

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2022
2[40]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2022

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина, Сергей Горюнов (раздел «Рецензии»)*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректурa *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы номера
Владимир Малявин

Редакционная коллегия:

Аполонов А. В., канд. филос. наук; *Беглов А. Л.*, канд. ист. наук;
Белякова Н. А., канд. ист. наук; *Бобровников В. О.*, д-р ист. наук;
Васильева О. Ю., д-р ист. наук; *Вдовина Г. В.*, д-р филос. наук;
Верховский А. М.; *Гараджа В. И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г. Ч.*,
д-р филолог. наук; *Давыдов И. П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В. В.*, канд.
филос. наук; *Лопаткин Р. А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р. Н.*, канд. филос.
наук; *Малявин В. В.*, д-р ист. наук; *Павлов А. В.*, д-р филос. наук;
Панченко А. А., д-р филолог. наук; *Пинкевич В. К.*, д-р исторических наук;
Рашковский Е. Б., д-р ист. наук; *Светлов Р. В.*, д-р филос. наук;
Смирнов М. Ю., д-р соц. наук; *Токарева Е. С.*, д-р ист. наук;
Шахнович М. М., д-р филос. наук; *Шабуров Н. В.*, канд. культурологии;
Юдин А. В., канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М. Благович* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);
Ж.-П. Виллэм (Франция); *В. Еленский* (Украина); *В. Макридес* (Германия);
А. Лабст (Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струп*
(США); *Е. Федякова* (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Главная тема: Религия в Китае и сопредельных странах

- Владимир Малявин. От редактора тематического блока 7
- Владимир Малявин. Путь и его пути: краткий путеводитель по религиям Китая 14
- Ирина Гарри. Далай-лама — светский правитель или религиозный иерарх? Политические аспекты тибетского буддизма 41
- Станислав Горохов, Руслан Дмитриев. Католицизм в конфессиональном пространстве Большого Китая: территориальный аспект. 63
- Дмитрий Петровский. Православие в Китае — история и современность. 84
- Рустам Сабиров. Между Дхарамсалой и золотой урной: монгольский буддизм в контексте религиозной политики КНР 105
- Сергей Севрюгин. Особенности корейской религиозной организации «Чхондогё» и причины ее сотрудничества с коммунистами 128
- Алишер Шарипов. Под диктовку мертвых: репрезентации власти в текстах южновьетнамского культа Као Дай 146

Китайские ученые о религиозной ситуации в КНР

- Владимир Малявин. Предисловие редактора 172
- Лю Болин. Анализ религиозной политики в Китае. 179
- Ши Хэнтань. Восприятие и возрождение конфуцианства в современном Китае 192
- Ван Кунь. Буддизм в современном Китае 202

Интервью

- Религии на Тайване в прошлом, настоящем и будущем. Беседа Владимира Малявина с профессором Цзян Цаньтэном. 212

Varia

- Альфريد Бустанов. О перспективах оккультного поворота в российском исламоведении. 218
- Вячеслав Ячменик. Концепция харизмы в исследованиях С. И. Смирнова: немецкие истоки и их развитие. 259
- Екатерина Хонинева. Традиция как игра? Ортодоксия, эстетика и ирония в католическом традиционализме 277

Рецензии

- Армен Алексанян. Feuchtwang, S. (ed.) (2020) *Handbook on Religion in China*. Cheltenham: Edward Elgar. — 488 pp. 305
- Елена Гордиенко. Кнорозова Е. Ю. Духовная культура Вьетнама. Традиционные религиозно-мифологические воззрения вьетнамцев. СПб: БАН (Rara Orientalia), 2020. — 507 с. 313
- Анастасия Блажкина. Walsh, M.J. (2020) *Stating the Sacred: Religion, China, and the Formation of the Nation-State*. New York: Columbia University Press. — 237 pp. 319
- Алексей Попович, Лариса Соболева. Колдовство в России и Украине: фактор источника. Рецензия на: Kivelson, V., Worobec, C. (eds) (2020) *Witchcraft in Russia and Ukraine, 1000–1900: A Sourcebook*. Ithaca, NY: Northern Illinois University Press (an imprint of Cornell University Press). — XXV, 506 pp. 323

Справочная информация

- Авторы 332
- Аннотации 336
- About the Journal 343

Table of Contents

Main Theme: Religion in China and Neighboring Countries

VLADIMIR V. MALIAVIN. Editorial.	7
VLADIMIR V. MALIAVIN. The Way and Its Ways: A Quick Guide to the Religions of China	14
IRINA GARRI. The Dalai Lama — A Lay Ruler or A Religious Hierarch? Political Aspects of the Tibetan Buddhism	41
STANISLAV GOROKHOV, RUSLAN DMITRIEV. Catholicism in the Religious Landscape of Greater China: Spatial Aspect	63
DMITRY PETROVSKY. Eastern Orthodoxy in China — History and Modernity	84
RUSTAM SABIROV. Between Dharamsala and the Golden Urn: Mongolian Buddhism in the Context of China's Religious Policy	105
SERGEI SEVRIUGIN. Characteristics of the Korean Religious Organization Cheondogyo and the Reasons for its Cooperation with the Communists	128
ALISHER SHARIPOV. The Dictation of the Dead: Representations of Power in the Scriptures of the South Vietnamese Cult of Cao Đài	146

Chinese Scholars on the Religious Situation in China

VLADIMIR V. MALIAVIN. Foreword by the Guest Editor	172
LIU BOLING. Analysis of Religious Policy in China.	179
SHI HENG TAN. Perception and Revival of Confucianism in Contemporary China	192
WANG KUN. Buddhism in Modern China	202

Interview

Religions in Taiwan: Past, Present and Future. A Conversation between Vladimir Malyavin and Professor Jiang Qanteng	212
---	-----

Varia

- ALFRID BUSTANOV. The Occult Turn in Russian Islamic Studies. 218
- VYACHESLAV YACHMENIK. The Concept of Charisma in the Research of S. I. Smirnov: German Origins and Their Development 259
- EKATERINA KHONINEVA. Tradition as Play? Orthodoxy, Aesthetics and Irony in Catholic Traditionalism 277

Reviews

- ARMEN ALEKSANIAN. Feuchtwang, S. (ed.) (2020) *Handbook on Religion in China*. Cheltenham: Edward Elgar. — 488 pp. 305
- ELENA GORDIENKO. Knorozova, E. Iu. (2020) *Dukhovnaia kul'tura V'etnama. Traditsionnye religiozno-mifologicheskie vozzreniia v'etnamtsev* [Spiritual Culture of Vietnam. Traditional Religious and Mythological Views of the Vietnamese]. St.Petersburg: BAN (Rara Orientalia). — 507 pp. 313
- ANASTASIA BLAZHKINA. Walsh, M. J. (2020) *Stating the Sacred: Religion, China, and the Formation of the Nation-State*. New York: Columbia University Press. — 237 pp. 319
- ALEXEY POPOVICH, LARISA SOBOLEVA. Witchcraft in Russia and Ukraine: A Source Factor. Review of: Kivelson, V., Worobec, C. (eds) (2020) *Witchcraft in Russia and Ukraine, 1000–1900: A Sourcebook*. Ithaca, NY: Northern Illinois University Press (an imprint of Cornell University Press). — XXV, 506 pp. 323

Reference Information

- Authors 332
- Summaries 336
- About the Journal 343



Религия в Китае и сопредельных странах

Владимир Малявин

От редактора тематического блока

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

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

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

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

вый китайский мудрец Конфуций, который и сам, в подражание Небесам, хотел перестать говорить¹. Правда жизни — «неслышное веление», утверждал основоположник даосской традиции Лао-цзы². Отказ от догматически установленной истины как раз и придал религиозной системе китайцев чрезвычайную гибкость при ее столь же необыкновенной устойчивости. Та же апелляция к «премудрому безмолвию» обусловила изощренную риторику и даже, можно сказать, врожденный стратегический уклон китайской мысли и словесности с ее культом иносказания, недосказанности, намека, коммуникации в молчании, растворении мысли в жесте или, точнее, ее претворения в нормативное действие. В итоге множественность и единство в китайском мышлении обуславливают и удостоверяют друг друга в виде внутренней преемственности неисчерпаемого разнообразия жизненных метаморфоз и самодостаточности, внутренней полноты каждого жизненного момента. В китайской традиции вещи едины именно вследствие их разнообразия или, точнее, уникальности каждого события в мировом процессе. Здесь кроются основания китайского идеала «центрированности и гармонии» как одновременно средоточия и среды всякого существования. Другими словами, все вещи реальны по своему *пределу*, в моменте своего превращения. Это означает, что все вещи находятся в отношениях взаимного соответствия и в конечном счете — разумной и нравственной со-ответственности. Смысл жизни как раз и состоит в достижении всеобщей со-ответственности людей, что предполагает, как ни странно, постепенное одухотворение существования посредством *возвращения* к началу всего сущего, к несотворенной заданности бытия.

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

1. См. Лунь юй. XVII(19).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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). vladmalo913@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.

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 пронцаемости сил в пространстве бытия-кристалла. В свете примата событий над сущностями вовлеченность всех вещей в не постижимо 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 попало 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», добываясь 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 боже-ствами, 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 преобразования 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 «прежде небесным», пред-мирным и «после небесным», мирскими 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 существование 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 «мальчишки-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 бодхисатв, 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 властей³.

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», приобретая 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 сопровождалась 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 лишённые 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 статуи⁶. 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, К.М. (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 Шюй. Сяньцзай хуабэй мими цзунцзяо* [Современные тайные религии Северного Китая]. Тайбэй: Гутин шу, 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», «прежде небесным 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 вернуться 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 Пределом⁹. Особенно важное место в пантеоне новых религий занимал грядущий будда Милэ (Майтрейя). Вожди сект обычно считались инкарнацией высшего божества¹⁰.

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, лишней 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 деление 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 самообороны¹¹. 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 секуляризованного 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 таньбао [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 нервной 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 лишённое 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 соотнесённой 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 преимущества 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: Роцца, 2016. С. 365–440.

диями», 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 respectable, 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. Завещения 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 очищения¹⁷.

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 сяньжюан [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 «добрého 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 мир¹⁸. 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 лишнего догматической привязки к историческим формам культуры¹⁹.

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 таньбао [Проникновение в тайны Белого лотоса]. Сиань: Шэньси жэньминь, 1993.
- Ли Шьюй. 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: Роцца, 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 миньцзю ды лиши хэ сяньжжуан [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]. Taipei: 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 transcendentia v filosofii Zapada i Kitaia” [Immanent Transcendence in Western and Chinese Philosophy], *Voprosy filosofii* 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.

ИРИНА ГАРРИ

Далай-лама — светский правитель или религиозный иерарх? Политические аспекты тибетского буддизма

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-41-62>

Irina Garri

The Dalai Lama — A Lay Ruler or a Religious Hierarchy? Political Aspects of the Tibetan Buddhism

Irina Garri — Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). irina.garri@gmail.com

The article examines the political aspects of Tibetan Buddhism built around the institution of the Dalai Lamas of Tibet. The author analyzes the traditional political concepts that existed in the Qing empire, such as: “the world of China and barbarians (hua-yi)”, “Buddhist master and secular patron (mchod-yon)”, “unity of religion and politics (chos srid zung ’brel)” and “our great Qing (manu yeke cing).” The author then examines the status of the Dalai Lamas of Tibet in the context of their relationship with China. The political fragmentation of Tibet, connected with the natural background of the Tibetan plateau, prevented the creation of a centralized secular state in Tibet, and only an external force such as the Khoshut Mongols or Manchus could change the balance of power in favor of the Gelukpa religious school, headed by the Dalai Lamas. The creation of the concept of “unity of religion and politics” by the Fifth Dalai Lama in the 17th century and the existence of the de facto independent Tibetan state under the leadership of the Thirteenth Dalai Lama in the early 20th century contributed to the formation of Tibetan nationalism centered around the institution of Dalai Lamas.

Keywords: Tibet, China, Mongolia, Dalai Lamas, Tibetan Buddhism, Sino-Tibetan relations.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-20001, <https://rscf.ru/project/22-18-20001/>.

Предисловие

ПОПУЛЯРНЫЙ имидж традиционного Тибета до его вхождения в состав КНР в 1951 году состоит в том, что Тибет был теократической монархией во главе с божественным царем или живым буддой — Далай-ламой. Цель настоящей статьи — показать, что в этой картине мало правды. Мы постараемся ответить на следующие вопросы: Кто такой Далай-лама? Монах, первосвященник, правитель государства, божество или все это вместе взятое? Какова модель его взаимоотношений с институтами власти? Какую политическую систему представлял из себя традиционный Тибет? Для этого мы проанализируем традиционные политические концепции, существовавшие в космополитическом пространстве Цинской империи, и место буддизма в них. Затем рассмотрим статус Далай-лам Тибета в контексте их взаимоотношений с китайским государством в исторической перспективе и на современном этапе. И в конце остановимся на современной проблематике института Далай-лам.

1. Политические концепции в империи Цин

Мир Китая и варваров (хуа-и)

В 1644 году на смену династии китайских императоров Мин (1368–1644) пришла династия маньчжурских императоров Цин, правившая Китаем до 1911 года. Маньчжурский двор воспринял от предшествующих династий традиционную политическую доктрину, суть которой заключалась в постулировании универсальной, благотворной и мироустроительной власти китайского императора во всей Поднебесной империи, данной ему от неба в виде мандата — *тяньмин*. Поднебесная, согласно этой доктрине, подразделялась на две части: процветающий, цивилизованный центр, срединное государство Китай, и нецивилизованная периферия, «варвары», что было принято обозначать в исторической литературе как «мир *хуа-и*». Эта концепция универсальной власти императора просуществовала без особых изменений начиная с эпохи Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) и вплоть до второй половины XIX в. Она хорошо отражается в декларации минского императора, написанной по случаю присвоения должностей местным тибетским предводителям: «Я, [император], получил мандат Неба

и властью над Китаем и варварами и всеми своими действиями стремлюсь водворить мир в народе»¹.

Несмотря на то, что маньчжуры до своего завоевания Китая, безусловно, относились в этой системе координат к «варварам», завоевав Поднебесную, они получали мандат неба и поэтому автоматически переходили в разряд *хуа* так же, как это было до этого с монгольскими императорами династии Юань (1271–1368). «Варварами» центр управлял через местных правителей (кит. *тусы*) в соответствии с древней китайской стратегией «управлять варварами руками варваров» (кит. *и и чжи и*). Тусы должны были периодически являться ко двору с данью (кит. *чаогун*), за что получали от императора титулы и должности, таким образом легитимизируясь в системе непрямого имперского управления. Буддийское духовенство находилось в одном ряду с тусы и получало различные титулы с буддийской коннотацией, как-то: *фаван*, *хофо*, *номунь-хан*, *хутухту*, *тулку*, *ринпоче*² и т. д., и было едва ли не лучшим союзником императорского правительства в деле поддержания спокойствия на тибето-монгольской периферии. Понятно, что в этой системе государственная власть имела безусловное верховенство над религиозными учениями и их иерархами.

Однако на самом деле с этим миром *хуа-и* все обстояло не так гладко. Приезд местных правителей и буддийских иерархов ко двору с *данью* отнюдь не означал того, что они непременно находились под реальной властью империи. Тибет в период Цинской империи не был теократической монархией³, а представлял

1. Миндай Сицзан шиляо (яп. Миндай Сэйдзо: сирё: / Материалы по истории Тибета при династии Мин) / Под ред. Д. Тамура, Х. Сато. Киото, 1959. Цит. по: Мартынов А. Статус Тибета в XVII–XVIII веках. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1978. С. 41.
2. Фаван — кит. *царь религии*; хофо — кит. *живой будда*, номунь-хан — монг. *царь религии*; хутухту — монг. *лама-перерожденец*, тулку — тиб. *лама-перерожденец* (букв. проявленное тело [будды]), ринпоче — тиб. *лама-перерожденец* (букв. драгоценный).
3. Этой точки зрения придерживается Сергей Кузьмин, в своей недавней статье он пишет: «Теперь посмотрим, как обстояло дело с Тибетом. В 1642 году правитель монголов-хошутов области Кукунор — Турубайху Гуши-хан захватил власть над всем Тибетом и вручил ее Далай-ламе V (Шакабпа 2003, с. 116–127). Так Тибет стал теократической монархией. В 1652–1653 гг. Далай-лама V встретился с императором Фулинем (Шуньчжи). Между Далай-ламой и императором установились отношения «наставник-покровитель». См.: Кузьмин С. Вассалитет на Западе и Востоке: проблема отношений империи Цин с Монголией и Тибетом // Восток (Oriens). 2019. № 1. С. 49.

собой конгломерат автономных политий с различными формами политического и социального устройства, среди которых Центральный Тибет (Уй-Цзан) был государством Далай-лам, в то время как Восточный Тибет (Кхам и Амдо) управлялся в основном светскими правителями⁴. Все эти политии входили в зону влияния Цинской империи, но ее контроль над ними был непрямой и номинальным. Цинский двор интересовался Тибетом в основном из-за *желтой веры*, гелукпы, и ее влияния на монголов, события же в регионе контролировались в основном местными интересами.

Буддийский наставник и светский покровитель (чойон)

Тибетцы изобрели иной концепт взаимоотношений со своими соседями. Назывался он *чойон* (тиб. *mchod-yon*, лама-покровитель) и базировался на древних индийских идеях царя веры — *дхармараджи* — и правителя-*чакравартина* как покровителей буддийской монашеской общины. Спецификой Внутренней Азии было то, что он в основном применялся к тибето-монгольскому культурному альянсу, что сложился между тибетскими ламами и монгольскими ханами, благодаря которому доминирующей культурой во Внутренней Азии стала тибетская буддийская, а не китайская конфуцианская или мусульманская⁵. Классическими примерами такого альянса были апокрифическое обращение в буддизм Чингисхана (1155–1227) — Сакья-пандитой (1182–1251)⁶ и реальные обращения Хубилай-хана (1215–1294), Алтан-хана

4. По политической организации Тибета см.: Samuel, J. (1993) *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press; Goldstein, M. (1989) *A History of Modern Tibet, 1913–1951: The Demise of the Lamaist State*. Berkeley: University of California; Yudru Tsomu (2014) *The Rise of Goṅpo Namgyal in Kham: The Blind Warrior of Nyarong*. Lexington Books. Политическая фрагментарность традиционного Тибета дала повод Джеффри Сэмюэлу считать его «обществом, не имевшим государственности (stateless society)». См. Samuel, G. (1982) “Tibet as a Stateless Society and Some Islamic Parallels”, *Journal of Asian Studies* XLI(2): 215.
5. О роли тибетской культуры во Внутренней Азии см.: Beckwith, C. (1987) “The Tibetans in the Ordos and North China: Considerations on the Role of the Tibetan Empire in World History”, in C.I. Beckwith (ed.) *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, pp. 3–12. Bloomington: The Tibet Society.
6. Турелл Уайли убедительно доказал недостоверность тибетских исторических источников относительно монгольских завоеваний в Тибете, включая сведение об обращении Чингисхана в буддизм Сакья-пандитой, см.: Wylie, T. (1977) “The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37(1): 103–133.

(1507–1582) и Гуши-хана (1582–1654) — Пагба-ламой (1235–1280), Далай-ламой III (1543–1588) и Далай-ламой V (1617–1682) соответственно. Сейффорд Руэгг назвал эту интерпретацию древней идеи «*ad hoc* политико-дипломатической фикцией, изобретенной тибетцами»⁷. Действительно, концепт этот, под которым подразумевалось обращение монголов в буддизм тибетскими ламами, недвусмысленно указывал на превосходство духовного над светским, а следовательно, тибетского над монгольским. Как отмечала Каренина Коллмар-Пауленц, миф об обращении в буддизм Чингисхана «раз и навсегда изменил асимметричные властные отношения монголов и тибетцев на дискурсивном уровне в пользу тибетцев»⁸. Существовало даже предание, что Хубилай-хан пал ниц перед Пагба-ламой во время их религиозных бесед⁹. Так это было или иначе, но достоверным является тот факт, что Пагба-лама имел титул императорского наставника (кит. *диши*)¹⁰.

Когда маньчжуры завоевали Китай и образовали новую династию, в столицу направились с изъявлениями покорности и для замены минских печатей и дипломов на цинские — монгольские и тибетские местные правители, вожди племен, буддийское духовенство, в том числе и Далай-лама V, посетивший столицу в 1652 году и имевший несколько аудиенций у императора Шуньчжи (1638–1661). Скорее всего, Далай-лама V, будучи выдающимся политиком, имел амбициозный план обратиться к буддизму самого маньчжурского императора с тем, чтобы вернуть тибетскому буддизму утраченные после гибели Юань позиции буддизма в Китае. Приехав в столицу, он, однако, понял, что маньчжуры интересуются им и тибетским буддизмом в основном из-за его влияния на беспокойных монголов. Тогда он быстро уехал под благовидным предлогом не подходящего для него климата. На прощание император осыпал его подарками, наградил пышным титулом и золотым дипломом. Этот случай свидетельствует о том, что перенесение концепта чойон на маньчжуро-тибетские отноше-

7. Ruegg, S. (1991) “Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas. On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Political Concept”, in *Tibetan History and Language: Studies Dedicated to Uray Geza on His Seventieth Birthday*, p. 452. Vienna: ATBSC, 1991.

8. Коллмар-Пауленц К. Свет Дхармы против тумана тьмы. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века. // *Tartaria Magna*. 2011. № 1. С. 90.

9. Мартынов А. Статус Тибета. С. 93.

10. Там же.

ния, как это начали делать представители Тибета в эпоху модерна, неправомерно. Маньчжурские императоры, хоть и благоволили к тибетскому буддизму и покровительствовали ему, учениками тибетских лам не стали, государственной идеологией Цин было конфуцианство. Институт пекинских первосвященников *гоши* (в переводе с кит. — «государственный наставник») не был свидетельством отношений чойон между маньчжурами и тибетцами, а был альтернативным лхасскому центру притяжения к империи тибето-монгольских буддистов. К тому же пекинские хутухту избирались не из тибетцев, а из кукунорских монголов (*ту*), окитаевского монголоязычного народа¹¹.

Единство религии и политики (chos srid zung 'brel)

Эта концепция, как и многие другие примечательные характеристики тибетской политической культуры, появилась в период правления Далай-ламы V. Формула “*chos srid zung 'brel*” означает «единство религии и политики», в политическом смысле — объединение религиозной и светской власти в лице теократического правителя. Идеальным воплощением этой системы власти стало считаться правление Далай-лам и буддийского правительства в лице гелукпинского монашества. И хотя всего лишь два Далай-ламы — Пятый (1617–1682) и Тринадцатый (1876–1933) — были реальными правителями Тибета, понимание Тибета как государства религиозного стало центральным в конструировании тибетской национальной идентичности в эпоху модерна. Сила и притягательность этой формы правления были обусловлены обращением к культу бодхисатвы сострадания Авалокитешвары, воплощением которого стали считаться последовательные реинкарнации Далай-лам. Согласно «Мани-Кабум», одному из важнейших текстов тибетской буддийской традиции, Авалокитешвара является прародителем тибетского народа и приходит ему на выручку на протяжении всей его истории¹². Этот культ стал духовной предтечей тибетского национализма. Он не только ассоциировал Тибет или, по крайней мере, Уй-Цзан (Центральный Тибет), с государством Далай-лам, но и способствовал появлению

11. *Цыремпилов Н.* Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XX в.) Улан-Удэ: Буриад-Монгол Ном, 2013. С. 22.

12. Более подр. см. *Гарри И.* Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911–1951 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1(38). С. 13–36.

у тибетцев идеи их *избранности* бодхисаттвой и единственного держателя истинной традиции буддизма Махаяны, сохранившего ее в аутентичной и непрерывной форме¹³.

Наша великая Цин (Manu Yeke Cing)

Примечательны монголо-маньчжурские взаимоотношения. Маньчжуры в отличие от предшествующих китайских династий считали монголов не врагами, а союзниками. Еще на заре возвышения маньчжуров основоположник будущей империи Нурхаци заключил в 1626 году клятвенный союз (кит. *мэн*) с предводителем племени хорчинов — Ооба-хунтайджи. Хорчины обратились к Нурхаци для того, чтобы он помог им защититься от чахаров и халхов. В результате «политически независимые “шаманисты” хорчинского улуса стали монгольскими буддистами, воинами знаменного войска, готовыми сражаться и умирать за “Нашу Великую Цин” (*Manu Yeke Cing*)»¹⁴. Халхи, в свою очередь, просили императора Канси помочь им в войне с джунгарами. В обмен на помощь они безоговорочно подчинились маньчжурам в 1691 году в Доллоноре. Последовавший разгром единственного не подчинившегося маньчжурам джунгарского ханства положил конец свободной степи. Уделы монгольских ханов были преобразованы в знамена (кит. *ци*, монг. *хошуун*), военно-административные единицы со строго фиксированной территорией, и напрямую подчинены правительству в Пекине. Та же политика осуществлялась и в отношении буддийских монастырей и крупных резиденций монгольских хубилганов.

Эта история беспрерывных войн монголов, начиная с завоевания полмира Чингисханом и заканчивая полным подчинением маньчжурам, по крайней мере, дважды кардинально переформатировала восприятие монголами самих себя. Монгольская историография XVIII–XIX веков уже описывает историю Монголии не как историю войн и походов, а как историю буддизма, в которой монгольские ханы и маньчжурские императоры представляются как чакравартины, а империя Цин — как буддийская империя. В то время как социалистическая историография, а после

13. Schwieger, P (2013) “History as Myth: On the Appropriation of the Past in Tibetan Culture: An Essay in Cultural Studies”, in G. Tuttle, K. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, p. 68. New York: Columbia University Press.

14. Elverskog, J. (2006) *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*, p. 6. Honolulu: University of Hawaii Press.

националистическая, наоборот, всю вину за беды монголов и тибетцев в прошлом возложили на буддизм и цинскую империю. Общепринятым тропом стало считать, что буддизм был главным орудием Цин в деле покорения монголов. Однако вопреки современному националистическому дискурсу исторические источники свидетельствуют о том, что монголы с готовностью поддерживали Цинское государство, ибо «империя Цин, — по словам исследователя монгольского буддизма Йохана Эльверскога, — была буддийской ойкуменой, которую монголы помогали защищать как от мусульман и христиан, так и от современных западных империалистов»¹⁵.

Pax Manjurica

В последнее время вновь активизировался интерес к истории Цин. Среди новых взглядов выделяется концепция цинского космополитизма — *Pax Manjurica*, придающая особое внимание межэтническому культурному обмену в период Цин, который стал возможен благодаря покровительству буддизма цинскими императорами и воцарению в империи относительного мира и спокойствия¹⁶. Думается, что эта концепция весьма продуктивна в исследовательском плане. Ведь действительно, в результате покровительства цинской империи тибетскому буддизму вкупе с активностью самих буддистов к началу XX в. во Внутренней Азии сложилось огромное пространство тибето-монгольского буддизма с религиозными центрами в Лхасе, Пекине и Урге. Несмотря на то, что эта буддийская традиция не являлась единым организационным целым, она представляла собой безусловную культурную целостность, основанием которой являлись авторитет школы гелукпа и ее главных иерархов Далай-лам, Панчен-лам и Джебдзундамба-хутухт, монастырская система школы, институт лам-перерожденцев, тибетский язык и тибетский буддийский канон. Олицетворением этой традиции на рубеже веков была раскинув-

15. Elverskog, J. (2006) “Two Buddhisms in Contemporary Mongolia”, *Contemporary Buddhism* 7(1): 39.

16. См., например: Elliott, M. (2001) *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, p. 5. Stanford: Stanford University Press; Elverskog, J. (2011) “Wutai Shan, Qing Cosmopolitanism, and the Mongols”, *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6: 255; Kim, H. (2018) *Renaissance Man From Amdo: The Life and Scholarship of the Eighteenth-Century Amdo Scholar Sum pa Mkhan po Ye shes dpal 'byor (1704–1788)*, p. 278. PhD Dissertation. Cambridge: Harvard University.

шаяся по всей Внутренней Азии сеть монастырей гелукпы с ее учебными центрами и караваны буддийских паломников, идущих на поклонение и учебу в религиозные центры, среди которых немалое количество составляли буряты и калмыки из далекой России.

2. Далай-ламы Тибета и китайское государство

Институт Далай-лам Тибета обязан своим происхождением монголам. Предводитель племени тумэтов — Алтан-хан (1507–1582) в 1578 году принял учение буддизма от главы школы гелукпа тибетского буддизма — Сонама Гьяцо (1543–1588)¹⁷ и в благодарность дал своему учителю титул «Далай-лама Ваджрадхара»¹⁸. Надо сказать, что тогда это событие не имело такой экстраординарной значимости, какую оно приобрело семьдесят лет спустя. Следующим Далай-ламой стал Ёnten Гьяцо (1589–1616), фигура, ничем особо себя себя не проявившая за исключением того, что он являлся монголом и правнуком Алтан-хана.

Следующим и самым знаменитым Далай-ламой был Нгаванг Лосанг Гьяцо (1617–1682), Великий Пятый. Власть над Тибетом он получил благодаря подношению от своего ученика, предводителя хошутов Гуши-хана, который также считался царем Тибета (тиб. *гьялпо*). После смерти хана тибетский первосвященник, будучи личностью выдающихся способностей, взял в свои руки и религиозную, и светскую власть и стал реальным правителем Тибета, несмотря на хошутский двор и номинальное подчинение цинскому двору. Он правил Тибетом 37 лет, а затем в связи с преклонным возрастом передал бразды правления в руки своего самого преданного и исключительно талантливого помощника — регента Сангье Гьяцо, который смог продержаться власть под именем Далай-ламы еще 16 лет, скрывая смерть последнего, про-

17. Сонам Гьяцо считал себя тулку линии, идущей от ученика Цонкапы — Гедун Дупа (1391–1474) к Гедун Гьяцо (1475–1541), поэтому эти два ламы были объявлены им посмертно Далай-ламой I и Далай-ламой II. Сонам Гьяцо стал соответственно считаться Далай-ламой III.

18. По истории Тибета и Далай-лам см.: Кычанов Е., Мельниченко Б. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит. 2005; Цендина А. ... и страна зовется Тибетом. М.: Вост. лит. 2006; Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. Ин-т востоковедения; Ин-т Дал. Востока. М.: Вост. лит., 2005; Андреев А. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.- Петербург. ун-та, 2006.

изошедшую в 1682 году. Эпоха Далай-ламы V продолжалась, таким образом, более полувека до конца XVII столетия.

После того, как обман Сангье Гьяцо раскрылся, с согласия императора Канси в 1697 году был интронизирован Далай-лама VI — Цангьянг Гьяцо (1683–1705). С личностью последнего связаны, возможно, наиболее драматические страницы истории Тибета. Цангьянг Гьяцо не желал быть ни монахом, ни правителем, его больше привлекали вино и женщины, стрельба из лука и сочинение стихов. Отказавшись от власти, он стал жертвой ожесточенного конфликта между регентом Сангье Гьяцо и Лхавсан-ханом, закончившегося победой последнего в 1705 году. Монгольский хан объявил Цангьянга Гьяцо *ложным* Далай-ламой, убил регента, а после депортировал Далай-ламу в Пекин к маньчжурам, но тот по пути в столицу умер неподалеку от Кукунора. Народная память оставила его, однако, живым в преданиях о его странствиях, но, самое главное, хорошо сохранилась его глубокая стихотворная лирика. Когда в 1707 году кукунорскими монголами был признан перерождением Цангьянга Гьяцо мальчик из Литана (Кхам), знаменитое четверостишие его предшественника о журавле стало интерпретироваться как предсказание о его грядущей смерти и следующем перерождении и, следовательно, доказательством того, что он был истинным Далай-ламой:

Птица — белый журавль,
Одолжи мне силу [своих] крыльев:
Далеко [я] не полечу,
Облетев Литан, вернусь¹⁹.

Далай-лама VII Келсанг Гьяцо (1708–1757) был признан императором Канси и в 1720 году в 12-летнем возрасте водворен во дворец Потала в Лхасе цинской армией и хошутами Кукунора, изгнавшими из Тибета джунгаров. С приходом в Тибет цинской армии и хошуты, и джунгары оказались не к месту в Тибете, классический союз между тибетским духовенством и ойратскими покровителями рухнул в силу того, что маньчжуры стали доминантной силой в регионе. Император поставил в Тибете своих наместников — *амбаней*, дислоцировал ограниченный контин-

19. Подстрочник по: *Далай-лама Шестой*. Песни Шестого Далай-ламы, жизнеописание Цангьянга Гьяцо, составленное из стихотворных отрывков, перевод с тибетского, предисловие и приложение А. В. Зорина. М.: Открытый мир, 2007. С. 216.

гент войск и сформировал кабинет из четырех министров (тиб. *калонов* или *шапе*), установив тем самым над Тибетом ограниченный *протекторат*²⁰. Устранение ойратов и реформы Цин не принесли мира в Тибет, ибо на этот раз началась ожесточенная борьба за власть между тибетскими аристократами, в которой Далай-лама не принимал участия. Но, будучи уже зрелым человеком, он выступил на стороне Цин во время мятежа Гьюрме Намгье (1747) против маньчжуров, за что был поставлен последними главой тибетского правительства (тиб. *кашаг*) Ганден-подранг, органа власти, просуществовавшего вплоть до 1959 года.

Следующий Далай-лама VIII Джампел Гьяцо (1758–1804) не играл никакой роли в деле управления Тибетом, а последующие четыре умерли, скорее всего, не своей смертью, ни один из них не дожил до 21 года. Это были Далай-лама IX Лунтог Гьяцо (1806–1815), Далай-лама X Цультим Гьяцо (1816–1837), Далай-лама XI Кедруб Гьяцо (1838–1856), Далай-лама XII Тинле Гьяцо (1857–1875). Все они находились во власти своих регентов и их кланов, в этот период очень сильно возросли позиции церкви (гелукпы). В целях обеспечения контроля над ней в 1877 году цинский двор учредил церемонию золотой урны, с помощью которой предписывалось избираться высшим иерархам тибетского буддизма Далай-ламам и Панчен-ламам, институт государственных наставников (кит. *да гоши*) — Джанджа-хутухт и др. меры.

Между тем, в истории цинского Китая начались важные процессы, предвестники гибели империи. Со смертью в 1799 году императора Цяньлуна завершился «героический» период цинской истории, время военных походов, императоров-долгожителей и выдающихся тулку. К середине XIX века внимание цинского двора переместилось со степных окраин на ситуацию внутри Китая. Опиумные войны и крестьянские восстания ослабили контроль империи над Тибетом, так что в 1877 году без проведения церемонии золотой урны был интронизирован Далай-лама XIII Тубтен Гьяцо (1876–1933), в 1897 году он прекратил консультации с амбанем в деле назначения министров кашага²¹.

Далай-ламе XIII было суждено сыграть выдающуюся роль в истории Тибета. Второй в линии преемственности Далай-лам

20. Мелвин Голдстейн использует в данном случае термин — *loose protectorate*, см. Goldstein, M. (1997) *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*, p. 14. Berkeley: University of California Press.

21. Goldstein, M. (1997) *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*, p. 21. Berkeley: University of California Press.

после Великого Пятого, он смог стать реальным правителем своей страны. Падение Цинской империи в 1911 году предоставило ему и Джебцзундамба-хутухте VIII уникальный шанс сбросить с их народов многовековую зависимость от китайского государства, которым они весьма успешно воспользовались. «Большая игра России и Великобритании»²² завершилась отторжением Халха-Монголии и Уй-Цзана из-под контроля Китая. В обеих странах было введено теократическое правление, главами новообразованных государств стали их буддийские иерархи, высшие перерожденцы. В 1913 году Далай-лама XIII объявил о независимости Тибета. Правительство новой Китайской республики ее, разумеется, не признало. Несмотря на это, Центральный Тибет просуществовал как де-факто независимое государство до 1951 года: до 1933 года — под руководством своего божественного правителя Далай-ламы XIII, после — при его перерождении, взрослеющем Далай-ламе XIV. Этот период существования Тибета в качестве буддийского (теократического) государства стал предтечей тибетского национализма последующей эпохи.

Настоящий Далай-лама XIV Тензин Гьяцо родился в 1935 году в Амдо (кит. *Цинхай*)²³. Он, как и его предшественник, — выдающийся религиозный и политический деятель. Он стал невольным участником и свидетелем эпохальных перемен в Тибете и Китае, на его глазах разрушился традиционный Тибет. В 16 лет он принял бразды правления в Тибете, а в 24 года уже был вынужден покинуть родину и возглавить борьбу тибетцев за свободу и права человека. В 1989 году он был награжден Нобелевской премией мира за его деятельность по разрешению «тибетского вопроса» мирными средствами.

3. Проблема института тибетских первосвященников в настоящее время

Несомненно, что институт тибетских первосвященников как земных воплощений бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, покровителя Тибета, — уникальное явление тибетской традиционной культуры. Однако сохранение этого института в современных реалиях, возможно, самый большой вызов для тибетского буд-

22. Так было названо англо-русское соперничество во Внутренней Азии.

23. См. автобиографию Далай-ламы: Dalai Lama (1990) *Freedom in Exile*. New York: Harper.

дизма. Общеизвестным фактом стало наличие двух Панчен-лам и двух Кармап²⁴. Не исключено, что в будущем возможно появление и двух Далай-лам.

В тибетской религиозной традиции тулку обнаруживались посредством различных знамений, предсказаний ушедшего ламы относительно своего перерождения, опознании кандидатом в тулку личных предметов предшественника и т.п. Для обнаружения особо значимых перерождений назначались специальные поисковые комиссии. Помимо мистических обоснований института тулку имелись как рациональные — сохранение имущества линии преемственности перерождения (тиб. *лабранг*) ввиду безбрачия ее представителей, так и политические — борьба кланов за власть посредством обнаружения тулку в своем окружении. Власти Китая, будь то Цин, республиканское правительство или китайские коммунисты, всегда хотели установить контроль над этим институтом. Выше уже упоминался декрет императора Цяньлуна об избрании высших перерожденцев с помощью церемонии золотой урны²⁵, в 1936 году власти гоминьдана приняли постановление о «Методах нахождения лам-перерожденцев»²⁶. Вполне очевидно, что в основе этих законодательных актов лежало стремление властей утвердить за Пекином право на окончательный вердикт в деле нахождения высших тибетских перерождений и тем самым легитимировать в этой форме суверенитет Китая над Тибетом.

По этой же причине прибегли к регулированию процесса избрания тибетских перерождений и власти современного Китая,

24. В 1995 году произошел большой конфликт между Далай-ламой XIV и китайским правительством. Признанный Далай-ламой мальчик Гендун Чоки Нима в качестве Панчен-ламы XI исчез с поля зрения общественности, вместо него китайское правительство избрало посредством церемонии золотой урны другого кандидата — Гьялцена Норбу. Он в настоящее время считается официальным Панчен-ламой XI, однако его не признают Далай-лама и большинство тибетцев. Что касается иерарха школы *карма кагью*, то в результате конфликта между двумя влиятельными ламами школы — Шамаром-ринпоче и Тай Ситу-ринпоче, были избраны два Кармапы — Тхайе Дордже и Оргьен Тринле соответственно. Последний родился в Тибете, признан КНР, но после бежал из Китая, его поддерживают Далай-лама и большинство тибетцев. Первого Кармапу поддерживает датский лама линии карма кагью Оле Нидал. В последнее время, по сообщениям прессы, оба Кармапы примирились.

25. Любопытно, что золотая урна использовалась для избрания Далай-лам VIII–XII, то есть самых незначимых в истории Тибета.

26. *Regulations of the Republic of China Concerning Rule Over Tibet (1912–1949)*, p. 67. Beijing: China Intercontinental Press. Нынешний Далай-лама XIV был интронизирован в 1940 году без церемонии золотой урны, тем не менее он был признан националистическим правительством Китайской республики.

несмотря на их пресловутую приверженность идеям коммунизма и атеизма. Принятые в 2007 году «Меры по управлению реинкарнациями живых будд в тибетском буддизме» имели целью поставить процесс поиска и идентификации лам-перерожденцев под государственный контроль, а также исключить участие в нем «иностранцев», т. е. тибетскую диаспору²⁷. Согласно этим «Мерам», все тибетские тулку должны были утверждаться в зависимости от их положения теми или иными уровнями исполнительной власти, самые высшие реинкарнации должны получать подтверждение центрального правительства. Неподтвержденные тулку считались незаконными, монгольские хутухту вообще не могли больше перерождаться²⁸. Закон этот вызвал как протесты, так и большую дискуссию в тибетской диаспоре о проблемах института тулку в современном мире и о том, как противодействовать КНР в этом вопросе. Обсуждались различные варианты контрдействий вплоть до возможности избрания будущего Далай-ламы при жизни настоящего²⁹. От Далай-ламы XIV каких бы то ни было официальных заявлений по поводу его перерождения не было — за исключением следующего:

Имейте в виду, что помимо законных методов обнаружения реинкарнаций не будет признан либо принят кандидат, выбранный по политическим мотивам кем-нибудь, в том числе из Китайской Народной Республики³⁰.

27. Цзанчуань фоцзяо хофо чжуныши гуаньли баньфа [Меры по управлению реинкарнациями живых будд в тибетском буддизме] [http://www.gov.cn/ziliao/flfg/2007-08/02/content_704414.htm, доступ от 21.04.2021]. Изложение «Мер» на англ. яз. см.: Reincarnation of Tibetan living Buddhas well managed [<https://www.globaltimes.cn/content/1079623.shtml>, accessed 21.04.2021].
28. Этот закон не касался монгольских хутухту. Арджа-ринпоче, настоятель монастыря Кумбум, в своей автобиографии писал, что во Внутренней Монголии не разрешалось находить и признавать перерождения по причине «развитости» региона, см.: *Арджа Лобсанг Тубден. Жизнь Арджа-ринпоче и секрет золотой урны / пер. с кит., вступ. ст., прим., индекс И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2018. С. 353–355.*
29. Tshering Chonzom (2015) “The Dalai Lama’s Reincarnation Debate: Unravelling Hype, Identifying Interests”, *China Report* 51(3): 265.
30. Dalai Lama (2011) “Statement of His Holiness the Fourteenth Dalai Lama, Tenzin Gyatso, on the Issue of His Reincarnation”, 24 September [<https://www.dalailama.com/news/post/753-statement-of-his-holiness-the-fourteenth-dalai-lama-tenzin-gyatso-on-the-issue-of-his-reincarnation>]. Цит. по: Tshering Chonzom “The Dalai Lama’s Reincarnation Debate: Unravelling Hype, Identifying Interests”, p. 261.

Кроме того, в 2011 году Далай-лама принял решение полностью выйти в отставку и передать все полномочия избранному *кало-ну-трипа* (премьер-министру). Ганден-подранг объявлялся единственным легитимным органом, который будет решать вопрос о преемнике Далай-ламы³¹.

В 2014 году вопрос о перерождении Далай-ламы вновь поднялся в связи с его интервью немецкой газете *Welt am Sonntag* (9 сентября) и BBC (17 декабря), вышедшими с сенсационными заголовками «У Далай-ламы не будет последователя» (*Der Dalai Lama will keinen Nachfolger mehr haben*) и «Далай-лама допускает, что он будет последним» (*Dalai Lama concedes he may be the last*)³². На самом деле слова Далай-ламы, как это обычно бывает в прессе, были переиначены в целях сенсационности. В первом интервью ему был задан вопрос: «Можете ли вы представить, что у вас не будет больше последователя?» На что Далай-лама ответил: «Тибетский буддизм не зависит от одного только человека». На более прямой вопрос: «Так тибетцы, по вашему мнению, более не нуждаются в Далай-ламах?» — он ответил: «Иногда я говорю в шутку, что институт Далай-лам существует уже около пяти веков», «сейчас эта традиция может завершиться с Далай-ламой XIV, который весьма популярен». После интервью Ганден-подранг сразу же отозвался с пояснением о том, что сообщение *Welt am Sonntag* является «неполным» (*incomplete*) (*Voice of America 2014*), однако это заявление прошло незамеченным.

Между тем, на публикацию немецкой газеты откликнулись различные ведомства Китая. Спикер министерства иностранных дел Китая Хуа Чуньин обвинила Далай-ламу в «искажении и отрицании истории», а также заявила о том, что у Китая «имеются религиозные процедуры и исторические традиции» для избрания перерождений (*China Daily 2014*). Цин Юнчжан, научный сотрудник Китайской академии общественных наук, сказал, что «система реинкарнаций имеет пятивековую историю и не может быть аннулирована одним предложением Далай-ламы XIV». Чжу Вэй-цюнь, председатель Комитета по национальным и религиозным

31. Ганден-подранг — первоначально религиозный институт линии преемственности Далай-лам, затем название тибетского правительства при Далай-ламе V. После отставки Далай-ламы в 2011 г. и передачи полномочий Центральной тибетской администрации в Дхарамсале Ганден-подранг вновь стал религиозным институтом.

32. Обзор нижеследующей дискуссии приводится по: Tshering Chonzom “The Dalai Lama’s Reincarnation Debate: Unravelling Hype, Identifying Interests”, p. 261.

делам Всекитайского политико-консультативного собрания, в декабре 2014 года заявил: «Только центральное правительство может решать, сохранять ему или аннулировать линию преемственности Далай-лам, Далай-лама XIV не имеет решающего слова» (*Reuters 2014*). И, в конце концов, председатель Постоянного комитета Тибетского автономного района Падма Чолинг обвинил Далай-ламу в богохульстве и призвал к соблюдению «конкретных исторических договоров и необходимых религиозных ритуалов» (*Xinhua 2015*).

В ответ на многочисленные заявления со стороны Китая в марте 2015 года с пространной речью выступил глава Центральной тибетской администрации сикьонг (глава, президент) Лобсанг Сенге. Найдя китайские заявления «забавными» и «нелогичными», он сказал, что если тибетский вопрос не будет решен и Далай-лама умрет в эмиграции, то в эмиграции он и возродится в целях продолжения своей «миссии». Он однозначно заявил, что тибетцы всегда сами выбирали Далай-ламу, «также изберут и следующего Далай-ламу»³³.

Фактор Далай-ламы оказал влияние и на монголо-китайские взаимоотношения. Речь идет о визитах Далай-ламы в Монголию и о его роли в избрании Богдо-гэгэна, или Джебдзундамба-хутухты, — третьего по значимости иерарха гелукпы после Далай-ламы и Панчен-ламы. После смерти в 2012 году Богдо-гэгэна IX встал вопрос о поиске нового главы буддийской сангхи Монголии, что не могло не вызвать интереса со стороны Пекина. Однако накануне своего визита в Монголию в ноябре 2016 года Далай-лама объявил о состоявшемся перерождении Богдо-гэгэна в Монголии. Китайское правительство, и до этого всегда протестовавшее против визитов Далай-ламы в Монголию, в связи с этим событием так надавило на монгольское правительство, что министр иностранных дел заявил: «Монголия в дальнейшем не допустит и не разрешит осуществление визита Далай-ламы в своей стране, даже если он будет носить исключительно религиозный характер»³⁴. Такое вмешательство Китая в религиозные дела Монголии вызвало большое неудовольствие в стране и усилило антикитайские настроения монгольского общества. Учитывая сложившуюся обстановку, избранный в 2017 году президент Монголии Халтмаа-

33. Ibid., p. 262.

34. “Mongolia Not to Allow Future Visit by Dalai Lama”, *Globaltimes.cn*. 21.12.2016 [<http://www.globaltimes.cn/content/1024836.shtml>, accessed on 12.05.2020].

гийн Баттулга в одном из своих интервью специально затронул вопрос о визитах Далай-ламы в Монголию и дал понять, что они являются исключительной прерогативой монгольской стороны и китайская сторона не должна пытаться оказывать давление на Улан-Батор³⁵.

Как мы можем видеть, проблема института тулку всегда была в центре сино-тибетских взаимоотношений и еще больше обострилась в связи с преклонным возрастом Далай-ламы XIV.

Заключение

Проведенный выше анализ позволил нам сделать следующие выводы. По нашему мнению, к традиционному Тибету, как, собственно, и к Китаю и Монголии, не совсем корректно применять такие понятия, как феодализм, монархия, вассалитет и т.п. ввиду их сильной европоцентристской смысловой нагрузки. Но если все же попытаться соотнести рассмотренные в статье политические концепции монголов, тибетцев и маньчжуров/китайцев с современными правовыми понятиями, то лучше употреблять по отношению к ним более универсальные термины: *политии* (polities) в отношении политических образований Восточного Тибета (Кхама и Амдо) или более точно *княжества* и *монастырские политии*. К Центральному Тибету (Уй-Цзану) можно употреблять как достаточно устоявшийся термин *теократическое государство*³⁶, но не *монархия*, при этом следует иметь в виду, что это государство мало централизованное, государство-протекторат (1720–1911) или непризнанное государство (1911–1951). Вряд ли возможно в случае традиционного Тибета говорить о нем как о государстве независимом или суверенном. Отношения между Тибетом и Китаем в период Цинской империи лучше определять как *протекторат* или *сюзеренитет*. Последний термин употреблялся в двух международных договорах: Согла-

35. Родионов В. Четырнадцатый Далай-лама и споры о национальных интересах Монголии // Буддизм и национализм во Внутренней Азии. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2021. С. 177.

36. Сейффорд Руэгг, однако, считает, что термин *теократия* не подходит для случая Тибета. По его мнению, тибетское государство более правомерно называть *церо-кратией* или *бодхисаттвакратией*, поскольку религиозные и светские функции объединяются в иерархе и царе-бодхисаттве. См.: Ruegg, S. (2004) "Introductory remarks on the Spiritual and Temporal orders", in Ch. Cüppers (ed.) *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, p. 12. Lumbini: Lumbini International Research Institute.

шении между Россией и Великобританией, касающемся Тибета (1907), и Симлской конвенции (1913). Что касается современных отношений, то суверенитет КНР над Тибетом — факт, который не оспаривает ни одна политическая сторона, в том числе и тибетская диаспора.

При рассмотрении форм политического устройства традиционного Тибета нужно обращать особое внимание на его политическую фрагментарность, связанную, прежде всего, с естественной природой высочайшего в мире горного плато, изрезанного верхними течениями великих рек Азии на множество обособленных природных анклавов. Такое географическое положение способствовало образованию большого количества автономных политий, не имевших достаточных экономических и людских ресурсов для объединения региона и создания централизованного светского государства, и только внешняя сила в виде монголов-хошутов и маньчжуров смогла изменить баланс сил в пользу религиозной группировки гелукпы под руководством Далай-лам, сделав Лхасу центром силы наряду с Пекином. При этом лхасское правительство контролировало только небольшую часть тибетцев, большие монастырские и аристократические поместья Центрального Тибета пользовались огромной автономией. Что же касается политий Кхама и Амдо, то они лишь в очень редких случаях контролировались Лхасой³⁷, с 1720 года находясь в административном подчинении Сычуани и Цинхя.

Далай-ламы Тибета были изначально иерархами только одной из школ тибетского буддизма, однако политический талант Далай-ламы V превзошел ограничительные рамки религиозной традиции. Объявив себя наследником древних царей Тибета и земным воплощением покровителя Тибета Авалокитешвары, он создал уникальную традицию (*invention of tradition*) — *единство религии и политики*. Как отмечал Эрик Хобсбаум, «наиболее влиятельными иконами с протонациональной точки зрения, несомненно, являются те, что прямо ассоциируются с государства-

37. В период завоеваний Гуши-хана лхасское правительство под управлением Далай-ламы V осуществляло контроль над Кхамом и Амдо, но в основном в религиозной сфере. Он выражался в уничтожении монастырей других школ буддизма и бона или в трансформации монастырей последних в гелукпинские. В период правления Далай-ламы XIII после подавления правителя Ньяронга — Гонпо Намгьела (1799–1865) в 1863 г. Лхаса приблизительно 40 лет контролировала северный Кхам, политики Дэрге, Хорских княжеств и Ньяронга. Цинский двор, занятый внутренними проблемами, не имел на это возражений. Эти области вернулись под юрисдикцию Сычуани во время губернаторства Чжао Эрфэна (1845–1911).

ми, в донациональный период — с божественным царем или императором, чья держава совпадает с пределами будущей нации»³⁸. В тибетском случае такой «иконой» стали последовательные перерождения Далай-лам, божественные воплощения покровителя Тибета Авалокитешвары, что позволило тибетцам воспринимать себя в качестве *избранного* бодхисаттвой народа. «Это чувство коллективной идентичности объясняет ту легкость, с которой тибетцы вступили в националистическую современность»³⁹. Несмотря на то, что в эпоху модерна всего лишь один Далай-лама XIII стал реальным правителем страны, культ Далай-лам в контексте борьбы тибетцев за независимость способствовал формированию у них полновесного национализма.

Нынешний Далай-лама XIV, по мнению тибетцев, земное воплощение Авалокитешвары и лидер тибетского народа, глава «тибетского правительства в изгнании». По мнению же китайского правительства, он только религиозный иерарх, а также «сепаратист», «предатель родины и религии». Со своей стороны, мы можем с уверенностью утверждать, что в настоящее время Далай-лама является самым мощным объединительным символом/иконой тибетской религии и тибетской национальности. Сино-тибетские взаимоотношения сейчас находятся в тупиковом состоянии. Несомненно, однако, что уход нынешнего Далай-ламы станет самым большим вызовом как для тибетской, так и китайской сторон за все время инкорпорации Тибета в составе КНР.

Библиография / References

- Андреев А. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.
- Арджа Лобсанг Тубден. Жизнь Арджа-ринпоче и секрет золотой урны / пер. с кит., вступ. ст., прим., индекс И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2018.
- Гарри И. Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911–1951 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 13–36.

38. Hobsbawm, E. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, p. 72. Cambridge: Cambridge University Press.
39. Dreyfus, J. (2005) «Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet», *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, p. 11 [http://www.thlib.org/static/reprints/jiats/01/pdfs/dreyfusJIATS_01_2005.pdf, accessed on 05.09.2019].

- Далай-лама Шестой.* Песни Шестого Далай-ламы, жизнеописание Цангьянг Гьяцо, составленное из стихотворных отрывков, перевод с тибетского, предисловие и приложение А. В. Зорина. М.: Открытый мир, 2007.
- Коллмар-Пауленц К.* Свет Дхармы против тумана тьмы. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века. // *Tartaria Magna*. 2011. № 1. С. 86–103.
- Кузьмин С.* Вассалитет на Западе и Востоке: проблема отношений империи Цин с Монголией и Тибетом // *Восток (Oriens)*. 2019. № 1. С. 39–54.
- Кычанов Е., Мельниченко Б.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит., 2005.
- Мартынов А.* Статус Тибета в XVII–XVIII веках. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1978.
- Миндай Сицзан шиля (Материалы по истории Тибета при династии Мин)* / Под ред. Д. Тамура, Х. Сато. Киото, 1959.
- Родионов В.* Четырнадцатый Далай-лама и споры о национальных интересах Монголии // Буддизм и национализм во Внутренней Азии. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2021.
- Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. Ин-т востоковедения; Ин-т Дал. Востока. М.: Вост. лит., 2005.
- Цендина А.* ... и страна зовется Тибетом. М.: Вост. лит., 2006.
- Цыремпилов Н.* Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2013.
- Andreev, A. (2006) *Tibet v politike tsarskoi, sovetskoi i postsovetskoi Rossii* [Tibet in the policy of Tsarist, Soviet and Post-Soviet Russia]. St. Petersburg State University Press.
- Arjia Lobsang Tubden (2018) *Zhisn Arjia-rinpoche i secret zolotoi urny* [Life of Arjia Rinpoche and the Secret of the Golden Urn]. Ulan-Ude: Buryad-Mongol Nom.
- Beckwith, C. (1987) “The Tibetans in the Ordos and North China: Considerations on the Role of the Tibetan Empire in World History”, in C.I. Beckwith (ed.) *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, pp. 3–12. Bloomington: The Tibet Society.
- Bulag, U. (2010) *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China’s Mongolian Frontier*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Dalai Lama (1990) *Freedom in Exile*. New York: Harper.
- Dalai Lama VI (2007) *Pesni Shestogo Dalai Lami, zhizneopisanie Tsangianga Giatso, sostavlennoe iz stihotvornikh otrivkov* [Songs of the Six Dalai Lama, biography of Tsangyang Gyatso, translated from Tibetan]. Moscow: Otkritiy mir.
- Dreyfus, J. (2005) “Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet”, *Journal of the International Association of Tibetan Studies*: 1-21 [http://www.thlib.org/static/reprints/jiats/01/pdfs/dreyfusJIATS_01_2005.pdf, accessed on 05.09.2019].
- Elliott, M. (2001) *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Elverskog, J. (2006) “Two Buddhisms in Contemporary Mongolia”, *Contemporary Buddhism* 7(1): 29–46.
- Elverskog, J. (2006) *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Elverskog, J. (2011) “Wutai Shan, Qing Cosmopolitanism, and the Mongols”, *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6: 256–261.
- Garri, I. (2020) “Kult Avalokiteshvari i konkurirushiyesya nazonalizmi sino-tibetskogo prigranichya” [Avalokitesvara Cult and Competing Nationalisms of the Sino-Tibetan Borderland], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(1): 13–36.
- Goldstein, M. (1989) *A History of Modern Tibet, 1913–1951: The Demise of the Lamaist State*. Berkeley: University of California.
- Goldstein, M. (1997) *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press.
- Hobsbawm, E. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kichanov, Ye., Melnichenko, B. (2005) *Istoriia Tibeta s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [History of Tibet from the ancient times to nowadays]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Kim, H. (2018) *Renaissance Man From Amdo: The Life and Scholarship of the Eighteenth-Century Amdo Scholar Sum pa Mkhan po Ye shes dpal 'byor (1704–1788)*. PhD Dissertation. Cambridge: Harvard University.
- Kollmar-Paulenz, K. (2011) “Svet Dharmi protiv tumana t'mi. Tibetskoe vospriiatie mongolov i formirovanie novoi mongolskoi identichnosti v nachale XVII veka” [Light of Dharma against the fog of darkness. Tibetan perception of Mongols and the formation of the new Mongol identity at the beginning of the 17th century], *Tartaria Magna* 1: 86–103.
- Kuzmin, S. (2019) “Vassalitet na Zapade i Vostoke: problema otnoshenii imperii Qing s Mongoliei i Tibetom” [The problem of vassalage in the West and the East: relations of the Qing Empire with Mongolia and Tibet], *Vostok (Oriens)* 1: 39–54.
- Martinov, A. (1978) *Status Tibeta v XVII–XVIII vekakh* [Status of Tibet in the 17th–18th centuries]. Moscow: Glavnaia redaksiia vostochnoi literaturi izdatelstva “Nauka”.
- Regulations of the Republic of China Concerning Rule Over Tibet (1912–1949)*. Beijing: China Intercontinental Press.
- Rodionov V. (2021) “Chetirnadtsatii Dalai-lama i spory o natsionalnykh interesakh Mongolii” [Fourteenth Dalai Lama and dispute over the national interests of Mongolia], in *Buddizm i nazonalizm vo Vnutrennei Azii*, pp. 169–185. Ulan-Ude: Buryad-Mongol Nom.
- Rossia i Tibet: sbornik russkikh arhivnykh dokumentov, 1900–1914* [Russia and Tibet: a collection of the Russian archival documents, 1900–1914]. Moskva: Vostochnaya literatura.
- Ruegg, S. (2004) “Introductory remarks on the Spiritual and Temporal orders”, in Ch. Cüppers (ed.) *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) In Traditional Tibet*, pp. 9–13. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- Ruegg, S. (1991) “Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas. On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Political Concept”, in *Tibetan History and Language: Studies dedicated to Uray Geza on his Seventieth Birthday*, pp. 441–453. Vienna: ATBSC.
- Samuel, G. (1982) “Tibet as a Stateless Society and Some Islamic Parallels”, *Journal of Asian Studies* XLI (2): 215–229.
- Samuel, G. (1993) *Civilized shamans. Buddhism in Tibetan societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

- Schwieger, P. (2013) "History as Myth: On the Appropriation of the Past in Tibetan Culture: An Essay in Cultural Studies", in G. Tuttle, K. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 64–85. New York: Columbia University Press.
- Tsendina A. (2005) *...i strana zovetsia Tibetom [...and a country is called Tibet]*. Moskva: Vostochnaia literatura.
- Tshering Chonzom (2015) "The Dalai Lama's Reincarnation Debate: Unravelling Hype, Identifying Interests", *China Report* 51(3): 258–269.
- Tsyrempilov N. (2013) *Buddizm i imperiya. Buryatskaya buddiyskaya obshina v Rossii (XVIII — nach. XX v.)* [Buddhism and empire. Buryat Buddhist community in Russia (18th — beginning of the 20th century)]. Ulan-Ude: Buryad-Mongol Nom.
- Wylie, T. (1977) "The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37(1): 103–133.
- Yudru Tsomu (2014) *The Rise of Gönpö Namgyal in Kham: The Blind Warrior of Nyarong*. Lexington Books.

СТАНИСЛАВ ГОРОХОВ, РУСЛАН ДМИТРИЕВ

Католицизм в конфессиональном пространстве Большого Китая: территориальный аспект

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-63-83>

Stanislav Gorokhov, Ruslan Dmitriev

Catholicism in the Religious Landscape of Greater China: Spatial Aspect

Stanislav Gorokhov — Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). stgorokhov@yandex.ru

Ruslan Dmitriev — Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). dmitrievrv@yandex.ru

The article deals with the spatial development of Catholicism in China in the period before and after the country's independence and up to the present time. The authors focus upon the administrative and territorial structure of the Catholic Church within mainland China, as well as Taiwan, Macau and Hong Kong. Based on the analysis of statistical sources, documents of the Holy See and the Government of China, bilateral treaties and media sources, we reveal a high degree of inertia of the spatial presence of Catholicism and its structure. There are five core regions in terms of numbers and density of the Catholic population and the concentration of religious objects; and the periphery, where the Catholic presence is much weaker. The authors conclude that the main problem facing the Catholic Church in China today is to gain the unity of its Chinese and Vatican "branches", which can be achieved only through reconciliation between the Holy See and the Chinese government. Vatican diplomacy showed its centuries-old experience in resolving such disputes and reached, in 2018, a typically "medieval" compromise with the communist leadership,

Статья опубликована в рамках проекта «Посткризисное мироустройство: вызовы и технологии, конкуренция и сотрудничество» по гранту Министерства науки и высшего образования РФ на проведение крупных научных проектов по приоритетным направлениям научно-технологического развития (Соглашение № 075-15-2020-783).

based upon the “double loyalty” of Chinese Catholics to their country and the Holy See. However, the question remains to what extent this agreement will be able to ensure the dynamic growth and further rooting of Catholicism in China in the 21st century.

Keywords: Catholicism, growth poles, spatial expansion, China, Holy See, state-confessional relations.

ПЕРВАЯ половина XX века — период окончательного формирования пространства католицизма в Китае. В 1922 году Святому престолу удалось установить официальные отношения с гоминьдановским правительством, при котором он был представлен апостольским делегатом: в результате Франция утратила права патроната над католической общиной страны, перешедшего непосредственно к Ватикану. Одновременно Ватикан сумел сохранить контакты и с Японией, назначив в 1934 году своего представителя в созданном на территории Китая японцами марионеточном государстве Маньчжоу-го, что позволило ему защитить интересы католицизма в провинциях Северного и Западного Китая¹.

В результате успешной деятельности ватиканской дипломатии в 1920–1930-е годы в Китае были созданы 65 апостольских викариатов, увеличивалось число местных священнослужителей и миссионеров, свобода деятельности которых в стране ограничивалась мало². К началу 1940-х годов постепенно происходит окончательное укрепление католицизма на китайской земле, подтверждением чему становится установление дипломатических связей на высшем уровне между Китаем и Ватиканом в 1943 году, а в 1946 году, наконец, заканчивается формирование полноценной административно-территориальной структуры Римско-католической церкви в стране.

Китай перестал быть «миссионерской территорией», и началась активная китаизация католицизма: вместо разрозненных апостольских викариатов в стране было создано 20 церковных провинций — митрополий во главе с архиепископами, в состав

1. Юань Ц. Религиозно-политические отношения между КНР и Ватиканом — Святым престолом (1949–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2019.
2. Yan, K. (2004) *Catholic Church in China*. Beijing: China Intercontinental Press.

которых входили епархии, которых насчитывалось 77. Таким образом территориальная структура Римско-католической церкви в Китае была приведена в соответствие с административно-территориальным устройством страны: центрами митрополий стали столицы провинций, епархий — их крупнейшие города; в тех районах страны, где последователей католицизма было немного, а церковная инфраструктура не развита, сохранились апостольские викарлаты. По количеству католических епархий и численности адептов католицизма страна стала лидером в Азии³, а развитая территориальная сеть епархий была призвана способствовать распространению католицизма среди китайцев.

Структуризация пространства католицизма во второй половине XX века

В 1949 году в Китае католицизм исповедовали 3260 тысяч человек, еще 198 850 катехуменов готовились принять крещение, то есть за столетие 1846–1949 численность католической паствы возросла более чем в 11 раз, она составляла более 0,6% населения. В стране насчитывалось 143 церковно-административных единицы юрисдикции (20 митрополий-архиепархий, 90 епархий, 33 апостольских префектуры), католический клир состоял из 2542 китайских священников, к которым вскоре могли присоединиться 803 учащиеся семинарий, а также 3046 иностранных миссионеров; китайское подданство имели 663 монаха и 4717 монахинь, иностранное — соответственно 414 и 2037⁴. Таким образом, можно сказать, что китаизация католицизма шла полным ходом и роль миссионерских кадров в церкви снижалась; китайские священники составляли около 45% клира, в ближайшем будущем должны были образовать уже его большинство — 53%, а среди монашествующих местные уроженцы уже доминировали. Однако основной проблемой по-прежнему оставался дефицит местных руководящих кадров: лишь 25% епископов в 1949 году (главы

3. Дмитриев Р.В., Горохов С.А. Геостратегическое соперничество негосударственных акторов в Африке: Римско-католическая церковь в борьбе за «континент надежды» // Ученые записки Института Африки РАН. 2019. № 4. С. 70–81.

4. Barrett, D. B., Kurian, G. T., Johnson, T. M. (2001) *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. 2nd ed. Vol. 1. New York: Oxford University Press. 1949 год — официальная дата образования Китайской Народной Республики (КНР) — последний, по состоянию на который мы имеем статистическую информацию о китайском католицизме из официальных церковных источников.

35 церковно-административных юрисдикций) имели китайское гражданство, а среди 20 архиепископов уроженцами Китая были лишь 3. К сожалению, в дальнейшем, после прихода к власти в стране коммунистов именно зависимость от иностранных епископов стала «ахиллесовой пятой» китайского католицизма.

Католицизм в Китае к 1949 году претерпел лишь незначительные пространственные сдвиги⁵. Северный Китай оставался главным ядром пространства Католической церкви, хотя его роль в нем несколько снизилась. В регионе концентрировались около 45% католиков страны, и функционировали 53 церковно-административных единицы. Только в состав крупнейшей по численности верующих в стране Пекинской митрополии входило 13 епархий. В провинции Хэбэй с городами Пекин и Тяньцзинь было сосредоточено 25% adeptов католицизма (около 600 тыс. человек), а их доля в населении увеличилась до 3,5% (в самом Пекине насчитывалось 216 тыс. католиков, или 12,5% его населения)⁶.

Восточный Китай сохранил свою долю в пространстве католицизма: здесь в 1949 году было сосредоточено 20% его adeptов — больше всего, по-прежнему, в провинции Цзянсу (более 200 тыс. человек), занимавшей второе место в стране по данному показателю. Однако доля католиков в населении региона не превышала 0,7%. Южный Китай также не нарастил свой вес в пространстве католицизма: католики региона составляли 8% католического населения страны, а их доля в населении была даже ниже, чем в среднем по стране. Крупнейшие по численности католические общины в регионе находились в провинциях Гуандун и Фуцзянь. Центральный и особенно Западный Китай, наоборот, смогли повысить свое значение в пространстве католицизма — здесь было сосредоточено 11 и 16% китайских католиков соответственно. Многочисленными католическими общинами отличались провинции Хубэй и Сычуань. Рост доли Западного Китая в католическом населении страны во многом объяснялся успешной миссионерской деятельностью монашеских орденов среди неханьских народов Сычуани и Юньнани.

5. Горохов С.А. Христианство в эпоху глобализации: основные тенденции пространственного развития // Известия Российской академии наук. Серия географическая. 2016. № 6. С. 26–34.

6. *Annuario Pontificio per l'anno 2018*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018; Asian Historical Statistics Project. Discussion Papers: D 97-9 [https://www.ier.hit-u.ac.jp/COE/Japanese/discussionpapers/DP97.9/97_9.html, accessed 20.12.2020].

Таким образом, во второй четверти XX века пространство католицизма характеризовалось устойчивостью, а доля католиков в населении страны постепенно росла. Однако с 1949 года закончилась длившаяся около столетия эпоха относительно свободного функционирования Римско-католической церкви в Китае, и начался период сложного сосуществования католицизма с коммунистическими властями страны.

Под контролем нового правительства Китая в стране началась политика тотальной атеизации, со стороны государства жесткой регламентации подвергалась любая деятельность религиозных организаций, любые проявления религиозности полностью контролировались. При этом антирелигиозная кампания проходила под лозунгом освобождения от засилья иностранных миссионеров, которые именовались новой властью «империалистическими шпионами». Политика свободы вероисповедания, право на которое закреплялось в Конституции страны, увязывалась коммунистическими властями с разрывом организационных связей с зарубежными религиозными центрами. Были сформулированы принципы «тройной самостоятельности», в соответствии с которыми христианским церквям следовало строить свою дальнейшую деятельность в КНР: «самоуправление», «самообеспечение» и «самостоятельное ведение проповеди»⁷.

Для китайских католиков новая религиозная политика государства означала разрыв отношений со Святым престолом, что было невозможно, исходя из догматов католицизма, согласно которым именно Папа Римский — первый и главный субъект верховной власти в Римско-католической церкви, который обладает исключительным правом назначать или утверждать избранных епископов в любой стране⁸. Чтобы подавить сопротивление католической общины, власти провели широкомасштабную кампанию репрессий против несогласных с действиями властей, в различных провинциях Китая прошли массовые аресты священников и мирян-католиков, закрывались католические учебные заведения, национализировалось церковное имущество, из страны высылались иностранные священнослужители, было

7. Сюн Цзыцзянь. Организационная структура и деятельность «Китайской патристической католической церкви» и «Китайского католического синода» // Китайский благовестник. 1999. № 2 [<http://www.chinese.orthodoxy.ru/old/russian/kb2/Modern1.htm>, доступ от 17.11.2020].

8. Каноническое право о Народе Божием и о браке / Сост. И. Юркович. М.: Истина и Жизнь, 2000.

закрыто дипломатическое представительство Святого престола. К 1957 году из 5497 иностранных миссионеров, находившихся в Китае в 1949 году, остались лишь 23 человека⁹, а из 144 действовавших в КНР католических юрисдикций 120 оказались без ординариев¹⁰. В 1957 году под эгидой правительства была организована Китайская католическая патриотическая ассоциация (ККПА), основной целью которой было преданное служение делу социалистического строительства, а любые контакты новой католической организации со Святым Престолом исключались¹¹. Таким образом, новые коммунистические власти не стали запрещать в Китае католицизм, он сохранил в стране официальный статус одной из «пяти больших религий» наряду с буддизмом, даосизмом, исламом и протестантизмом, но оказался под полным контролем коммунистических властей¹².

Под давлением властей ККПА стала самостоятельно, без благословения Папы Римского, избирать и рукополагать епископов в вакантные епархии: всего в 1957–1962 годах было поставлено более 50 епископов¹³. Данная практика было подвергнута резкому осуждению в документах Святого престола¹⁴, что китайское руководство расценило как грубое вмешательство во внутренние дела страны. В результате в китайском католицизме произошел раскол, и часть верующих и духовенства, не согласная с разрывом с Римом, сплотилась, образовав «катакомбную» католическую церковь, находящуюся в прямом подчинении у Ватикана и неподконтрольную властям КНР.

В годы «культурной революции» в Китае на католиков обрушилась новая волна репрессий. Большинство католических храмов было закрыто или разрушено, часть переоборудована под светские нужды; священнослужители и монахи подвергались заключению и ссылались. Религиозная деятельность в Китае фак-

9. Католическая энциклопедия. Т. 2. И – Л. М.: Издательство Францисканцев, 2005.

10. Дацьшен В. Г. Христианство в Китае: история и современность. М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. С. 179.

11. Сюн Цзыцзянь. Организационная структура и деятельность «Китайской патриотической католической церкви» и «Китайского католического синода».

12. Афонина Л. А. Феномен религиозных объединений в КНР // Азиатско-Тихоокеанский регион: экономика, политика, право. 2016. № 4. С. 103–118.

13. Дацьшен В. Г. Христианство в Китае: история и современность. С. 179.

14. “Ad Apostolorum Principis”: Encyclical of Pope Pius XII on Communism and the Church in China [http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061958_ad-apostolorum-principis.html, accessed on 12.12.2020].

тически была запрещена, Католическая церковь вынуждена была уйти в подполье, верующих принуждали отрекаться от религии: в результате в 1970 году, по оценочным данным, численность католиков сократилась до 383 тысяч человек (менее 0,1% населения страны)¹⁵.

Если для Католической церкви в материковом Китае вторая половина XX века были временем лишений и жертв, то для католицизма на Тайване, наоборот, этот период был ключевым для укоренения на острове. На Тайвань, где сохраняло свою власть изгнанное из материкового Китая правительство Гоминьдана, бежало много католиков — как священнослужителей, так и мирян из Китая. В 1952 году на острове была организована католическая митрополия с резиденцией в Тайбэе, в состав которой вошли шесть новообразованных епархий; в главный город Тайваня также был перенесен из Пекина Католический университет Фужэнь. Первым главой Католической церкви на острове стал покинувший коммунистический Китай кардинал Фома Тянь Гэнсинь. К тому же обострение отношений между КНР и Ватиканом в 1951 году привело к тому, что дипломатическое представительство Святого престола было перемещено из Нанкина в Тайбэй. Свободно функционировала также католическая церковь на территориях, оставшихся во владениях Португалии и Великобритании — епархии Макао и Гонконг.

После «культурной революции» и с началом экономических реформ в Китае началось постепенное восстановление нормальной деятельности церковных структур, обусловившее возрождение католицизма в стране. Этот процесс затронул как католиков-«патриотов» из ККПА, так и «катакомбную» католическую церковь, многие лидеры которой были выпущены на свободу из заключения, и у них появилась возможность, пусть и полулегально, продолжать свою религиозную деятельность. В стране восстанавливались старые церковные структуры, вновь открывались храмы и духовные учебные заведения, росло число католиков, достигшее к 2000 году 5 миллионов человек (около 0,5% населения)¹⁶.

Начались попытки нормализации отношений между КНР и Ватиканом, что давало надежду на преодоление раскола в ки-

15. Barrett, D. B., Kurian, G. T., Johnson, T. M. *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, p. 191.

16. Ibid.

тайском католицизме. Наиболее болезненными вопросами в отношениях между китайскими властями и Святым Престолом оставались споры по поводу назначения епископов и проблема переноса дипломатического представительства Ватикана из Тайбэя в Пекин¹⁷. Правительство Китая по-прежнему не признавало полномочий епископов, посвященных с санкции Святого престола в «катакомбной» церкви, в то же время Ватикан отказывался считать правомочными тех епископов ККПА, которые приняли сан без благословления папы. В 2011 году два епископа-«патриота» были отлучены Святым престолом, что вызвало очень жесткую реакцию властей Китая¹⁸. Не улучшила отношения КНР и Ватикана затронувшая и католиков массовая антихристианская кампания, в результате которой были демонтированы сотни крестов и храмов, которые якобы были возведены без разрешения властей¹⁹.

Не удавалось достичь прогресса и в тайваньской проблеме: китайское правительство тормозило процесс установления дипломатических отношений с Ватиканом, а Святой престол не торопился с отъездом своего представителя из Тайбэя. Тем не менее переговорный процесс между КНР и Ватиканом все же не был остановлен, Римская курия нуждалась в нормализации отношений со страной, где проживали миллионы католиков, а правительству Китая было важно использовать авторитет Папы для усиления контроля над верующими.

Существенного прогресса в переговорном процессе удалось достичь новому Папе Франциску, который оказался в большей мере готовым к компромиссам с властями КНР, чем его предшественники. В 2018 году между Ватиканом и Китаем было достигнуто соглашение, согласно которому Святой Престол признал восемь епископов «патриотической» католической церкви Китая, которые были ранее назначены без его утверждения. По соглашению, власти КНР смогли отстоять свое право назначать епископов, а Ватикан получил право отклонять их кандидатуры, но с условием обосновывать свое решение. Таким образом, открывалась возможность легитимного для обеих договаривающихся сторон

17. В настоящее время Ватикан является единственным европейским государством, имеющим дипломатические отношения с Тайванем.

18. Chu, S. (ed.) (2014) *Catholicism in China, 1900 — Present: the Development of the Chinese Church*. New York: Palgrave Macmillan.

19. Матюгин М. Власти Китая снесли 2 католических храма // Православие.Ru. 17.01.2018 [<https://pravoslavie.ru/109957.html>, доступ от 05.01.2021].

назначения епископов, что очень важно в ситуации, когда около 40% католических епархий материковой части Китая таковых не имели²⁰. За последовавшие два года после соглашения Пекин официально признал трех лояльных Ватикану епископов и еще шесть были назначены ККПА с согласия Папы. Несмотря на то, что часть католических иерархов обвиняла Ватикан в капитуляции перед властями КНР и игнорировании интересов «катакомбной» католической церкви Китая, в Римской курии считают, что договоренности, срок которых истек в 2020 году, должны быть пролонгированы²¹ — что и было сделано.

Новый век — новые вызовы: восстановление территориальной структуры и преодоление инерционности

Несмотря на явное присутствие католической общины в конфессиональном пространстве современного Китая, имеются значительные проблемы в оценке ее численности, которая колеблется в весьма широких пределах — от 0,3 до почти 1,5% населения страны. При анализе данных по количеству адептов католицизма в Китае следует учитывать, что данная тема чувствительна для властей, которые считают, что рост их численности может быть косвенным свидетельством слабости официальной коммунистической идеологии КНР, — в связи с этим официальные инстанции стараются занизить численность католиков в стране. С другой стороны, нельзя полностью доверять и данным международных христианских организаций, которые заинтересованы в преувеличении успехов своей миссионерской деятельности. Что касается социологических опросов, то и они не могут быть полностью надежны, так как многие католики, особенно прихожане «катакомбной» церкви, часто просто отказываются участвовать в опро-

20. Китай и Ватикан подписали временное соглашение о назначении епископов // ТАСС. 22.09.2018 [<https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/5593459>, доступ от 07.10.2020].

21. Аникина А. Ватикан твердо взял курс на Пекин // Независимая газета. 06.10.2020 [https://www.ng.ru/problems/2020-10-06/9_495_vatican.html, доступ от 14.10.2020]; Китай и Ватикан пролонгировали соглашение о католических епископах в КНР // ИА REGNUM. 22.10.2020 [<https://regnum.ru/news/society/3096882.html>, доступ от 30.10.2020].

сах, опасаясь, что публичное признание религиозности может повлечь ущемление их прав со стороны властей²².

Согласно данным официальной китайской религиозной статистики, которые приводят Китайская академия общественных наук и Государственное управление КНР по делам религий (ГУДР) и которые можно рассматривать как минимальные (поскольку они учитывают только постоянных прихожан старше 18 лет), численность католиков в стране составляла 5,7 миллиона человек; ККПА насчитала около 6 млн своих прихожан²³. Однако независимые источники оценивают католическое присутствие в стране в значительно больших масштабах. Так, гонконгский исследовательский центр Святого Духа (*Holy Spirit Study Centre*) приводит цифру 10,5 миллионов человек²⁴, Центр изучения мирового христианства Эдинбургского университета (Великобритания) — 15,2 миллиона²⁵; к нему близки оценки глобальных комплексных исследований — 14,2 миллиона (*The Association of Religion Data Archives*²⁶) и 20 миллионов (*Asia Harvest*), почти 60% которых приходится на «катакомбную» церковь²⁷. Именно данные миссионерской организации *Asia Harvest*, которые базируются на результатах анализа оценок посещаемости церквей, количества распространенных в Китае Библий, социологических опросов прихожан, интервью с лидерами христианских общин и пр., для нас особенно ценны. Это — единственный источник, приводящий статистические данные по католическому населению административных единиц страны на 2020 год, что особенно важно для понимания особенностей распространения католицизма

22. Горохов С. А. Христианство в современном Китае // Азия и Африка сегодня. 2014. № 12. С. 42–46.

23. Lam, A. (2010) “A Review of the Development of Christianity in China from the Latest Edition of Blue Book of Religions”, *Tripod* 30(159): 54–62; Полный текст Белой книги «Политика и практика обеспечения свободы вероисповедания в Китае» // СИНЬХУА Новости. 25.05.2018 [http://russian.news.cn/2018-05/25/c_137206040.htm, доступ от 21.01.2021]; Wenzel-Teuber, K., Hess-Friemann I. (2018) “Statistics on Religions and Churches in the People’s Republic of China — Update for the Year 2017”, *Religions & Christianity in Today’s China* VIII(2): 26–51.

24. Ibid.

25. Johnson, T. M., Ross, K. R. (eds) (2009) *Atlas of Global Christianity. 1910–2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

26. Brown, D., James, P. (2019) *Religious Characteristics of States Dataset Project — Demographics v. 2.0 (RCS-Dem 2.0)* [<https://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/RCSDEM2.asp>, accessed on 10.11.2020].

27. Asia Harvest: the Church in China [<https://asiaharvest.org/wp-content/china-resources/tables/china.html>, accessed 22.01.2021].

в Китае. Важным источником для анализа конфессионального пространства страны стала экономическая перепись, проведенная в КНР в 2004 году, которая дает информацию о распространенности зарегистрированных католических объектов — церквей, часовен, монастырей и пр.²⁸

Такой широкий разброс данных о численности католиков связан с тем, что до настоящего времени в Китае не существует единой статистической базы по численности как католического, так и вообще религиозного населения, а в вопроснике переписи отсутствует вопрос о вероисповедании. К сожалению, собственно церковная статистика предоставляет лишь отрывочные данные по епархиям, из которых невозможно точно судить о количестве прихожан, числе приходов, численности монашествующих и пр.

Как указано выше, в Китае параллельно существуют две католические структуры — официальная «патриотическая» (ККПА), находящаяся под контролем властей, и «катакомбная», оставшаяся верной Святому престолу; однако на деле четкого разграничения между ними нет. Согласно официальным папским документам, Католическая церковь Большого Китая состоит из 152 административно-территориальных единиц, объединенных в 21 церковную провинцию (митрополию-архиепархию), и епархии Макао, находящейся непосредственно в ведении Святого престола. На материковый Китай приходится 20 митрополий-архиепархий, 94 епархии, 29 апостольских префектур и 1 апостольская администратура (всего — 144 институции); на Тайвань — 1 митрополия и 6 епархий, и по 1 — на Гонконг и Макао²⁹. В 2018 году была создана новая епархия Чэндэ, что стало первым официально признанным Святым престолом изменением в структуре Католической церкви КНР с 1949 года.

В юрисдикции ККПА на территории материкового Китая существуют 104 епархии, границы которых отличаются от утвержденных Святым престолом еще в 1951 году — в большей степени они соответствуют современному административному делению КНР. Многие епархии были объединены или ликвидированы, другие, наоборот, появились. К тому же все «патриотические» епархии

28. Yang, F. (2018) *Atlas of Religion in China: Social and Geographical Contexts*. Leiden; Boston: Brill.

29. *Annuario Pontificio per l'anno 2019*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

имеют равный иерархический статус, в рамках ККПА существуют митрополии.

Тем не менее границы католических юрисдикций обеих католических структур страны все же часто пересекаются, иногда в одной епархии действуют два конкурирующих епископа, однако все чаще, в особенности после соглашения 2018 года, один епископ признается и в ККПА, и прихожанами «катакомбной» церкви³⁰. В 2017 году католический клир материкового Китая состоял из 101 епископа, из которых 24 были выведены за штат; число священнослужителей оценивалось в 3870 (еще около 800 семинаристов готовились принять сан), монахинь — 4570, большая часть клира приходилась на официальную церковь. Большой Китай имеет двух представителей в коллегии кардиналов, оба они — из Гонконга. В стране насчитывается около 6 тыс. церквей, часовен и прочих мест для отправления католического культа, ежегодно в КНР проходят крещение около 100 тысяч человек³¹.

В целом можно сказать, что католицизм до настоящего времени не смог оправиться от того разгрома, которому он был подвергнут коммунистическими властями. Несмотря на рост паствы, численность священников составляет менее 70% от их количества в 1949 году, примерно в той же пропорции уменьшилось количество монахинь, а также культовых мест. Таким образом, проблема нехватки не только епископов, но и кадров духовенства всех уровней стоит в современном китайском католицизме очень остро. Несмотря на наличие в Китае двух католических структур, единство католической общины страны, основанное на общности догматов, культа и исторического прошлого, никогда не ставилось под сомнение ни Святым престолом и церковными лидерами, ни правительством страны, ни самими верующими.

Несмотря на гонения, которые обрушились на Католическую церковь в последние семь десятилетий, она не исчезла и смогла продолжить свое развитие даже в отрыве от Святого престола. В результате католицизм нельзя более называть в Китае иностранной религией, все его последователи — от высших иерархов до простых прихожан — являются гражданами страны, а доля католиков в населении Китая выросла с середины прошлого века

30. Yang, F. *Atlas of Religion in China: Social and Geographical Contexts*.

31. Wenzel-Teuber, K., Hess-Friemann I. "Statistics on Religions and Churches in the People's Republic of China — Update for the Year 2017".

в 3 раза и составляет уже 1,4%³², в абсолютном же отношении их численность увеличилась более чем в 6 раз (табл. 1).

Таблица 1. География католицизма в Китае (2020)³³

Регионы / важнейшие провинции ³⁴	Численность католиков — «патриотов» (ККПА), тыс. чел.	Численность католиков — сторонников «катакомбной» церкви, тыс. чел.	Общая численность католиков, тыс. чел.	Доля католиков в населении региона / провинции, %
Северный	2771,2	3930,1	6701,3	1,5
- Хэбэй	954,0	1459,5	2413,5	3,1
- Шаньси	384,0	512,2	896,2	2,3
- Шаньдун	280,7	561,4	842,1	0,8
- Внутренняя Монголия	351,0	462,4	813,4	3,1
- Шэньси	309,4	347,1	656,5	1,7
Восточный	2431,1	3804,9	6236,0	2,2
- Чжэцзян	944,8	1905,7	2850,5	4,5
- Шанхай	441,0	529,2	970,2	3,3
- Аньхой	355,9	551,5	907,4	1,5
- Цзянсу	405,2	477,4	882,6	1,0
- Цзянси	284,2	341,1	625,3	1,3
Центральный	698,4	922,1	1620,5	0,7
- Хэнань	332,7	465,8	798,5	0,8
Южный	1188,2	1431,8	2620,0	1,2
- Фуцзянь	642,2	739,0	1381,2	3,5
- Гуандун	437,4	481,2	918,6	0,7
Западный	1185,9	1653,7	2839,6	1,1
- Сычуань	455,1	581,4	1036,5	1,3
- Юньнань	277,4	360,6	638,0	1,3
КИТАЙ	8275,3	11742,7	20018,0	1,4

32. Однако если основываться на минимальных оценках, то получается, что на протяжении последнего столетия доля католиков в населении страны оставалась неизменной — около 0,4%.

33. Источник: Asia Harvest: the Church in China.

34. В таблицу помещены административные единицы КНР с численностью католиков более 0,5 миллиона человек.

Католицизм в материковом Китае остается наименее распространенной по численности приверженцев конфессией в так называемой «большой пятерке» религий (буддизм, католицизм, даосизм, ислам, протестантизм). Антирелигиозная политика ударила по Католической церкви больше всего вследствие ее иерархической структуры, зависимости от иностранных кадров и Ватикана; католиков было легче контролировать государству через их епископов, и даже создание параллельной «катакомбной» католической структуры не изменило положения вещей.

В этом смысле у протестантских церквей было преимущество: для внутреннего устройства протестантизма характерна сетевая структура: его направления не находятся в непосредственной зависимости от зарубежных центров, что серьезно затрудняет контроль государства над религиозными организациями; к тому же в своей деятельности протестантские церкви традиционно большее внимание уделяют не ритуалам, а социальному служению и проповеди. В результате протестантизм стал в Китае лидирующим направлением христианства, своеобразным «старшим партнером» для католиков, к которому принадлежат — по разным данным — от 78 до 85% христиан страны³⁵,³⁶. А ведь в 1949 году структура христианского населения Китая была «зеркальной», и в ней доминировали католики; символично, что сегодня в КНР сам термин «христианство» официально закреплен именно за протестантизмом. О несопоставимости по масштабу миссионерских успехов в Китае двух этих направлений христианства свидетельствует тот факт, что из примерно 4 млн человек, которые, по данным Центра изучения мирового христианства Эдинбургского университета, ежегодно принимают крещение в Китае³⁷, на католиков приходится лишь около 100 тысяч, то есть примерно 2,5%³⁸. А такой миссионерский результат явно недостаточен для поддержания роста католической общины страны.

Пространство католицизма материкового Китая к концу второго десятилетия XXI века отличается достаточно высокой сте-

35. Asia Harvest: the Church in China.

36. Wenzel-Teuber, K., Hess-Friemann I. "Statistics on Religions and Churches in the People's Republic of China — Update for the Year 2017".

37. Johnson, T. M., Ross, K. R. (eds) (2009) *Atlas of Global Christianity. 1910–2010*.

38. Wenzel-Teuber, K., Hess-Friemann I. "Statistics on Religions and Churches in the People's Republic of China — Update for the Year 2017".

пенью инерционности; структурно в нем по-прежнему можно выделить пять ядер³⁹, характеризующихся наибольшей численностью и плотностью католического населения, концентрацией культовых объектов, а также периферию, где католическое присутствие ощущается гораздо слабее. В годы, последовавшие за образованием КНР, с католицизмом в Китае произошли значимые пространственные преобразования — прежде всего они касаются изменения пропорций в католическом населении между регионами страны.

По численности католиков в стране по-прежнему первое место занимает *Северный Китай*: в 2020 году в регионе проживала треть католической паствы (33,5%). Таким образом, тренд на падение роли этого региона в пространстве католицизма, наметившийся еще в середине XX в., продолжается до настоящего времени (таблица 1). Наибольшее количество адептов католицизма приходится в Северном Китае на провинцию Хэбэй — почти 2,5 миллиона, которая с прилегающими к ней районами Внутренней Монголии, провинциями Шаньдун, Шаньси и Шэнси образует *северное историческое ядро католицизма* в Китае: здесь расположено 5 митрополий и 36 епархий Католической церкви, проживает около четверти католиков страны, их доля в населении региона (около 3%) почти в два раза выше средней по стране. Главный город региона — Пекин — был первым местом в Китае, которое посетили римско-католические миссионеры; ныне он не только центр старейшей и одной из крупнейших архиепархий-митрополий страны, здесь расположена штаб-квартира ККПА, главная католическая семинария Китая. Тем не менее в самом Пекине численность католиков составляет менее 150 тысяч человек, а их доля в его населении — всего 0,6%. Одна из причин этого — активная антирелигиозная политика городского руководства, особенно жестко проводимая в столице, на виду у лидеров страны.

Благодаря той исторической роли, которую сыграли провинции Севера в распространении католицизма в Китае, они характеризуются максимальной высокой для страны концентрацией католических культовых центров: в Хэбэе они составляют 43% от всех религиозных объектов провинции, в Шаньси — 25%,

39. Горохов С.А., Дмитриев Р.В., Захаров И.А. Китай в глобальном геопространстве современного христианства // На пути к Китайскому миру / Под ред. Н.А. Случки. М.: Издательство Московского университета, 2018. С. 311–319.

Шэньси — 22%, Внутренней Монголии — 17%⁴⁰. На Северный Китай также приходится около половины всех крещений, официально проводимых Католической церковью в стране, что скорее всего объясняется именно большой численностью зарегистрированных здесь католических объектов, а не активностью местных миссионеров.

Восточный Китай в настоящее время лишь немного уступает по численности католиков Северу страны: ныне здесь их концентрируется почти треть (31,1%), регион занимает первое место по доле приверженцев католицизма в населении. В настоящее время именно Шанхай стал крупнейшим католическим городом Китая, обогнав Пекин по численности католической паствы в 6,5 раз, а базилика Девы Марии (Шэшань) в Шанхае ныне — крупнейший в Китае центр католического паломничества; город также сохраняет высокую плотность католических культовых объектов, они составляют 26% всех его религиозных объектов. Провинция Чжэцзян стала лидером в Китае по количеству адептов католицизма (2,85 млн) и их доли в населении (4,5%). Поэтому сформировавшееся здесь еще в начале XX в. *восточное ядро пространства католицизма*, охватывающее устье Янцзы с Шанхаем и прилегающими территориями провинций Чжэцзян, Цзянсу и Аньхой, ныне можно считать главным в стране. Причиной все большей концентрации католиков в провинциях Восточного региона Китая является, на наш взгляд, то, что это наиболее развитая в экономическом плане и открытая для процессов культурной глобализации территория страны, и население здесь готово к восприятию проповеди христианства. Именно поэтому провинции Восточного Китая отличаются самой высокой в стране долей христиан в населении: в Чжэцзяне она составляет более 21%, подавляющее большинство из них — протестанты, католикам более комфортно сосуществовать с ними, чем, например, с буддистами или мусульманами. Доля только официально зарегистрированных христианских культовых объектов в провинции составляет более 36% (католических — около 3,5%)⁴¹, кроме них существует еще и немало полуполюгальных христианских центров. Христианизация Восточного Китая становится все заметнее, что вызывает серьезное недовольство властей, принявшее форму кампании

40. Yang, F. *Atlas of Religion in China: Social and Geographical Contexts*.

41. Ibid.

по сносу церквей и крестов, в наибольшей степени затронувшей именно Чжэцзян⁴².

Южный Китай также сумел нарастить свою долю в пространстве католицизма, причем темпы этого роста оказались даже выше, чем в Восточном. В регионе сосредоточено более 13% его адептов, и это больше почти на 40%, чем в 1949 году, причем этот рост произошел именно в годы народной власти — прежде всего в период с конца 1980-х годов. Однако изменилась конфигурация этого южного ядра: если раньше оно захватывало провинцию Гуандун с дельтой Чжуцзян — один из старейших районов деятельности католических миссионеров, то теперь оно сместилось в Фуцзянь, где концентрируются почти 1,4 миллиона католиков, или более 50% их числа в регионе. По плотности католического населения Фуцзянь в стране находится на втором месте, уступая лишь провинции Чжэцзян. Причина успехов католической миссии в Фуцзяни, на наш взгляд, та же, что и на Востоке страны: экономические реформы и сопутствующая им культурная глобализация сделали популярным в провинции христианство — прежде всего протестантизм. Однако католическим миссионерам Фуцзяни соперничество за паству с протестантами пошло на пользу: они переняли многие методы своих «коллег» и наладили совместную, более успешную стратегию по отстаиванию своих прав в диалоге с властями.

Центральный Китай, наоборот, существенно сдал свои позиции в пространстве католицизма: его доля в католическом населении сократилась с 11% в середине XX века до 8%, а доля католиков в его населении ниже среднего по стране значения в два раза. Тем не менее в размещении адептов католицизма в самом регионе произошли существенные сдвиги. Лидировавшая на протяжении большей части прошлого века по численности католической паствы провинция Хубэй отошла на второй план, а ее место заняла Хэнань, лидирующая в стране по численности христианского населения, более 95% которого составляют протестанты. Таким образом, здесь снова свою положительную роль играет взаимодействие адептов двух крупнейших направлений христианства.

К числу уменьшивших свое значение в пространстве католицизма относится и *Западный Китай*, хотя это снижение зна-

42. «Уничтожение Католической церкви в Китае продолжается, считает кардинал из Гонконга». NEWSRU.com. 30.01.2014 [<https://www.newsru.com/religy/30jan2014/kardinal.html>], доступ от 25.01.2021].

чительно ниже, чем у Центрального. На регион приходится более 14% католиков страны, составляющих здесь немногим более 1% населения, однако их доля в провинциях Сычуань и Юньнань примерно равна среднему показателю по стране, а в Чунцине даже ее превышает. По численности католического населения в регионе традиционно лидирует Сычуань, на которую вместе с городом Чунцином, который исторически принадлежит к этой провинции, приходится более половины (1,5 млн) от их общего числа в регионе, именно на эти территории приходится *западное ядро пространства католицизма*. Миссионерство среди динамично растущих неханьских народов региона, начавшееся еще столетие назад, привело к включению в него южных районов Сычуани и Юньнани. Тем не менее именно на Западе Китая до настоящего времени существуют территории, на которых фактически не чувствуется католическое присутствие — прежде всего, это Тибет, южные районы Цинхая и юго-западный Синьцзян.

Католицизм на Тайване, несмотря на свое достаточно свободное развитие на протяжении всего времени после Второй мировой войны, достиг очень скромных успехов: лишь 1,5–2,0% населения острова (около 250 тысяч человек) исповедуют католицизм. Наиболее высока численность католической паствы (около 10% населения) на востоке острова в уезде Хуалянь и на северо-западе в уезде Синьчжу⁴³. В Гонконге католики составляют более 5% населения (около 380 тысяч), юридически епархия города входит в провинцию с центром в Гуанчжоу, однако фактически она никак с ней не связана⁴⁴. Епархия Макао имеет статус изъятой, то есть подчиняется непосредственно Святому Престолу, численность ее прихожан составляет около 18 тысяч человек (4% населения)⁴⁵.

Заключение

Католическая церковь за свою многовековую историю в Китае несколько раз предпринимала попытки закрепиться в его конфессиональном пространстве, однако каждый раз смена политического курса страны приводила к фактически полному исчезновению всех ее следов на китайской земле. Успех пришел

43. *Annuario Pontificio per l'anno 2019*.

44. Смирнов Д. А., Степанова Е. Н. Христианская община на Тайване и в Большом Китае на современном этапе // Проблемы Дальнего Востока. 2021. № 1. С. 147–156.

45. Ibid.

к католикам лишь в начале XX века, когда в результате долгого процесса инкультурации — приспособления католицизма к китайской специфике — сформировалась структура его пространства, институционально закреплённая со стороны Святого престола созданием сети католических епархий. Однако с 1949 года Римско-католическая церковь вступила в новый период гонений со стороны властей страны, они раскололи общину; но католицизм Китая не исчез и за прошедшие годы он стал подлинно китайской религией — наравне с буддизмом, даосизмом, протестантизмом и исламом. Главная проблема, стоящая сегодня перед церковью в Китае, заключается в обретении ею единства, достичь которого можно лишь через примирение Святого престола и государства. Интересно, что суть противоречий между властями КНР и Папой Римским о праве назначения епископов почти полностью копирует знаменитую «борьбу за инвеституру» между римским понтификом и императором Священной Римской империи, потрясшую Европу в XI–XII веках. Ватиканская дипломатия показала свой многовековой опыт разрешения подобных споров и достигла в 2018 году вполне средневекового по духу компромисса с коммунистическим руководством страны на условиях «двойной лояльности» китайских католиков своей стране и Святому престолу. Между тем, по прогнозам, к 2050 году в Китае будут жить более 225 миллионов христиан⁴⁶ и более 90% их числа будут адепты протестантских церквей, большинство из которых не настроено на компромиссы с властями. Поэтому остаётся открытым вопрос, насколько смогут заключённые договорённости между лидерами КНР и Ватиканом обеспечить динамичный рост и дальнейшее укоренение католицизма на китайской земле в XXI веке.

Библиография / References

- Афюнина Л. А. Феномен религиозных объединений в КНР // Азиатско-Тихоокеанский регион: экономика, политика, право. 2016. № 4. С. 103–118.
- Горохов С. А. Христианство в современном Китае // Азия и Африка сегодня. 2014. № 12. С. 42–46.
- Горохов С. А. Христианство в эпоху глобализации: основные тенденции пространственного развития // Известия Российской академии наук. Серия географическая. 2016. № 6. С. 26–34.
46. *Christianity in its Global Context, 1970–2020: Society, Religion, and Mission*. South Hamilton, MA: Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013; Johnson, T. M., Ross, K. R. (eds) *Atlas of Global Christianity, 1910–2010*.

- Горохов С.А., Дмитриев Р.В., Захаров И.А. Китай в глобальном геопространстве современного христианства // На пути к Китайскому миру / Под ред. Н.А. Слукки. М.: Издательство Московского университета, 2018. С. 311–319.
- Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность. М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007.
- Дмитриев Р.В., Горохов С.А. Геостратегическое соперничество негосударственных акторов в Африке: Римско-католическая церковь в борьбе за «континент надежды» // Ученые записки Института Африки РАН. 2019. № 4. С. 70–81.
- Каноническое право о Народ Божием и о браке / Сост. И. Юркович. М.: Истина и Жизнь, 2000.
- Католическая энциклопедия. Т. 2. И – Л. М.: Издательство Францисканцев, 2005.
- Полный текст Белой книги «Политика и практика обеспечения свободы вероисповедания в Китае» // СИНЬХУА Новости. 25.05.2018 [http://russian.news.cn/2018-05/25/c_137206040.htm, доступ от 21.01.2021].
- Смирнов Д.А., Степанова Е.Н. Христианская община на Тайване и в Большом Китае на современном этапе // Проблемы Дальнего Востока. 2021. № 1. С. 147–156.
- Сюн Цзыцзянь. Организационная структура и деятельность «Китайской патриотической католической церкви» и «Китайского католического синода» // Китайский благовестник. 1999. № 2 [http://www.chinese.orthodoxy.ru/old/russian/kb2/Modern1.htm, доступ 17.11.2020].
- Юань Ц. Религиозно-политические отношения между КНР и Ватиканом — Святым престолом (1949–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2019.
- “*Ad Apostolorum Principis*”: Encyclical of Pope Pius XII on Communism and the Church in China [http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061958_ad-apostolorum-principis.html, accessed on 12.12.2020].
- Afonina, L. A. (2016) Fenomen religioznych ob’edinenij v KNR [The Phenomenon of Religious Associations in China], *PACIFIC RIM: Economics, Politics, Law* 4: 103–118.
- Annuario Pontificio per l’anno 2018*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.
- Annuario Pontificio per l’anno 2019*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.
- Asia Harvest: the Church in China [https://asiaharvest.org/wp-content/china-resources/tables/china.html, accessed 22.01.2021].
- Asian Historical Statistics Project. Discussion Papers: D 97-9 [https://www.ier.hit-u.ac.jp/COE/Japanese/discussionpapers/DP97.9/97_9.html, accessed 20.12.2020].
- Barrett, D. B., Kurian, G. T., Johnson, T. M. (2001) *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. 2nd ed. Vol. 1. New York: Oxford University Press.
- Brown, D., James, P. (2019) *Religious Characteristics of States Dataset Project — Demographics v. 2.0 (RCS-Dem 2.0)* [https://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/RCSDEM2.asp, accessed on 10.11.2020].
- Christianity in its Global Context, 1970–2020: Society, Religion, and Mission*. South Hamilton, MA: Gordon-Conwell Theological Seminary, 2013.
- Chu, S. (ed.) (2014) *Catholicism in China, 1900 — Present: the Development of the Chinese Church*. New York: Palgrave Macmillan.
- Datsyshen, V. G. (2007) *Khristianstvo v Kitae: istoriia i sovremennost’* [Christianity in modern China: History and Modernity]. М.: Nauchno-obrazovatel’nyj forum po mezhduнародnym otnosheniiam.

- Dmitriev, R. V., Gorokhov, S. A. (2019) “Geostrategicheskoe sopernichestvo negosudarstvennykh aktorov v Afrike: Rimsko-katolicheskaiia tserkov’ v bor’be za “kontinent nadezhdy” [Geostrategic Competition of Non-State Actors in Africa: The Roman Catholic Church in the Fight for the “Continent of Hope”], *Journal of the Institute for African Studies* 4: 70–81.
- Gorohov, S. A. (2016) “Khristianstvo v epohu globalizatsii: osnovnye tendentsii prostranstvennogo razvitiia” [Christianity in the Epoch of Globalization: Main Trends in Spatial Development], *Izvestiia Rossiiskaia Akademii Nauk, Seriiia Geograficheskaiia* 6: 26–34.
- Gorokhov, S. A. (2014) “Khristianstvo v sovremennom Kitae” [Christianity in Modern China], *Asia and Africa Today* 12: 42–46.
- Gorohov, S. A., Dmitriev, R. V., Zaharov, I. A. (2018) “Kitaj v global’nom geoprostranstve sovremennogo khristianstva” [China in the Global Landscape of Modern Christianity], in N. A. Sluka (ed.) *Na puti k Kitajskomu miru*, pp. 311–319. M.: Izdatel’stvo Moskovskogo universiteta.
- Johnson, T. M., Ross, K. R. (eds) (2009) *Atlas of Global Christianity. 1910–2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Katolicheskaiia entsiklopediia* [Catholic Encyclopedia] (2005). Vol. 2. M.: Izdatel’stvo Frantsiskantsev.
- Lam, A. (2010) “A Review of the Development of Christianity in China from the Latest Edition of Blue Book of Religions”, *Tripod* 30(159): 54–62.
- Polnyi tekst Beloi knigi “Politika i praktika obespecheniia svobody veroispovedaniia v Kitae” [Full text of the White Book “Policy and Practice of Ensuring Freedom of Religion in China”], *XINHUA News*. 25.05.2018 [http://russian.news.cn/2018-05/25/c_137206040.htm, accessed on 21.01.2021].
- Smirnov, D. A., Stepanova, E. N. (2021) “Khristianskaia obshchina na Taivane i v Bol’shom Kitae na sovremennom etape” [The Christian Community in Taiwan and in Great China on the Modern Stage], *The Far Eastern Affairs* 1: 147–156.
- Syun Tszysztian’ (1999) Organizatsionnaia struktura i deiatel’nost’ “Kitajskoi patrioticheskoi katolicheskoi tserkvi” i “Kitaiskogo katolicheskogo sinoda” [The organisational structure and activities of the “Chinese Patriotic Catholic Church” and the “Chinese Catholic Synod”], *Kitaiskii blagovestnik* 2 [http://www.chinese.orthodoxy.ru/old/russian/kb2/Modern1.htm, accessed on 17.11.2020].
- Wenzel-Teuber, K., Hess-Friemann, I. (2018) “Statistics on Religions and Churches in the People’s Republic of China — Update for the Year 2017”, *Religions & Christianity in Today’s China* VIII(2): 26–51.
- Yan, K. (2004) *Catholic Church in China*. Beijing: China Intercontinental Press.
- Yang, F. (2018) *Atlas of Religion in China: Social and Geographical Contexts*. Leiden; Boston: Brill.
- Yuan’, C. (2019) *Religiozno-politicheskie otnosheniia mezhdru KNR i Vatikanom — Sviatym Prestolom (1949–2017)*. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Religious and Political Relations between the PRC and the Vatican — the Holy See (1949–2017). Dissertation for the degree of doctor of historical Sciences]. M.
- Yurkovich, I. (ed.) (2000) *Kanonicheskoe pravo o Narode Bozhiem i o brake* [Code of Canon Law on the People of God and on Marriage]. M.: Istina i Zhizn’.

ДМИТРИЙ ПЕТРОВСКИЙ

Православие в Китае: история и современность

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-84-104>

Dmitry Petrovsky

Eastern Orthodoxy in China — History and Modernity

Dmitry Petrovsky — Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate; Council for Cooperation with Religious Associations under the President of the Russian Federation (Moscow, Russia). shalong@mail.ru

The article highlights the history of the Russian ecclesiastical mission and other church institutions of the Russian Orthodox Church in China since the 17th century; the formation, current state, problems and prospects of the Chinese Orthodox Church, which received independence from the Moscow Patriarchate in 1956; the influence of Chinese Orthodoxy on humanitarian ties between the Russian Federation and the People's Republic of China. The article considers the development of the Church in the context of the official religious policy, the continuing political regulation of religions by the State institutions and the Communist party.

Keywords: China, religion, Orthodoxy, Russian ecclesiastical mission in China, Chinese Autonomous Orthodox Church, religious, China's religious policy, Patriarch Kirill, Xi Jinping.

В предлагаемой статье сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского патриархата и член рабочей группы по контактам и сотрудничеству с КНР в религиозной сфере Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации Д. И. Петровский предлагает свой взгляд на историю и современное состояние китайского православия, основанный на исторических материалах и опыте практического взаимодействия с китайскими государственными и партийными органами, учеными, китайскими религиозными объединениями, православными общинами в Китае. — *Примеч. редакции.*

Российская духовная миссия в Китае

Общепринятой датой начала православного присутствия на территории Китая считается 1685 год, когда в Пекине оказался священник Максим Леонтьев. Он служил в Албазинском остроге и после захвата этого российского форпоста на реке Амур цинскими войсками был вместе с пленными казаками приведен в столицу Поднебесной, где стал пастырем русской общины. В 1696 году в Пекине им был освящен первый православный храм. Только после кончины о. Максима, в 1712 году, удалось согласовать с цинским двором учреждение в Пекине Российской духовной миссии (РДМК), которая прибыла в Китай в 1715 году (исследования по истории миссии см. в библиографии).

Долгие годы РДМК исполняла не присущие церковному учреждению функции дипломатического представительства Российской империи, что не всегда соответствовало ее церковному служению. Ограниченная, собственно, в миссионерстве, РДМК занималась изучением культуры и духовных традиций Китая, и именно здесь зарождалось российское китаеведение. Академические усилия РДМК нередко тенденциозно оцениваются китайскими исследователями (например, оценка миссии как «шпионского гнезда»); в противовес этому можно указать на благодарность¹ китайского Трибунала иностранных дел от 19 марта 1846 года за книги, переданные в дар Пекинскому училищу русского языка (в котором трудились в том числе и члены РДМК).

После появления в 1861 году в Пекине постоянной российской дипломатической миссии РДМК сосредоточила свои усилия на пастырском попечении о православных верующих, традиционно лояльное отношение которых к китайским властям и обычаям обусловило их мирное существование в китайской среде.

Миссионерские усилия Российской церкви не были централизованы вплоть до 1913 года, когда при Святейшем Синоде создается Миссионерский совет, призванный координировать деятельность зарубежных миссий — Китайской, Японской, Корейской, Урмийской (до этого они подчинялись непосредственно Синоду). Первоначально в Китае русские священники окормляли соотечественников — пленных, военных, купцов, и лишь позднее началась миссия среди китайцев. Свидетельством ее результативно-

1. Православие в Китае / под ред. М. Л. Титаренко. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2010. С. 62–63.

сти стали китайские мученики, исповавшие Христа до смерти в ходе восстания ихэтуаней в 1900 году². Определением Архиерейского собора Русской православной церкви от 3 февраля 2016 года установлено общецерковное почитание священномученика Митрофана и с ним пострадавших православных китайцев³.

В 1902 году по решению Синода начальник 18-й миссии архимандрит Иннокентий (Фигуровский, 1863–1931) был возведен в сан епископа Переяславского, и ему было определено окормлять православных Китая, Монголии и Тибета. Указом Синода в 1903 году была учреждена миссия в Маньчжурии, которая имела свои храмы на северо-востоке Китая. В 1901 году на полученные от цинского правительства средства, в порядке компенсации за разрушение зданий РДМК в ходе восстания ихэтуаней, миссия приобрела значительные земельные участки в Пекине и ближайших областях. В 1916 году в ведении Миссии состояли мужской и женский монастыри в Пекине, скит в горах Сишань, 5 подворий, 19 церквей, 3 часовни, 5 кладбищ, миссионерские станы в 32 пунктах, семинария в Пекине, 18 мужских и 3 женских школы.

Миссия сыграла очень важную роль в жизни сотен тысяч россиян, эмигрировавших в Китай из России после революции 1917 года. Некоторые источники называют цифру более 500 тыс. человек⁴.

Создание церковно-административных структур

В силу политических причин в 1920-е годы прервалась связь РДМК с церковным центром в Москве, и она, как и другие зарубежные церковные учреждения, на основании постановления Всероссийского патриарха Тихона (Беллавина, 1865–1925) и Высшего церковного совета от 7(20) ноября 1920 года перешла во временное подчинение Зарубежному Архиерейскому Синоду, который в 1922 году образовал в Китае Пекинскую и Китайскую

2. См.: *Афонина Л. А.* Восстание ихэтуаней и православные мученики в Китае. М.: Наука, 2021.

3. Определение Священного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви об общецерковном прославлении ряда местночтимых святых // Официальный сайт Московского Патриархата. 3.02.2016 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4367765.htm>, доступ от 24.06.2022].

4. *Воронин О. Л.* Российская белая эмиграция в Китае 20–30-х гг.: военный аспект ее деятельности // XXI научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы докладов. Ч. 3. М., 1990. С. 132–133.

епархию. Ее возглавил начальник 18-й РДМК архиепископ Иннокентий (Фигуровский). В пределах Пекинской епархии были в том же году образованы викариатства в Шанхае и в Тяньцзине (позднее перенесено в Ханькоу). На территории Маньчжурии была образована непосредственно подчинявшаяся Зарубежному Синоду Харбинская епархия. Таким образом, в Китае появилось два епархиальных центра.

В 1933 году епископ Пекинский и Китайский Виктор (Святин, 1893–1966) командировал в Гонконг из Пекина священника Дмитрия Успенского (1886–1970). По итогам этой поездки указом начальника миссии в 1934 году были открыты домовые храмы в Гуанчжоу, Аомыне (Макао) и Маниле, объединенные в Гонконгское благочиние в составе Пекинской епархии. В 1934 году архиепископ Виктор учреждает викариатство в Синьцзяне с пребыванием епископа в Урумчи. Затем это викариатство было преобразовано в Синьцзянское благочиние Пекинской епархии, которое состояло из приходов в Кульдже, Чугучаке, Урумчи и Лоуцзоугоу.

В 1938 году II Всезарубежный собор и Архиерейский собор Русской православной церкви за границей (РПЦЗ) в г. Сремски-Карловци (Югославия) намеревался учредить самостоятельную Шанхайскую епархию. Участвовавший в работе собора викарий Пекинской епархии епископ Шанхайский Иоанн (Максимович, 1896–1966) отказался в отсутствие других православных архиереев из Китая поддержать данную инициативу, хотя ему было предложено стать главой новой епархии, а не викарием. Во время отсутствия епископа Иоанна в Шанхае его замещал епископ Синьцзянский Ювеналий (Килин, 1875–1958).

Таким образом, к 1940 году в Китае сложилась разветвленная сеть православных приходов, объединенных в благочиния, и несколько епархий, ставших позднее основой Китайской православной церкви.

26 июня 1945 года митрополит Харбинский и Маньчжурский Мелетий (Заборовский, 1868–1945), архиепископ Хайларский Дмитрий (Вознесенский, 1871–1947) и епископ Цицикарский Ювеналий (Килин) обратились к патриарху Московскому и всея Руси Алексию I (Симанскому, 1877–1970) с просьбой о воссоединении с Московским патриархатом⁵. Викарий Пекинской епархии епи-

5. Обращение Преосвященных Мелетия, Митрополита Харбинского и Маньчжурского, Дмитрия, архиепископа Хайларского, и Ювеналия, епископа Цицикарского // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 10. С. 5.

скоп Шанхайский Иоанн (Максимович) убедил архиепископа Пекинского Виктора принять новую юрисдикцию, направив ему письмо с признанием патриарха Алексия каноническим главой Русской православной церкви (РПЦ), но с сохранением поминовения за богослужением имени главы Зарубежного Архиерейского Синода. 26 октября 1945 года в Харбине был подписан акт о принятии китайских православных епископов в юрисдикцию РПЦ.

Однако ко времени прибытия в Харбин в октябре 1945 года делегации Московского патриархата епископ Шанхайский Иоанн (Максимович) восстановил общение с РПЦЗ. 10 мая 1946 года Синод РПЦЗ, без согласия и ведома правящего архиерея архиепископа Пекинского Виктора, учредил на территории Пекинской епархии самостоятельную Шанхайскую кафедру, создав параллельную церковную структуру (епископ Иоанн был возведен в сан архиепископа). В ответ Священный Синод РПЦ 15 июня 1946 года освободил епископа Иоанна (Максимовича) от управления Шанхайской кафедрой, а епископом Шанхайским был назначен епископ Ювеналий (Килин). Архиепископ Иоанн не подчинился данному решению, был поддержан гоминьдановскими властями и принял китайское гражданство. Церковный раскол в Китае прекратился лишь после отъезда архиепископа Иоанна из Шанхая 4 мая 1949 года.

Постановлением Священного Синода РПЦ от 5 июня 1946 года митрополичий округ был преобразован в Восточно-Азиатский экзархат. Патриаршим экзархом был назначен архиепископ Нестор (Анисимов, 1885–1962) с возведением его в сан митрополита Харбинского и Маньчжурского. Однако несмотря на единую церковную структуру, в ней сохранялись внутренние разделения в силу слабого соприкосновения между собой центров православия в Харбине, Синьцзяне и Пекине с Шанхаем. Это оказывало негативное влияние на формирование единой поместной православной церкви в Китае⁶. После депортации из Китая летом 1948 года митрополита Нестора полноту функций церковного центра в Китае взял на себя Пекин.

В октябре 1949 года была провозглашена Китайская Народная Республика (КНР). В это время в Китае было 106 православных храмов — около полусотни на северо-востоке, пять в Синьцзяне,

6. Дроботушенко Е.В. Православие в Китае во второй половине 40-х гг. XX века по документам Государственного архива Российской Федерации // Гуманитарный вектор. Сер. История. Политология. 2016. Т. 11. № 4. С. 86–92.

остальные разбросаны от юга до севера по всей территории страны. Число китайских православных достигало 10 тысяч человек.

Патриарх Алексей I в своей резолюции на рапорте архиепископа Пекинского и Китайского поставил перед архиепископом Виктором задачу: создать в Китае менее чем за десять лет православную церковь с национальным духовенством и епископатом. (Хотя первый китайский священник был рукоположен в 1882 году, число китайских священников на тот момент не превышало десяти человек.) Однако на пути к этому возникли сложности, обусловленные тем, что с 1920-х годов главной задачей было попечение о наших соотечественниках в Китае ввиду массовой эмиграции, что привело к фактической приостановке миссии среди жителей Поднебесной.

Малочисленность китайской православной паствы, отсутствие собственно китайских приходов, недостаток образованных кандидатов в клир, отсутствие духовных школ, недостаток религиозной литературы на китайском языке, нехватка православных переводчиков и, наконец, несмотря на немалое недвижимое имущество миссии, почти полное отсутствие экономического фундамента Православной церкви в Китае, — все это делало выполнение поставленной патриархом задачи весьма проблематичным.

Тем не менее, 30 июля 1950 года в Москве был рукоположен в сан епископа первый китаец, который стал викарием Пекинской епархии — епископ Тяньцзиньский Симеон (Ду, 1886–1965).

22 августа 1950 года указом Патриарха Алексея I архиепископ Пекинский Виктор был назначен главой Восточно-Азиатского экзархата и начальником XX Российской духовной миссии в Китае. Резиденция экзарха располагалась в Пекине. В состав экзархата входили епархии: Пекинская (храмы в Пекине, Ханькоу, Гонконге), Харбинская, Шанхайская (храмы в Шанхае и прилегающих районах), Тяньцзинская (храмы в Тяньцзине и Циндао; до назначения правящего архиерея управлялась экзархом), Синьцзянская (до назначения правящего архиерея оставалась в ведении Московской патриархии).

Православие в КНР

Идейной основой допустимости существования религий в КНР стала провозглашенная в 1950 году «теория единого фронта» Мао Цзэдуна, допускавшая возможность формировать коалиции с антикоммунистическими группами при наличии общей угрозы.

В рамках данного подхода, основанного на принципах «трех самостоятельности», — самоуправления, самообеспечения и самостоятельной проповеди, направленных на независимость религиозных групп от иностранных религиозных центров — в КНР стали формироваться т.н. патриотические религиозные объединения⁷.

С созданием подобной православной организации возникли определенные затруднения: китаец епископ Симеон (Ду) не мог официально представлять церковь, не имея полномочий экзарха, а архиепископ Виктор не мог это сделать, будучи иностранцем.

30 июля 1954 года Священный Синод РПЦ постановил: «Ввиду новых государственных и общественных условий жизни в КНР, считать дальнейшее существование Российской Духовной Миссии в Китае не соответствующим этим условиям и упразднить ее, оставив все православные храмы в Китае в ведении Экзархата Московской патриархии в Восточной Азии»⁸. Дальнейшие изменения в общественной жизни КНР привели к тому, что в том же году в Москве было принято решение об упразднении Восточно-Азиатского экзархата.

В соответствии с предписанием Московской патриархии от 11 марта 1955 года, архиепископ Виктор передал все движимое и недвижимое имущество упраздненных РДМК и Восточно-Азиатского экзархата, где бы оно ни находилось в Китае, посольству СССР, представив подробную опись. В ведении РДМК в то время находилось более 100 церквей и молитвенных домов.

Посольство СССР в КНР проинформировало МИД КНР нотой № 19 от 31 мая 1955 года о ликвидации РДМК и Восточно-Азиатского экзархата и о передаче имущества китайской стороне. Из имущества РДМК и экзархата в собственности СССР осталась часть земельного участка миссии в Пекине, на котором разместились посольство СССР в КНР. Все остальное имущество — более ста церковных и монастырских зданий, земельные участки с возведенными на них сооружениями, находившиеся в различных пунктах КНР, и другое имущество — было передано правительству КНР. Вопрос устройства православных приходов в Китае также был передан на усмотрение властей КНР.

МИД КНР нотой № 55/0/1356 от 21 декабря 1955 года выразило согласие с предложенными подходами, а также благодарность

7. *Афонина Л.А., Петровский Д.И.* Органы государственно-партийного регулирования религиозной сферы в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2015. № 1.

8. Архив ОВЦС МП. Рапорт № 381 от 27 июня 1954 г.

за братскую дружбу, проявленную в вопросе устройства и имущества русских православных организаций в Китае.

23 ноября 1956 года на заседании Священного Синода РПЦ было принято решение о даровании Китайской православной церкви автономии. Это фактически означало, что православная церковь в Китае обретала полную независимость во внутренних делах, могла через своих представителей участвовать в поместных соборах РПЦ, самостоятельно избирала своего главу (который утверждался патриархом Московским и всея Руси) и получала от РПЦ святое миро. При этом за богослужением вместе с именем главы Китайской автономной православной церкви (КАПЦ) должно было возноситься имя Патриарха Московского.

По согласованию с властями КНР главой КАПЦ стал епископ Пекинский и Китайский Василий (Яо, 1888-1962), рукоположенный в сан епископа в Москве 30 мая 1957 года.

Решение о закрытии РДМК и о даровании Китайской православной церкви автономии было вынужденным, принятым по политическим причинам, поскольку новое законодательство КНР требовало независимости религиозных общин Китая. Однако внутренние конфликты в среде православных Китая не позволили им создать признанную властями общекитайскую т.н. патриотическую религиозную ассоциацию — единственно возможный формат легального существования в коммунистическом Китае. В то же время китайские православные епископы и священнослужители пока еще пользовались признанием властей и участвовали в общественной жизни страны.

Заболев в 1960 году, епископ Пекинский Василий скончался 3 января 1962 года. После его смерти за богослужением после имени Патриарха Московского и всея Руси стали поминать имя епископа Шанхайского. А 3 марта 1965 года в Шанхае скончался последний китайский архиерей — епископ Симеон (Ду). После кончины этих епископов власти закрыли православные соборы в Пекине (1964) и Шанхае (1965).

После XX съезда КПСС (1956) КНР стала воспринимать себя как лидера в мировом коммунистическом движении. Это стимулировало построение там социализма, что привело к усилению борьбы с религией. В последовавший за смертью китайских православных епископов период «великой пролетарской культурной революции» 1966–1976 годов религиозная жизнь в КНР замерла. Были упразднены патриотические религиозные организации, закрыта или уничтожена большая часть культовых сооружений,

развернуты гонения на священнослужителей, запрещены религиозные мероприятия любого толка. На излете «культурной революции» была даже приостановлена деятельность Управления по делам религий при Государственном совете КНР.

Эти процессы не обошли стороной и КАПЦ. Храмы закрывались, священники отправлялись в трудовые лагеря, верующие подвергались гонениям и унижениям. Например, в августе 1966 года хунвэйбинами был разрушен Никольский собор Харбина; публичному издевательствам был подвергнут клирик собора священник Стефан У Чжицюань (1925–1970), позднее расстрелянный. Трагическая история китайских исповедников веры XX века еще ждет своих исследователей.

Полный отрыв китайского православия от РПЦ как церкви-матери привел к кризису этого молодого церковного организма и фактическому слому в период лихолетья «культурной революции». Лишенные архиерейского руководства и должного юридического статуса, китайские православные общины не могли ни отстаивать свои права, ни сохранять привычный ритм церковной жизни.

Период церковного возрождения

Возрождение религиозной жизни в КНР началось после того, как в 1978 году в стране начали проводить политику открытости. В ходе реформ Дэн Сяопина проблема совместимости христианства с коммунистическими идеями и строительством социализма утратила прежний конфликтный характер. Ранее прерванные отношения между православными России и Китая начали постепенно восстанавливаться.

Местом возрождения китайского православия стал Харбин. 14 октября 1984 года здесь был открыт православный храм для совершения богослужений. Служил единственный православный священник, получивший государственную регистрацию, — о. Григорий Чжу Шичу (1925–2000). По информации о. Григория⁹, на тот момент в Харбине было около 6 тысяч православных.

Несмотря на наступившую «оттепель» и открытие храмов, китайское православие продолжало нести потери, причем в столице Китая. В 1986 году был разрушен Серафимовский храм на бывшем русском кладбище Пекина, в 1991 году — самое ста-

9. Архив ОВЦС МП. Справочные материалы ОВЦС МП о православии в Китае, 1985 г.

рое православное здание города, Сретенский храм, построенный в 1729 году.

15 июля — 5 августа 1991 года делегация Китайского христианского совета во главе с заместителем председателя Китайского комитета патриотического движения за три самостоятельности Ло Гуаньцзуном (1920–2011) посетила СССР. В ходе визита китайцы сообщили о том, что в КНР насчитывается около 2000 православных. В качестве ответного визита 11–20 мая 1993 года по приглашению Китайского христианского совета Китай посетила (города Харбин, Шанхай, Нанкин и Пекин) делегация РПЦ во главе с митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом (Гундяевым) — это был первый официальный визит представителей Московского патриархата в Китай в новую эпоху.

В условиях возрождения религиозной жизни в Китае китайские православные стали обращаться в Москву с просьбами направить им священника для совершения богослужений и треб. Некоторые из обращавшихся желали получить духовное образование с целью принятия священнического сана. В ответ РПЦ, не рассматривавшая возможности нелегальной активности в Китае, сделала ставку на официальный диалог с властями ради восстановления автономной китайской церкви.

В марте 1994 года была предпринята попытка направить в Китай для служения в Урумчи священника Георгия Монжоша (Мэн Чжоушина), этнического китайца, уроженца Маньчжурии. Сведения о нем были официально переданы властям КНР для изучения вопроса о возможности принятия им китайского гражданства. 22 июня 1994 года был получен отказ китайской стороны на том основании, что эмиграция в Китай для ведения религиозной деятельности невозможна, а двойное гражданство исключается¹⁰.

27 мая — 4 июня 1994 года по приглашению РПЦ священник Григорий Чжу Шипу посетил Россию, где он участвовал в патриаршем богослужении в Успенском соборе Московского Кремля и был удостоен патриархом права ношения наперсного креста с украшениями. 19–22 сентября 1995 года по приглашению священника Григория Чжу Шипу Харбин посетила делегация РПЦ во главе с епископом Дмитровским Иннокентием (Васильевым).

В то же время желание православных китайцев иметь полноценную церковную жизнь не исчерпывалось Харбином. Шанхай-

10. Архив ОВЦС МП. Рапорт сотрудника ОВЦС МП игумена Елисея (Ганабы) от 22.04.1994 г.

ский священник Михаил Ли Фэнци (1925–2016) пытался добиться разрешения совершать богослужения в Шанхае. Не преуспев в этом, он в мае 1999 года эмигрировал в Австралию. Неоднократные обращения протоиерея Александра Ду Лифу (1923–2003) к властям Пекина с просьбой зарегистрировать общину и разрешить совершение общественных богослужений также не встретили поддержки.

17 февраля 1997 года Священный Синод РПЦ констатировал¹¹, что в настоящее время Китайская автономная православная церковь не имеет своего главы, и в этих условиях каноническое попечение о ее пастве осуществляется предстоятелем церкви-матери — Патриархом Московским и всея Руси. Таким образом, Китай продолжает быть сферой пастырской ответственности Русской православной церкви до момента восстановления в полноте иерархии КАПЦ. В своей деятельности по нормализации положения Китайской церкви РПЦ не вмешивается во внутренние дела КАПЦ, не учреждает в КНР никаких церковных учреждений, отличных от КАПЦ, и не ставит вопрос о передаче РПЦ какой-либо недвижимости религиозного назначения. Данное решение Св. Синода вместе с изложением комплекса вопросов, касающихся православия в Китае, в апреле 1997 года было сообщено письмом Патриарха Московского и всея Руси Алексия председателю КНР Цзян Цземиню.

21 сентября 2000 года в Харбине скончался настоятель Покровского прихода Григорий Чжу. Прихожане обратились в Управление по делам национальностей и религий провинции Хэйлуцзян с просьбой пригласить для совершения обряда погребения священника РПЦ. Однако разрешения на это от китайских властей получено не было, и о. Григорий был погребен мирским чином на русском кладбище Харбина. Впрочем, этот факт является скорее исключением, чем правилом — впоследствии власти не препятствовали совершению отпеваний китайских православных священнослужителей клириками РПЦ.

6 ноября 2001 года митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл посетил Пекин, где на территории посольства России в КНР состоялась первая встреча иерарха РПЦ с потомками албазинских казаков, которая выявила острую потребность китайских верующих в регулярных богослужениях, но в то же время

11. Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 17 февраля 1997 года. Журнал Московской патриархии. 1997. № 3. С. 5–6.

и внутренние разногласия в этой немногочисленной общине, вызванные, в том числе, отсутствием регулярной церковной жизни.

Начиная с 2001 года в духовных школах РПЦ (в Сергиевом Посаде, Москве и Санкт-Петербурге) стали обучаться студенты из КНР. Русская Церковь не отказала им в приеме, хотя они приезжали без согласования с официальными властями КНР, и содействовала установлению их контактов с дипломатическим представительством КНР в России.

Нынешняя ситуация

Численность православных в Китае в настоящее время не поддается точной оценке, в первую очередь ввиду того, что многие верующие не имеют возможности заявить о своем исповедании. Китайские источники оценивают число православных верующих от 2 до 15 тысяч, имея в виду русское национальное меньшинство в Китае или потомков русских, большей частью проживающих в Пекине, Шанхае, провинции Хэйлунцзян и автономных районах КНР — Синьцзян-Уйгурском и Внутренней Монголии. Эта цифра не учитывает значительное число российских граждан, временно или постоянно проживающих в КНР (по некоторым оценкам, до пандемии их число составляло около 100 тыс.). Многие из них принадлежат к РПЦ и, проживая в Китае, хотели бы иметь возможность участвовать в церковной жизни.

В отличие от других стран с русской православной диаспорой, где существуют и открываются приходы РПЦ, Китай — со стороны московского церковного центра — рассматривается как территория автономной национальной китайской церкви, что не позволяет учреждать там приходы Московского патриархата.

В качестве временной меры священники РПЦ с начала 2000-х годов совершают богослужения для соотечественников и православных иностранцев в дипломатических представительствах России в Китае — в Пекине, Шанхае, Шэньяне, Гуанчжоу. Возрожден существовавший с 1934 г. Петропавловский приход в Гонконге¹². 13 октября 2009 года в Пекине на территории посольства России в КНР освящен восстановленный Успенский храм-музей. Однако православные проживают не только в Пекине или Шанхае.

12. Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 6 октября 2008 года // Официальный сайт Московского Патриархата. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/470180.html>, доступ от 24.06.2022].

Подход РПЦ к восстановлению китайского православия, опирающийся на долгую историю русской церковной миссии в Китае, не признается Константинопольским патриархатом, претендующим на главенство в мировом православии. Константинополь не признал дарования православной церкви в Китае автономии со стороны РПЦ и учредил в 1996 году митрополию Гонконга и Юго-Восточной Азии. 9 января 2008 года Синод Константинопольского патриархата определил границы этой митрополии Гонконга, включив в ее пределы КНР и ряд государств Юго-Восточной Азии. В ответ РПЦ заявила о неправомерности такого решения¹³.

Одним из знаков признания позиции РПЦ со стороны китайских властей стал официальный визит в феврале 2009 года делегации Государственного управления КНР по делам религий во главе с его руководителем Е Сяовэнем для участия в интронизации новоизбранного Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. В том же году, 30 августа 2009 года, в г. Эргуне (Лабдарине; округ Хулун-Буир автономного района Внутренняя Монголия) состоялось освящение построенного в 1990 г. православного храма в честь святителя Иннокентия Иркутского. Прихожане этого храма — потомки русских, начавших обживать этот отдаленный район Китая еще в конце XIX в. В годы «культурной революции» в этом регионе Китая были разрушены 18 православных храмов. Теперь этот храм — один из четырех, имеющих в КНР официально признанный статус.

16 ноября 2009 года Китай (Пекин, Харбин, Шанхай) по приглашению Государственного управления КНР по делам религий посетила делегация Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации во главе с членом Совета архиепископом Волоколамским Иларионом (Алфеевым). В ходе визита был выработан конкретный механизм взаимодействия — сформирована российско-китайская группа по контактам и сотрудничеству в религиозной сфере, которая проводит ежегодные встречи в Москве и Пекине (состоялось семь заседаний этой группы). Участвуя в заседаниях группы в Китае, представители РПЦ посетили регионы, где традиционно прожи-

13. Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 15 апреля 2008 года // Официальный сайт Московского Патриархата. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/391776.html>, доступ от 24.06.2022].

вают православные, — Харбин, Шанхай, Внутреннюю Монголию. Везде митрополит Иларион совершал богослужения.

Достигнутые в результате диалога соглашения позволяют осуществлять подготовку китайских священников в духовных школах РПЦ. Обучавшийся в Санкт-Петербургской духовной семинарии китайский студент из Харбина Александр Юй Ши 27 сентября 2014 года был рукоположен в сан диакона, а 4 октября 2015 года — в сан священника. В 2017 году он завершил обучение в России и в настоящее время является настоятелем Покровского храма г. Харбина, совершает регулярные богослужения для китайских и иностранных верующих. Он стал первым клириком-китайцем, рукоположенным после 60-летнего перерыва. Обучавшийся в Санкт-Петербургской духовной семинарии китайский студент из автономного района Внутренняя Монголия Павел Сунь Мин в ноябре 2018 года был рукоположен в сан священника и в настоящее время является настоятелем Иннокентьевского храма г. Эргуны (Лабдарина).

После начала диалога власти КНР стали предоставлять возможность совершения православных богослужений в храмах Китая. Так, 4 апреля 2010 года, на Пасху, с разрешения Управления по делам религии провинции Хэйлунцзян пасхальное богослужение в Покровском храме совершил иеромонах Стефан (Игумнов). 11 апреля 2010 года китайский священник Михаил Ван Цюаньшэн (1924–2015), проживающий на покое в Шанхае, с разрешения властей совершил богослужение в Покровском храме города Харбина. Эта литургия стала первым служением китайского клирика в Харбине после кончины последнего настоятеля Покровского храма священника Григория Чжу Шипу в 2000 г. 10–15 мая 2013 года Патриарх Московский и всея Руси Кирилл посетил Пекин, Харбин и Шанхай, где совершал богослужения и встречался со многими общественными деятелями, в том числе с Председателем КНР Си Цзиньпином.

Несмотря на некоторые позитивные изменения, на которые указано выше, нынешнее состояние китайского православия остается неудовлетворительным. Оно не имеет собственных учебных заведений, так что желающие получить духовное образование обучаются, по согласованию с властями КНР, в учебных заведениях РПЦ. Налицо нехватка духовенства (восполнить его можно было бы в случае появления местного китайского православного епископата). Многие сохранившиеся храмы не используются по назначению, а кроме того, существует необходимость в строительстве новых храмов.

Перспективы православия в КНР

Православие давно присутствует в Китае и вполне может претендовать на статус одного из элементов современной китайской культуры. Например, в вышедшей в 2010 году книге «Религиозный вопрос и политика в сфере религий в Китае» ее автор, многолетний руководитель Государственного управления КНР по делам религий, а ныне заместитель главы Отдела Единого фронта ЦК КПК Ван Цзоань, перечисляет православие среди религий, ставших традиционными для Китая¹⁴.

Проблемы китайского православия связаны с национальной политикой КНР. Православное христианство является универсальной религией, в которой нет принципиальных различий по национальному признаку. Но в силу особенностей исторического вхождения православия в китайскую культуру оно здесь тесно связано с Россией, и потому зачастую к приверженцам православия относят исключительно потомков русских (что не исчерпывается хрестоматийным примером проживающих в Пекине потомков албазинских казаков, а справедливо и для Синьцзяна, Внутренней Монголии, Хэйлунцзяна и иных мест). Нередко именно национальный подход становится основой для определения религиозной принадлежности. В условиях многонационального Китая это давало возможность национальным меньшинствам добиваться признания своих религиозных традиций. Так, православие признано как религия национального меньшинства в Синьцзяне, Внутренней Монголии и Хэйлунцзяне.

Провозглашенный председателем КНР Си Цзиньпином курс на усиление «чувства общности китайской нации»¹⁵ скорее указывает на пересмотр концепции многонационального государства в сторону идеи «плавильного котла», хотя декларируется и забота о сохранении этнического многообразия. Единая автономная Китайская православная церковь отвечает этим условиям и вполне

14. Ван Цзоань. Чжунго цзунцзяо вэньти юй цзунцзяо чжэнцэ [Религиозный вопрос и политика в сфере религий в Китае]. Пекин, 2010.

15. Си Цзиньпин цзай чжунъян миньцзу гунцзо хуэйъи шан цяндиао и чжу лао чжунхуа миньцзу гунтунти иши вэй чжусянь туйдун синь шидай дан дэ миньцзу гунцзо гао чжилян фачжань. [На Центральной конференции по национальной работе Си Цзиньпин подчеркнул, что основным направлением формирования самосознания китайской нации является содействие качественному развитию партийной национальной работы в новую эпоху.] [Официальный сайт Государственного управления КНР по делам религий] [<http://www.sara.gov.cn/zsjyw/360320.jhtml>, доступ от 24.06.2022].

могла бы стать социальным партнером государства в проведении новой национальной политики.

Православные китайцы, проживающие в России или других православных странах, зачастую оказываются перед проблемой: как им продолжать вести церковную жизнь по возвращении в Китай? Не найдя в доступе китайский православный храм, они задаются вопросом: почему?

Учитывая тот факт, что католические и протестантские общины в КНР разделены на приверженцев т.н. патриотических религиозных объединений и тех, кто остаются вне легального пространства, следует отметить, что православным китайцам удастся сохранить внутреннее единство. Но отсутствие должного юридического статуса даже на региональном уровне, не говоря уже об общенациональном, является объективным препятствием для нормализации церковной жизнедеятельности православных христиан в Китае.

Говоря о перспективах китайского православия, следует учитывать нынешнюю политику КНР в религиозной сфере и мировые тренды в государственно-религиозных отношениях. В настоящее время мир стоит перед выбором определения нового места религиозных групп в мировой политической системе¹⁶. Наследие предыдущих столетий — восприятие религии как умирающего феномена — все больше представляется исторически отжившим.

Однако в этом историко-философском дискурсе слабо слышен голос китайских религиоведов, хотя проблема ими вполне осознается. Так, исследователь Чжо Синьпин в своей статье «Глобализация и религии в современном Китае» говорит о том, что глобальные процессы «оказали прямое влияние на религии и их созидательную функцию в современном Китае, что стало важной проблемой, которая не может быть вынесена за рамки концепции “мягкой силы” и развития китайской культуры»¹⁷. Безусловно, вклад почетного председателя Китайского общества религиоведения Чжо Синьпина значим, и его работа «Новая теория религиоведения» была недавно предметом рассмотрения на научном симпозиуме Института религиоведения при

16. Узланер Д. Религия и политика: неразрывный симбиоз? // Россия в глобальной политике. 2019. № 1.

17. Чжо Синьпин «Цюань Цюйхуа» юй дандай чжунго цзунцзю. [Чжо Синьпин «Глобализация» и религии в Современном Китае] // Дандай чжунго ши яньцзю. Исследования современной истории Китая. 2009. № 6. С. 94–100.

Университете национальностей КНР¹⁸. Но этого недостаточно для изменения общей установки. Вопрос о «китаизации» религии может стать новым словом в религиоведении, однако это затруднительно ввиду отказа от выявления общественной роли религии. Пока все еще доминирует подход, приводящий к контролю религиозных групп и к ограничению основных прав человека.

Китаизация как адаптация христианства к реалиям китайской культуры вполне сочетается с многовековой христианской традицией. Если же китаизацию сводить только к усвоению партийного дискурса (как это следует из задачи китаизации даосизма — автохтонной религиозной традиции Китая), то на практике это приводит к демонстрации внешней лояльности и одновременно к росту напряжения и разделения внутри религиозных групп. Вместе с тем учет современных социокультурных тенденций и религиоведческих трендов может позволить КНР сформулировать теорию нового религиозного присутствия в обществе и реализовать ее на практике.

В настоящее время сотрудничество России и Китая в религиозной сфере в целом отстает от общего уровня взаимодействия между странами.

Показательными являются ситуации, связанные с православными храмами в Китае. Так, например, на встрече президента России В. В. Путина с представителями общественности для обсуждения вопросов развития Дальнего Востока 6 сентября 2019 года обсуждалась возможность переноса в Россию здания храма Христа Спасителя в Шэньяне¹⁹, которое, как и многие православные храмы в КНР, не используется по назначению. В настоящее время российские и китайские специалисты пытаются совместно сохранить этот храм в Шэньяне. В 2013–2015 годах в рамках сотрудничества в гуманитарной сфере между регионами Приволжского федерального округа и верхнего и среднего течения реки Янцзы в г. Ухане был отреставрирован старейший православный храм в Китае — Александро-Невская церковь. Постро-

18. Чжо Синьпинчжэ «Цзунцзяо сюэ синьлунь» вэнь цун чубань цзотаньхуэй цзай-цзин цзюсин. [Семинар в связи с выходом в свет книги Чжо Синьпина «Новая теория религиоведения» прошел в Пекине.] [<http://www.mzb.com.cn/html/report/210430553-1.htm>, доступ от 24.06.2022].

19. Встреча с представителями общественности Дальнего Востока // Президент России. 6.09.2019 [<http://www.kremlin.ru/events/president/news/61456>, доступ от 24.06.2022].

енному в 1893 году трудами российских купцов-чаеоторговцев храму угрожал снос в мае 2013 года ввиду масштабного благоустройства города. Вопрос был позитивно обсужден в ходе встречи в мае 2013 года полномочного представителя президента России в Приволжском федеральном округе М. В. Бабича с членом Госсовета КНР Ян Цзечи. Сейчас в помещении восстановленного храма действует дом китайско-российских культурных обменов провинции Хубэй.

Позиция КПК

В выступлении председателя КНР Си Цзиньпина на Национальной конференции по религиозной работе 3–4 декабря 2021 года²⁰ были представлены концепции и стратегии религиозной работы в новую эпоху, смысловым ядром которых является китаизация религий, направленная на объединение широких масс верующих вокруг партии и правительства. Вместе с тем поставленная Си Цзиньпином задача — вырастить кадры, которые не только знакомы с марксистскими взглядами на религию, но и владеют религиозными знаниями — открывают определенные перспективы. Запрос на религиоведов, способных к инновациям, позволяет надеяться, что они будут работать не только на продвижение партийной ортодоксии в религиозной сфере.

В коммюнике по итогам работы VI пленума ЦК Коммунистической партии Китая 19-го созыва (11 ноября 2021 года)²¹ говорится, что за столетнюю историю КПК «сформировалась система духовных ценностей китайских коммунистов, источником которых является великий дух основания КПК», но это понятие также остается нераскрытым и вряд ли подразумевает религиозное измерение. Принятое на пленуме «Решение ЦК КПК по основным достижениям и историческому опыту столетней борьбы партии» сохраняет прежние подходы к религиозному вопросу: «Придер-

20. Си Цзиньпин цзай цюаньго цзунцзяо гунцзо хуэйи шан цюаньдиао цзяньчи вого цзунцзяо чжунгохуа фансян цзици иньдао цзунцзяо юй шэхуэй чжуи шэхуэй сян шиин. [Си Цзиньпин на Национальной конференции по религиозной работе подчеркнул необходимость придерживаться направления китаизации религий нашей страны и активно направлять религии к адаптации к социалистическому обществу.] [Официальный сайт Государственного управления КНР по делам религий] [<http://www.sara.gov.cn/zsjyw/363967.jhtml>, доступ от 24.06.2022].

21. Полный текст коммюнике 6-го пленума ЦК КПК 19-го созыва // Синьхуа новости. 11.11.2021 [http://russian.news.cn/2021-11/11/c_1310305235.htm, доступ от 24.06.2022].

живаясь основного курса партии в области религии и направляя развитие религиозных конфессий в русло локализации на китайской земле, партия активно содействовала адаптации религии к социалистическому обществу»²².

В партийных документах упоминается социалистическая духовная культура: вера в марксизм и великие идеалы коммунизма; общие идеалы социализма с китайской спецификой являются духовной опорой и политической душой китайских коммунистов. При этом ЦК КПК подчеркивает, что убеждения есть не что иное, как духовный «кальций» для коммунистов, отсутствие идеалов может привести к духовному ослаблению и бесхребетности. Все это происходит вне поля религиозных традиций, в том числе и легитимно существующих в КНР.

Многими исследователями рост религиозности китайцев связывался с ростом уровня жизни. Оливообразная структура экономики, провозглашенная Си Цзиньпином, однозначно требует решения вопроса об отношении к религии китайского среднего класса. Надежда его купировать идеологическим контролем и ростом экономического благосостояния вряд ли оправдана.

* * *

Сейчас православие в Китае представлено всего лишь десятками общин и тысячами последователей, что на фоне более 200 миллионов последователей иных религий выглядит исчезающее малым, тем более что православие признано лишь как религия национального меньшинства, да и то лишь в ряде районов КНР. Но наличие православного меньшинства в Китае значимо как для России, так и для всего мирового православия.

Китайская православная церковь, восстановив свое полноценное бытие, может оказать уникальное влияние на продолжение и развитие христианской проповеди «незападным образом» (если воспользоваться политической риторикой современного Китая). Окажется ли востребован этот исторический шанс и будет ли он в полноте реализован — покажет время.

22. Полный текст «Резолюции ЦК КПК об основных достижениях и историческом опыте столетней борьбы партии» // Синьхуа новости. 16.11.2021 [http://russian.news.cn/2021-11/16/c_1310314781.htm, доступ от 24.06.2022].

Сокращения

КНР — Китайская Народная Республика
ЦК — Центральный Комитет
КПК — Коммунистическая партия Китая
КПСС — Коммунистическая партия Советского Союза
РПЦ — Русская Православная Церковь
РПЦЗ — Русская Православная Церковь Заграницей
КАПЦ — Китайская автономная Православная Церковь
РДМК — Российская духовная миссия в Китае
ОВЦС МП — Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

Библиография / References

Архивные материалы

Архив Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.
Справочные материалы ОВЦС МП о православии в Китае, 1985 г.
Рапорт № 381 от 27 июня 1954 г.

Литература

Афонина Л.А. Восстание ихэтуаней и православные мученики в Китае. М.: Наука, 2021.
Афонина Л.А., Петровский Д.И. Органы государственно-партийного регулирования религиозной сферы в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2015. № 1.
Ван Цзоань. Чжунго цзунцзяо вэньти юй цзунцзяо чжэнцэ [Религиозный вопрос и политика в сфере религий в Китае]. Пекин, 2010.
Воронин О.Л. Российская белая эмиграция в Китае 20–30-х гг.: военный аспект ее деятельности // XXI научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы докладов. Ч. 3. М., 1990. С. 132–133.
Дроботушенко Е.В. Православие в Китае во второй половине 40-х гг. XX века по документам Государственного архива Российской Федерации // Гуманитарный вектор. Сер. История. Политология. 2016. Т. 11. № 4. С. 86–92.
Православие в Китае / под ред. М.Л. Титаренко. М.: Отдел внешних церковных связей Московского патриархата, 2010.
Узланер Д. Религия и политика: неразрывный симбиоз? // Россия в глобальной политике. 2019. № 1.
Чжо Сяньпин. «Цюань Цюйхуа» юй дандай чжунго цзунцзяо [«Глобализация» и религии в Современном Китае] // Дандай чжунго ши яньцзю. 2009. № 6. С. 94–100.

Archival materials

Архив Otdela vneshnikh tserkovnykh sviazei Moskovskogo Patriarkhata [Archive of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate.].

Raport № 381 ot 27 iunia 1954 g. [Report N 381 of 27 June 1954].

Spravochnye materialy OVTsS MP o pravoslavii v Kitae, 1985 g. [Reference Materials of the Moscow Patriarchate of the Moscow Patriarchate on Orthodoxy in China, 1985.].

Literature

Afonina, L. A. (2021) *Vosstanie ikhetuanei i pravoslavnye mucheniki v Kitae* [The Yihetuan uprising and the Orthodox martyrs in China]. M.: Nauka.

Afonina, L. A., Petrovskii, D. I. (2015) "Organy gosudarstvenno-partiinogo regulirovaniia religioznoi sfery v KNR" [Bodies of State-Party Regulation of the Religious Sphere in the PRC], *Problemy Dal'nego Vostoka* 1.

Drobotushenko, E. V. (2016) "Pravoslavie v Kitae vo vtoroi polovine 40-kh gg. XX veka po dokumentam Gosudarstvennogo arkhiva Rossiiskoi Federatsii" [Orthodoxy in China in the second half of the 40-ies of XX century on documents of the State Archive of the Russian Federation], *Gumanitarnyi vektor. Ser. Istoriia. Politologiya* 11(4): 86–92.

Titarenko, M. L. (ed.) (2010) *Pravoslavie v Kitae* [Orthodoxy in China]. M.: Otdel vneshnikh tserkovnykh svyazei Moskovskogo Patriarkhata.

Uzlaner, D. (2019) "Religiia i politika: nerazryvnyi simbioz?" [Religion and Politics: Inextricable Symbiosis?], *Rossiia v global'noi politike* 1.

Voronin, O. L. (1990) "Rossiiskaia belaia emigratsiia v Kitae 20–30-kh gg.: voennyi aspekt ee deiatel'nosti" [Russian White Emigration in China in 20–30-s: Military Aspect of Its Activity], *XXI nauchnaia konferentsiia "Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae": Tezisy dokladov. Ch. 3*, pp. 132–133. M.

Wang Zuoran (2010) *Zhongguo zongjiao wenti yu zongjiao zhengze* [Religious Issue and Policy in the Sphere of Religion in China]. Pekin.

Zhuo Xinping (2009) "Quan Qiuhua" yu dandai zhongguo zongjiao" ['Globalization' and Religion in Contemporary China], *Dandai zhongguo shi yanjiu* 6: 94–100.

РУСТАМ САБИРОВ

Между Дхарамсалой и золотой урной: МОНГОЛЬСКИЙ БУДДИЗМ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ КНР

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-105-127>

Rustam Sabirov

Between Dharamsala and the Golden Urn: Mongolian Buddhism in the Context of China's Religious Policy

Rustam Sabirov — Institute of Asian and African Studies, Moscow State University (Moscow, Russia). tabarzin@gmail.com

The article examines the influence of the religious policy of the People's Republic of China on the development of the Buddhist Sangha of Mongolia. The author shows that this policy is based on models developed in times of the Qing Empire (1644–1912). There was a single religious space that connected Tibet, China and Mongolia. The key link connecting these Buddhist centers was the tulku institution — the characters of the Buddhist pantheon who were believed to be consciously incarnated. Tulkus were born in Tibet and Mongolia, approved by the Dalai Lama or Panchen Lama, while the Qing court tried to control the process. The laws and measures taken by Chinese government agencies actually establish Chinese control over the procedure for the search, approval, enthronement and training of the tulku. This policy directly affects Buddhism in Mongolia, where the institution of Khuvilgaans is being revived and there are close ties with the Dalai Lama and the Tibetan diaspora. It was the Dalai Lama who approved most of the living Mongolian tulkus, including the highest — the Tenth Bogdo Gegeen. At the same time, some Mongolian Buddhists reject the Tibetan interference and cooperate with Chinese religious and state organizations. The growth of nationalist sentiments in Mongolia, along with China's religious policy, may eventually lead to the disintegration of the Tibetan-centered structure and the isolation of the Mongolian Sangha under the leadership of the Tenth Bogdo.

Keywords: Tibetan Buddhism, Mongolia, Buddhism in Mongolia, Dalai Lama, Bogdo Gegeen, tulku, khuvilgaan.

Введение в проблематику¹

КНР ведет довольно активную религиозную политику в отношении тибетского буддизма. Ее главная цель — раз и навсегда решить «тибетский вопрос», определив следующее перерождение Далай-ламы. И хотя меры, предпринимаемые китайскими властями, направлены прежде всего на внутрикитайские проблемы, они касаются и буддистов других стран, в том числе монгольских.

Знакомство монголов с буддизмом и его проникновение в монгольские земли с самого начала было неразрывно связано с политикой. Монгольские ханы интересовались буддизмом, следуя не только личным духовным интересам — не стоит им отказывать в такой возможности, — но и во многом руководствуясь политическими мотивами. Это могло быть стремление легитимизировать свою власть и противостоять влиянию китайских духовных традиций (Хубилай-хан), обосновать свои претензии на власть (Алтан-хан). В процессе взаимодействия монгольских ханов и тибетских буддийских иерархов был выработан ряд доктрин, которые обосновывали взаимодействие духовной и светской власти. В XVII веке появился третий важный участник — империя Цин, которая объединила монгольских и тибетских буддистов в единое религиозное пространство. Главный духовный центр его был в Лхасе, политический — в Пекине, а Монголия представляла буддийскую периферию. Однако эта конфигурация не носила четко фиксированный характер, а напротив, довольно динамично менялась. С падением династии Цин в 1911 году это пространство распалось на отдельные территории, каждая из которых на протяжении XX века приобрела свой международный статус и пережила ряд драматических трансформаций. Монголия начала век с борьбы за независимость, пережила социалистическую модернизацию и секуляризацию, а закончила переходом на демократический путь развития в начале 1990-х. История Тибета разделилась на историю в рамках КНР и историю тибетской диаспоры, породив «тибетский вопрос», или проблему независимости Тибета.

1. Буддизм в современной Монголии подробно рассматривался в статье: *Сабиров Р.* Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1(38). С. 86–105. В данной статье автор попытался сосредоточиться главным образом на тех аспектах, которые касаются монгольского буддизма в контексте религиозной политики КНР.

В данной статье я хочу показать, что для понимания политических аспектов жизни буддийской сангхи в Монголии, а также роли буддизма в международных отношениях в регионе, необходимо обратиться к анализу концепции — тулку (монг. *хувилгаан*). Если говорить о мире тибето-монгольского буддизма, то именно институт тулку — сознательно перерождающихся лам и персонажей буддийского пантеона — находится сейчас в центре основных политических проблем и дискуссий. Десятое воплощение монгольского Богдо-гэгэна, проблема следующего перерождения Далай-ламы, деятельность протибетских и антитибетских тулку в Монголии и попытки КНР влиять на эти процессы — вот те «горячие точки» современной буддийской политики и внешнеполитических проблем в регионе. Сам тот факт, что в центре политико-религиозной дискуссии в начале XXI века находится уникальный для буддизма средневековый институт, на мой взгляд, позволяет говорить не просто о его важности, но даже о системообразующей роли в тибето-монгольском буддизме.

1. Эволюция политических концепций в тибетском буддизме

Для того чтобы понять, как и почему институт тулку превратился в важный инструмент политического влияния, нужно кратко рассмотреть развитие политической мысли в тибетском буддизме в целом. Кроме того, как будет показано ниже, современное китайское государство в своей религиозной политике использует модели, выработанные в Цинский период.

В тибето-монгольском буддизме можно выделить две основные концепции взаимодействия светской и духовной власти. Во-первых, это модель «духовный наставник — милостынедатель» (вариант: «духовный наставник — светский покровитель», тиб. *чой-йон*). По этой модели строились отношения между ханами и императорами с иерархами школ тибетского буддизма. Она восходит к самым истокам буддизма: даяние (*дана*, тиб. *йон*) является одним из основных методов накопления благих заслуг в буддизме. Монахи проповедовали дхарму, а миряне поддерживали сангху посредством подаяния и накапливали таким образом заслуги для лучшего перерождения.

Установление отношений «наставник-милостынедатель» в 1253–1254 годах между иерархом тибетской школы сакья Пагба-ламой (1235–1280) и монгольским ханом Хубилаем (правле-

ние в 1260–1294) можно считать наиболее ярким проявлением этой концепции. Ранее, в 1247 году предшественник Пагба-ламы Сакья-пандита Кунга Гьелцен (1182–1251) установил религиозные отношения с ханом Годаном. Последний выдал ему ярлык на управление районами Центрального Тибета².

Подобная модель предполагает наличие сильной централизованной власти, поэтому существовала в основном в имперском контексте. Развитием этой концепции можно назвать теорию «двух законов» (монг. *хоёр ёс*), которая постулировала гармоничное существование буддийской религии и монаршей власти. Император выступал как милостынедатель, также он мог принимать тантрическое посвящение. Концепция «двух законов» была подробно изложена в средневековом монгольском памятнике «Белая история» («Цагаан теукэ»).

Автором (по другой версии — редактором) этого текста считают Хутуктай-Сэчэн-хунтайджи (1540–1586), крупного политического и религиозного деятеля Монголии³.

«Белая история» примечательна тем, что в ней наряду с основами буддизма немалое внимание уделяется Чингисхану и подробно расписывается культ поклонения ему. Причем в отличие от более поздних монгольских исторических сочинений родословная Чингисхана не восходит к древним буддийским царям. Вместо этого Чингисхан объявляется перерождением бодхисаттвы Ваджрапани и вселенским правителем чакравартином⁴. Другими словами, мы видим попытку согласовать две линии легитимации власти в контексте распространения буддизма и роста влияния буддийской сангхи.

В XVII веке концепция «двух законов» активно использовалась в политической борьбе монгольских ханов. Например, Лигденхан (1604–1634), как прямой потомок Чингисхана, отверг притязания на власть Алтан-хана и его союз с Третьим Далай-ламой, поддержав школу сакья. Он установил у себя изображение Махакалы, которое было у Хубилай-хана. Ойратские правители — на-

2. Кузьмин С.Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: издание А. Терентьева, 2010 [http://savetibet.ru/2010/03/10/ancient_tibet_2.html], доступ от 21.10.2021]

3. Почекаев Р.Ю. Политико-правовые взгляды Хутуктай-Сэчэна-Хунтайджи (По данным «Белой истории») // Культурное наследие монголов: коллекции рукописей и архивных документов. III Международная конференция при поддержке президента Монголии. 20–22 апреля 2017 года. Сборник докладов. С. 108.

4. Там же. С. 111.

пример, Гууши-хан и Галдан Бошогту-хан, не принадлежавшие роду Чингисхана, напротив, поддерживали Далай-лам, пытаясь придать себе легитимность таким путем. Маньчжуры, победив Лигдэн-хана в 1634 году, забрали себе изображение Махакалы и яшмовую печать — символы школы сакья и монгольской государственности, — обосновав свою легитимность, апеллируя к исторической преемственности и славному монгольскому прошлому. Позже, в 1745 году, Второй Джанджа-хутухта, дав буддийское посвящение императору Цяньлуну, объявил, что он Пагба-лама, а Цяньлун — Хубилай⁵.

Таким образом, все так или иначе апеллировали к славному прошлому Монгольской империи, ламы при этом провозглашали себя перерождением Пагба-ламы, а ханы и императоры — воплощением Хубилая. В Халха Монголии сложился более удачный вариант — здесь чингисидская и буддийская линии соединились в лице Первого Джебцун-Дамба-хутухты Дзанабадзара (1691—1723), который был сыном Тушэту-хана Гомбодоржа, принадлежавшего к роду Чингисхана. А Пятый Далай-лама признал его воплощением известного тибетского проповедника буддизма Таранатхи (1573—1635).

Крайне примечателен тот факт, что, обращаясь к концепции «двух законов», и монголы, и тибетцы, и маньчжуры говорят о том, что тот или иной лама и правитель являются воплощениями Пагба-ламы и Хубилая соответственно. То есть задействуется другая, на мой взгляд, куда более важная концепция тибетского буддизма — концепция тулку. Именно тулку — тибетские Далай-ламы и Панчен-ламы, монгольские Богдо-гэгэны и другие крупные хубилганы постепенно становятся главными акторами на политической сцене Внутренней Азии.

Дуальная система «двух законов» приводила к тому, что светские правители использовали религию в своих интересах, в том числе для легитимации власти. Но шел и противоположный процесс, который Роберт Лингат, специалист по буддийскому праву, назвал «функционализацией» буддийских деятелей⁶, имея в виду,

5. Atwood, Ch. P. (2004) *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire*. Facts on File library of world history, p. 559. New York, N. Y.: Facts On File.

6. Ruegg, D. S. (1997) “The Preceptor-Donor (yon mchod) Relation in Thirteenth-century Tibetan Society and Polity, its Inner Asian Precursors and Indian Models”, in H. Krasser, M. T. Much, E. Steinkellner (eds) *Tibetan studies — Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz, 1995*, Vol. ii, p. 862. Band, Vienna.

что ламы, тесно взаимодействовавшие с властью и все сильнее погружавшиеся в административные вопросы, больше превращались в религиозных бюрократов. Это вызывало ответную реакцию — Руэрг именуется ее «нейтрализацией политического»⁷, когда отдельные буддийские монахи стремились противостоять разлагающему влиянию власти и пытались сохранить чистоту монашеских обетов. Статус тулку в некотором смысле позволял «нейтрализовать политическое» — хубилган мог активно участвовать в мирских делах и даже вести не совсем благочестивый образ жизни, но верующие воспринимали его как воплощенного бодхисатву или Будду, и все его «прегрешения» меркли на фоне его святости.

2. Тулку: харизма статуса

Концепция тулку — уникальное порождение тибетского буддизма. Ее корни восходят к общемахаянскому учению о трех телах Будды (санскр. *трикая*). В одном из этих тел, *нирманакае*, Будда или бодхисаттва вновь и вновь являются в этот мир, чтобы помочь живым существам достичь освобождения. Следует различать отдельные случаи признания кого-то тулку от института тулку. Последний предполагает складывание линий перерожденцев, установление процедуры поиска, выявления, подтверждения и интронизации тулку.

История этого института обычно возводится к главе школы карма-кагью Дюсуму Кхьенпа (1110–1193), который незадолго до смерти составил письмо, в котором обещал родиться снова и оставил инструкции по поиску следующего воплощения⁸. Его новым воплощением был признан Гьялва Кармапа II Чокьи Дзинпа (1204–1283). Так родилась линия Кармап. Впоследствии эта концепция была взята на вооружение другими школами тибетского буддизма. В рамках школы гелуг в XVI веке появился институт Далай-лам (сам титул «далай-лама» родился в 1578 году, когда монгольский Алтан-хан (1507–1582) даровал его иерарху школы гелуг Сонаму Гьяцо.), а позже — Панчен-лам.

Институт тулку решал сразу несколько важных проблем в буддийском обществе Тибета. Во-первых, он предлагал приемлемый

7. Ibid.

8. Thinley, K. (1980) *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*, p. 44. Boulder: Prajna Press.

механизм передачи власти внутри монашеских школ, где была невозможна передача власти по наследству. При этом следующий тулку получал право на имущество своего предшественника, что позволяло сохранить накопленное богатство внутри школы и избежать борьбы за власть. Во-вторых, институт тулку снимал противоречие между религиозной и политической властью — тулку исполнял и светские, и духовные функции⁹. На первое место выходили не личные качества перерожденца, а его статус — перво-степенное значение имело то, что это был бодхисаттва, персонаж буддийского пантеона.

По словам Вайли, важность и преимущество института тулку заключается в его деперсонализации — переходе от харизмы личности к харизме должности, или статуса¹⁰. Прочность института обеспечивается тем, что он не зависит больше от харизмы и личных качеств конкретного тулку. Но если какой-то отдельный тулку обладает помимо статуса еще и выдающимися личными качествами, это усиливает его вдвойне. Объявление светского правителя перерожденцем, в свою очередь, существенно повышает его земной статус и встраивает его в буддийскую картину мира. Так, Чингисхан оказался воплощением Ваджрапани, первый царь Тибета Сронцзан Гампо — воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары¹¹, а Цинский император — бодхисаттвы Манджушри¹². Таким образом, на символическом уровне союз монголов, тибетцев и маньчжуров являл своего рода мандалу, сакральное пространство, осмысленное в терминах буддийской космологии.

Вместе с тем, в конкретной земной политической реальности Цинский двор начинает, с одной стороны, использовать тулку в своих интересах: например, во Внутренней Монголии был создан институт Джанджа-хутухт, который использовался для уменьшения антиманьчжурских и сепаратистских настроений. С другой стороны, маньчжуры ограничивают численность тулку

9. Dreyfus, G. (1995) “Law, State, and Political Ideology in Tibet”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18(1): 130.

10. Цит. по: Tsyrempilov, N. (2006) “Dge Lugs Pa Divided: Some Aspects of the Political Role of Tibetan Buddhism in the Expansion of the Qing Dynasty”, in B. J. Cuevas, K. R. Schaeffer (eds) *Power, Politics, and the Reinvention of Tradition: Tibet in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: PLATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, p. 51. Leiden and Boston: Brill.

11. Schwieger, P. (2014) *The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation*, p. 27. New York: Columbia University Press.

12. Ibid., p. 55.

в Тибете и Монголии и борются с чрезмерным влиянием Далай-лам и Панчен-лам. В Монголии количество хубилганов и хутухт стало стремительно увеличиваться. По словам А. М. Позднеева, этому

способствовали сами халхаские ламы, для которых приобретение в монастырь хубилгана равносильно изысканию средств к удвоению и даже утроению доходности монастыря, а следовательно, и к обеспечению его всегдашнего и безбедного существования¹³.

Палата Внешних сношений (Лифаньюань)¹⁴ в 1762, 1789 и 1815 годах издала указы, запрещающие выявление хубилганов из числа монгольской знати, а также выявление хубилганов тех лам, которые прежде не перерождались¹⁵. Хубилганам, имевшим более 500 шабинаров (ученики и подданные хутухт), Цинское правительство с конца XVII века начало выдавать официальные грамоты и печати, которые давали им ряд льгот и освобождали от повинностей. Всего хубилганам официально было выдано 13 печатей. Подавляющая часть монгольских тулку обучалась в тибетских монастырях, утверждалась Далай-ламами и Панчен-ламами.

Наконец, осознавая политическое и религиозное значение тулку, император Цяньлун в 1793 году издал установление, которое регулировало меры по поиску новых перерождений путем жеребьевки с помощью золотой урны¹⁶. Процедура заключалась в том, что имена нескольких кандидатов помещались в специальную золотую урну, которая располагалась в храме Джоканг в Лхасе. Затем Далай-лама или *амбань* (высокопоставленный цинский чиновник) вынимали жребий¹⁷. Жеребьевка проводилась нерегу-

13. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб.: Типогр. Императорской Академии наук, 1887. С. 235.

14. Основное ведомство в империи Цин, которое занималось вопросами зависимых территорий.

15. Ванчикова Ц. П. Хубилганы и хутухты в истории монгольского буддизма // Монголоведение в современном мире: опыт исследований, перспективы развития: материалы международной научной конференции «Улымжиевские чтения — Х» / науч. ред. О. Н. Полянская. Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2019. С. 209.

16. Slobodnik M. (2011) "A Difficult Rebirth: Tibetan Reincarnations in the Spotlight of Chinese Religious Policy", *Studia Orientalia Slovaca* 10(1): 64–65.

17. Ibid, p. 65.

лярно по ряду причин, так, Девятый, Тринадцатый и Четырнадцатый Далай-ламы были выбраны вне этой процедуры¹⁸.

В начале XX века в Монголии насчитывалось около 140–150 тулку¹⁹. Высшим и наиболее уважаемым был Восьмой Богдо-гэгэн, возглавивший борьбу за независимость, которая привела к созданию теократической монархии (1911–1921). Со смертью Восьмого Богдо-гэгэна в 1924 году и в результате антирелигиозной кампании 1930-х годов институт хубилганов в Монгольской Народной Республике фактически прекратил свое существование.

Примечательно, что японцы тоже осознали огромный потенциал тулку в смысле влияния на монголов и в конце 1930-х годов рассматривали возможность обнаружения Девятого Богдо-гэгэна, который был бы лоялен Японии и легитимизировал бы ее политику среди местного населения²⁰.

3. Компартия регулирует перерождения

После бегства Четырнадцатого Далай-ламы из Тибета в 1959 году и интернационализации «тибетского вопроса» в мире, власти КНР, понимая значимость института тулку для тибетцев, начали искать способы взять его под свой контроль. Ситуацию усугубила череда неудач и скандалов.

В 1995 году Далай-лама признал Гендуна Чокьи Нима Одиннадцатым Панчен-ламой, но китайское руководство отвергло его кандидатуру и объявило единственной легитимной процедурой жеребьевку с помощью золотой урны. В результате Панчен-ламой был признан китайский ставленник Гьялцен Норбу, а первый кандидат исчез вместе с родителями, судьба его неизвестна. «Официальный» Панчен-лама при этом не пользуется признанием среди тибетцев и буддистов в целом.

В 1998 году из Китая в США бежал Восьмой Арджа Ринпоче, высокий тулку и бывший настоятель монастыря Кумбум²¹. Там он выступил с критикой китайской политики в Тибете. Годом поз-

18. Подробнее см.: Oidtmann, M. (2018) *Forging the Golden Urn: The Qing Empire and the Politics of Reincarnation in Tibet*. New York: Columbia University Press.

19. Ванчикова Ц.П. Хубилганы и хутухты в истории монгольского буддизма. С. 210.

20. Slobodnik, M. "A Difficult Rebirth: Tibetan Reincarnations in the Spotlight of Chinese Religious Policy", pp. 79–80.

21. См. подробнее: Арджа, Лобсанг Тубден. Жизнь Арджа-ринпоче и секрет золотой урны. Перевод с китайского, вступительная статья, примечания, индекс И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буярад-Монгол Ном, 2018.

же в Индию бежал Семнадцатый Кармапа Ургьен Тринле Дордже. Он был первым после культурной революции перерожденцем, обнаруженным в КНР и признанным при этом Далай-ламой. Китайские СМИ представляли Кармапу, одного из высших тулку тибетского буддизма, как образцового ламу, патриота КНР. Однако оказавшись в Индии, Ургьен Тринле Дордже выразил свою лояльность Далай-ламе и также выступил с резкой критикой китайской политики в Тибете²².

Эти события можно рассматривать как подготовку к главной и ключевой задаче — определению следующего Далай-ламы. Несмотря на заявления нынешнего Далай-ламы о будущем этого института, очевидно, что КНР намерена найти своего тулку.

По словам председателя Постоянного комитета Собрания народных представителей Тибетского автономного района, «право определять будущее место перерождения и срок службы духа Далай-ламы принадлежит Коммунистической партии Китая»²³.

Еще в 1994 году китайские власти провозгласили контроль над выбором, утверждением, интронизацией и обучением тулку одной из ключевых задач своей религиозной политики²⁴. В 2007 году Государственное управление по делам религий издало Приказ № 5 «Меры по управлению реинкарнациями живых будд в тибетском буддизме» — официальный документ высшего уровня, определяющий процедуру и правила выбора, идентификации, интронизации и обучения тулку²⁵. В приказе говорится, что крупные тулку должны утверждаться Государственным советом КНР, тулку местного значения — согласовываться с органами управления провинциального уровня²⁶. По сути, приказ упраздняет прежнюю тибетскую систему признания тулку, отдавая всю полноту религиозной власти Госсовету. Документ запрещает поиск перерожденцев не уполномоченными на то лицами и требует невмешательства иностранных организаций и отдельных лиц

22. Ibid, p. 72.

23. Помелова Ю. П. Проблемы формирования национальной идентичности в Китайской Народной Республике (2002–2012 гг.). Специальность 07.00.03 — Всеобщая история. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Нижний Новгород, 2020. С. 167.

24. Slobodnik, M. “A Difficult Rebirth: Tibetan Reincarnations in the Spotlight of Chinese Religious Policy”, p. 70.

25. Ibid, p. 76.

26. Помелова Ю. П. Проблемы формирования национальной идентичности в Китайской Народной Республике (2002–2012 гг.). С. 164.

в этот процесс. Другими словами, тулку, обнаруженные тибетцами за пределами КНР, оказываются нелегитимными.

Примечательно, что это не первый документ такого рода — в 1936 году Комиссия по монгольским и тибетским делам приняла похожий документ («Меры по управлению реинкарнациями лам») с похожим содержанием²⁷. Отличие от указа 2007 года заключалось в том, что документ 1936 года касался и монгольских хубилганов. Оба указа акцентируют внимание на том, что жеребьевка с помощью золотой урны — единственный легитимный инструмент выбора тулку. В 2010 г. Китайская буддистская ассоциация начала выдавать сертификаты подтвержденным тулку. В 2016 году была запущена база данных онлайн с информацией о сертифицированных тулку²⁸.

Все эти меры направлены прежде всего на решение внутрикитайской проблемы Тибета и минимизацию внешнего влияния со стороны Далай-ламы и тибетской диаспоры. Однако сложность в том, что институт тулку носит транснациональный характер, и за несколько веков цинского владычества сложилась та самая вышеупомянутая мандала, объединяющая Китай, Тибет и Монголию в единое пространство. Разделение этой тибето-монгольской ойкумены на национальные государства не разрушило систему признания высших тулку. В связи с тем, что в Монголии преобладает школа гелуг, а также из-за уничтожения местных линий хубилганов, единственным легитимным авторитетом, способным утверждать монгольских перерожденцев, оказался Четырнадцатый Далай-лама. Однако приказ 2007 года фактически нивелирует его статус, ставя под вопрос легитимность признанных им монгольских хубилганов. Во время своего последнего визита в Монголию в 2016 году Далай-лама объявил о том, что Десятый Богдо-гэгэн уже родился и он его признал.

4. Хубилганы решают проблемы

Несмотря на разрушение института хубилганов в МНР в 1930-е годы, даже в условиях социалистического общества жили как минимум два перерожденца. Во-первых, это Цэрэндондов-ху-

27. Slobodnik M. "A Difficult Rebirth: Tibetan Reincarnations in the Spotlight of Chinese Religious Policy", p. 77.

28. Помелова Ю. П. Проблемы формирования национальной идентичности в Китайской Народной Республике (2002–2012 гг.). С. 166.

билган (1919–1996). В пять лет Нацагшугарын Цэрэндондов был признан перерождением знаменитого тибетского поэта-йоги на Миларепы. В 1930-е годы он был переведен в мирской статус, служил в армии, вступил в партию, потом работал агентом по снабжению. Местные монголы считали, что товары, которые он привозил, особые, обращались к нему с просьбами о лечении и предсказаниях²⁹.

Во-вторых, это Восьмой Хуухэн-хутухта Оолой Тагарва, родившийся в 1944 году. В 1960 году бывшие ламы Дэлгэрийн хийд тайно признали 16-летнего Тагарву перерождением Хуухэн-хутухты³⁰. Но только в 1990 году его официально интронизировали, и Тагарва активно включился в процесс восстановления буддизма в Монголии. В 1990–2000-е годы было выявлено около 20 хубилганов крупных монгольских лам прошлого³¹. Большинство из них были утверждены Далай-ламой и Девятым Богдо-гэгэном. Одного утвердил Гурудева-ринпоче, еще один был признан местным населением³². Последнее нехарактерно для буддизма, однако в Монголии бывают случаи, когда население какого-то аймака или сомона хочет, чтобы и у них был свой местный хубилган, и предпринимают для этого различные действия.

Я уже писал подробно о возвращении Девятого Богдо-гэгэна в Монголию³³ и в этой статье хочу ограничиться лишь несколькими дополнительными замечаниями. Крайне примечательно, что, по словам представителя монастыря Гандан Амгалана, «монгольское правительство решает, может ли Джебцзун-Дамба быть Богдо-гэгэном»³⁴. И при этом чиновники ссылались на закон 1928 года, согласно которому перерождения Богдо-гэгэна прекратились. Фактически монгольские власти взяли на себя функцию утверждения предыдущего, Девятого Богдо-гэгэна,

29. Shimamura, I. (2020) “Magicalized Socialism: An Anthropological Study on the Magical Practices of a Secularized Reincarnated Lama in Socialist Mongolia”, *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 73 (4, April 26): 799–829.

30. *Сонинбаяр III*. Багшийн тухай бодол [Мысли об учителе] // Говийн багш. О.Тагарваагийн тухай хөрөг дурьдатгал. Улаанбаатар хот, 2016. С. 201.

31. Подробнее см.: *Сабиров Р.Т.* Восстановление института хубилганов в современной Монголии // Религия и общество на Востоке. 2021. № 5. С. 192–220.

32. *Ванчикова Ц.П.* Хубилганы и хутухты в истории монгольского буддизма. С. 211.

33. *Сабиров Р.* Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1(38). С. 86–105.

34. Fagan, G. (2003) “Mongolia: Authorities thwart the return of Buddhist King”, *Forum 18 News Service* [<https://www.refworld.org/pdfid/468918602.pdf>, accessed on 19.10.2021].

о существовании которого Далай-лама объявил в начале 1990-х годов. Это вызывает явные параллели с политикой КНР. Религиозный авторитет тулку настолько высок, что власти, будь то Цин, КНР или современная Монголия, опасаются конкуренции. В Монголии ситуация усугубляется тем, что Восьмой Богдо был теократическим правителем страны, и в 1990-е годы монгольское правительство действительно опасалось его претензий на власть.

Отдельно стоит отметить Тэло Тулку Ринпоче — верховного ламу Калмыкии и представителя Далай-ламы в России и странах СНГ. Несмотря на то, что он родился в семье калмыцких эмигрантов в США, а его основная религиозная деятельность проходит в России, у него есть последователи и в Монголии. Это связано с тем, что он признан перерождением крупного религиозного и политического деятеля Монголии Дилова-хутухты XI Джамсранджава (1884–1965), который умер в эмиграции в США. Дилова-хутухты — это перерождения знаменитого индийского тантрика Тилопы. Седьмой, девятый и одиннадцатый Дилова-хутухты перерождались в Монголии. Таким образом статус тулку, исторически связанного с Монголией, привлекает к Тэло Тулку Ринпоче монгольских верующих, а он сам ведет там проект по восстановлению монастыря, принадлежавшего его предшественнику. Это яркий пример транснационального и транстемпорального характера тулку: лама, родившийся в США, возглавляет одну из буддийских общин России и имеет последователей в Монголии, которые почитают его как воплощение человека, жившего в начале прошлого века.

Появление хубилганов в Монголии позволяет решить несколько важных проблем. Монгольских лам часто обвиняют в низком уровне подготовки и знаний, а также несоблюдении монашеских обетов, включая употребление алкоголя и сожителство с женщинами; некоторые могут быть официально женаты. Отношение к тулку совершенно иное — сам статус тулку значительно повышает его носителя в глазах верующих: это не просто рядовой лама, а деятель, признанный самим Далай-ламой, воплощение высшего существа. Церемонии интронизации хубилгана в Монголии, а также проводимые им учения собирают сотни, а иногда и тысячи верующих³⁵. Конечно, играет

35. См. Сабиров Р. Т. Восстановление института хубилганов в современной Монголии // Религия и общество на Востоке. 2021. № 5. С. 192–220.

свою роль и то, что большинство из них учатся или прошли обучение в тибетских монастырях в Индии. Монгольский хубилган соединяет в себе «нормативный» буддизм и монгольскую буддийскую повседневность.

Вторая проблема — в социалистический период линии хубилганов прервались, да и преемственность самой буддийской традиции в стране была нарушена. Фигура тулку восстанавливает связь с прошлым, служит своего рода мостом между буддизмом дореволюционного периода и современным. Более того, если линия тулку восходит к тибетским или индийским деятелям, нынешний тулку своим существованием связывает монгольский буддизм с тибетским и индийским прошлым, придавая ему историческую легитимность.

Постсоциалистическая сангха Монголии была слаба финансово и не обладала достаточным количеством хорошо образованных лам. В ее адрес раздавалась критика и со стороны обычных монголов, и со стороны монгольских христиан и шаманистов, и даже со стороны тибетских лам³⁶. Появление монгольских хубилганов позволяет достаточно оперативно преодолеть большинство этих проблем и придает монгольскому буддизму легитимность.

Однако здесь возникает другая проблема. Тулку должен быть признан кем-то из высших авторитетов тибетского буддизма. Исторически в случае с монгольскими ламами это обычно были Далай-лама и Панчен-лама, реже — Джебцун-Дамба-хутухта. Меры по регулированию тулку в КНР, хоть официально не касаются Монголии, потенциально могут вести к спорным ситуациям.

Например, линия Джебцун-дамба-хутухт восходит к Таранатхе (1575–1634), главе тибетской школы джонанг. А Девятый Богдо-гэгэн в 1997 году был назначен Далай-ламой главой этой школы. Следовательно, следующий Богдо-гэгэн также будет считаться главой этой школы, которая насчитывает десятки тысяч последователей в Тибете. Таким образом КНР потенциально получает внешний религиозный авторитет, способный влиять на ситуацию в Тибете. С другой стороны, появление в будущем китайского Далай-ламы создает источник внешнего влияния на монгольскую сангху.

36. Далай-лама: не можешь быть монахом — не носи монашеских одеяний [<http://savetibet.ru/2010/01/07/dalailama.html>, дата доступа 7 января 2010].

5. Мягкая угроза

В силу целого ряда исторических причин в Монголии присутствует настороженное, а иногда и резко негативное отношение ко всему китайскому. Еще в начале XX века Восьмой Богдо-гэгэн в своих пророчествах призывал монголов не носить китайскую обувь и не есть куриные яйца, чтобы не заразиться «китайской болезнью»³⁷. В 1990–2000-х годах в наиболее радикальных формах это выражалось в антикитайских настроениях и действиях националистических групп, прибегавших порой к физическому насилию. В постсоциалистической Монголии ходили слухи о китайцах со шприцами, наполненными кровью с ВИЧ, о краже органов³⁸.

В Улан-Баторе одно время ходили слухи о людях, которые видели привидения — стариков с длинными бородами и в шелковых одеждах. Столичные жители интерпретировали их как души китайских купцов, которые привязаны к местам, где они проживали когда-то и где закопали свои богатства³⁹. По мнению Грегори Делапласа, эти привидения пугают монголов, поскольку воплощают одновременно воспоминания о колониальном прошлом и эксплуатации монголов китайцами и современные опасения в отношении китайских мигрантов и проникновения китайского капитала в страну. Эти истории о привидениях изображают китайцев как жадных, дурных и аморальных мигрантов. Китайцы предстают в них паразитами на теле монгольского общества. И современные китайские мигранты только внешне отличаются от своих предшественников, в глазах монголов они, по сути, остались такими же колонизаторами⁴⁰.

Другой пример: 2003–2006 годы в юго-восточных районах Гоби выдались крайне засушливыми, что поставило под угрозу выживания местных верблюдоводов. Буддисты объяснили засуху тем, что китайские рабочие, занятые на дорожных работах в приграничных районах, провели свой народный ритуал подношения свиных голов, чтобы не было дождя — они хотели по-

37. Billé, F. (2015) *Sinophobia: Anxiety, Violence, and the Making of Mongolian Identity*, p. 30. Honolulu: University of Hawai'i Press.

38. Ibid.

39. Delaplace, G. (2010) "Chinese Ghosts in Mongolia", *Inner Asia* 12(1): 127–141.

40. Ibid., pp. 139–140.

скорее закончить дорожное строительство⁴¹. Подобного рода историй довольно много. В них выражается страх монголов перед китайской экспансией, ведущей к потере независимости в результате поглощения Китаем — фактического, экономического, культурного. Однако в случае с буддизмом картина несколько более сложная.

Буддизм во внешней политике двух стран играет двоякую роль. С одной стороны, Китай использует его в качестве мягкой силы для формирования позитивного образа Китая в глазах монголов. Например, в 2018 году в монастыре Дашчойлин в Улан-Баторе была установлена 23-метровая статуя Будды Майтреи, подаренная китайским монастырем Юнхэгуи. На церемонии присутствовали премьер-министр Монголии, посол КНР и вице-президент Буддийской ассоциации⁴² КНР⁴³. В том же году китайский посол передал в дар аймаку Дархан-Уул монгольскую версию китайского буддийского канона⁴⁴. В 2020 году хамбо-лама монастыря Дашчойлин Ч. Дамбаджав посетил китайское посольство, где обсудил с послом борьбу против коронавируса.

С другой стороны, когда происходит очередной визит Далай-ламы, власти КНР реагируют довольно жестко, вводя краткосрочные санкции в отношении Монголии, что может рассматриваться как вмешательство во внутренние дела суверенного государства⁴⁵.

Однако более националистически настроенные монгольские ламы считают таким вмешательством деятельность тибетских лам в Монголии. Так, Сандордж, хамбо-лама монастыря Их Хурээ в Улан-Баторе, открыто раскритиковал визит Далай-ламы в Монголию в 2016 году, сказав, что он сожалеет, что этот визит

41. Wallace, V. (2015) "Competing Religious Conversions and Re-Conversions in Contemporary Mongolia", in A. Papaconstantinou, N. McLynn, D. Schwartz (eds) *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, p. 50. Farnham: Ashgate.

42. Основная организация, объединяющая буддистов КНР, создана в 1953 году.

43. Lhagvademchig, J., Bold, Ts. (2019) "Mongolian Buddhist Diplomacy: Opportunities and Challenges", *The 13th Annual International Mongolian Studies Conference*. February 15–16, 2019. Washington, D. C., p. 61.

44. Ambassador Xing Haiming Gives Mongolian Version of Chinese Buddhist Canon to Darkhan-Uul Aimag of Mongolia (2018) [<http://mn.china-embassy.org/eng/zmgx/t1558650.htm>, accessed on 11.10.2021].

45. См., например: China 'blocks' Mongolia border after Dalai Lama visit [<https://www.aljazeera.com/economy/2016/12/10/china-blocks-mongolia-border-after-dalai-lama-visit> accessed on 02.05.2022].

не был согласован с северным и южным соседями Монголии⁴⁶. Также Сандордж считает, что Дордже Шугден⁴⁷ — не монгольская проблема, а Далай-лама, сказав, что тот, кто поклоняется Шугдену, — не его ученик, разделил тем самым монгольских лам, внес раскол в их ряды⁴⁸.

Китай старается использовать внутренние разногласия среди монгольских буддистов, привлекая оппозиционно настроенных в отношении тибетцев лам на свою сторону. Ламы монастыря Сайн Номун в Налайхе во главе с хамбо-ламой Нэргуем посетили КНР в ноябре 2017 года и были приняты чиновниками из Государственного управления по делам религии и представителями Китайской буддийской ассоциации, а также Панчен-ламой⁴⁹. Хорошие связи с китайскими буддистами и чиновниками у монастыря Амарбаясгалант. Ламы монастыря встречаются с представителями Буддийской ассоциации Китая, включая одного из ее вице-президентов Панчен-ламу⁵⁰. Монгольские делегаты, посетившие Пятый Международный буддийский форум в Путяне, КНР, пригласили Панчен-ламу посетить Монголию⁵¹.

Пока религиозная политика КНР в отношении Монголии выглядит больше как стремление ограничить влияние Далай-ламы, в том числе путем привлечения монгольских лам на сторону Китая. В 2016 году власти КНР выступили с протестом по поводу визита Далай-ламы, но на новость об обнаружении Десятого Богдо-гэгэна отреагировали сдержанно, выразив «надежду», что Монголия будет им заниматься «автономно», то есть без вмешательства Дхарамсалы в его интронизацию и образование⁵². Че-

46. Бэх Т. (2016) Далай лам Х Богдыг тодруулахаар маргааш ирнэ [Далай-лама прибудет завтра для определения Десятого Богдо] // Time. mn. 17.11.2016 [http://time.mn/koу.html, доступ от 21.10.2021].

47. Гневный дух, в связи с которым возник серьезный раскол в тибетской сангхе. См. Dreyfus, G. (1998) "The Shuk-den Affair: Origins of a Controversy", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21(2): 227–270.

48. Бэх Т. Далай лам Х Богдыг тодруулахаар маргааш ирнэ [Далай-лама прибудет завтра для определения Десятого Богдо].

49. Martin, M. (2018) "Global Religion and the United Front: The Case of Mongolia", *China Brief* 18(12) [https://jamestown.org/program/global-religion-and-the-united-front-the-case-of-mongolia, accessed on 01.09.2021].

50. Lulu, J. (2017) "State-managed Buddhism and Chinese-Mongolian relations" [https://jichanglulu.wordpress.com/2017/06/29/sinified, accessed on 21.09.2021].

51. Lhagvademchig, J., Bold, Ts. "Mongolian Buddhist Diplomacy: Opportunities and Challenges", p. 63.

52. Lulu, J. "State-managed Buddhism and Chinese-Mongolian relations".

рез три дня после завершения последнего визита Далай-ламы и последовавшими санкциями со стороны КНР, представитель китайского посольства в Монголии посетил открытие выставки тибетского искусства в Манба-дацане, хамбо-лама которого, Нацагдорж, часто бывает в Китае.

В 2011 году мозговой центр в Гонконге опубликовал статью с рекомендациями в отношении буддизма в Монголии и традиционно буддийских регионах России. В частности, в ней говорилось об усилении религиозного обмена с монгольскими и российскими буддистами, использовании «социальных и экономических методов», основанных на экономических преимуществах Китая, с целью ограничить влияние «клики Далая»⁵³. Одним из примеров «экономических методов» является монополизация рынка религиозной утвари китайскими компаниями, одну из которых основал Десятый Панчен-лама.

Примечательно, что со стороны КНР за взаимодействие с монгольскими буддистами отвечает пекинский монастырь Юнхэун. Он был построен в конце XVII века и вскоре стал местом, куда приезжали тибетские и монгольские монахи, то есть фактически сейчас он выполняет те же функции, что и в Цинский период. Вообще, все основные элементы взаимоотношений между центрами буддизма во Внутренней Азии имеют свои исторические аналогии. Это контроль за тулку и попытки регулировать этот институт с помощью золотой урны, разногласия между Далай-ламой и Панчен-ламой и их последователями, прокитайские и антикитайские настроения и многое другое.

Новизна ситуации заключается в том, что в XIII веке монголы использовали тибетский буддизм как альтернативу китайским религиям, чтобы противостоять китайскому влиянию⁵⁴. В XVII–XIX веках Цинский двор использовал буддизм для влияния на монголов. В начале XX века Восьмой Богдо-гэгэн возглавил борьбу за национальную независимость. Сейчас же монголо-тибетские отношения, по мнению некоторых исследователей, представляют опасность для стабильности страны, зависящей от китайской экономики⁵⁵. Важное отличие китайского влияния от тибетско-

53. Ibid.

54. *Кадырбаев А.Ш.* Хубилай-хан — завоеватель или объединитель Китая? // *Общество и государство в Китае.* 2009. № 1. С. 62.

55. См., например: Aldrich, M. A. (2016) "The Dalai Lama in Mongolia: 'Tournament of Shadows' Reborn", *The Diplomat*, December 3 [<https://thediplomat.com/2016/12/the-dalai-lama-in-mongolia-tournament-of-shadows-reborn/> accessed on 09.05.2022];

го заключается в том, что китайцы не вмешиваются в дела монгольской сангхи в плане ее регулирования, навязывания своего видения того, что правильно, а что нет, в то время как у тибетских лам есть свое представление о «правильном буддизме», которое они продвигают.

Не следует забывать, что Китай и Дхарамсала не единственные заинтересованные игроки. Есть Индия, главный соперник КНР в регионе, страна, где живет Далай-лама и располагаются тибетские монастыри. Именно посол Индии в Монголии Бакула Ринпоче сыграл большую роль в восстановлении сангхи в 1990-е годы. Буддизм также является элементом «мягкой силы» Индии в Монголии. Наконец, есть «третий сосед» Монголии — США. Конгресс в 2019 году принял Закон о тибетской политике и поддержке⁵⁶. В документе говорится о недопустимости вмешательства КНР в выбор следующего Далай-ламы. Все эти игроки преследуют свои интересы. Например, Индия и США используют «тибетский вопрос» как инструмент давления на Китай. Правительство Монголии пока дистанцируется от этого, так как противостояние с Китаем противоречит монгольским интересам — в 2014 году страны подписали декларацию об установлении отношений всеобъемлющего стратегического партнерства.

6. Проблема языка

Китайское правительство уже давно последовательно проводит политику перевода образования этнических меньшинств КНР на китайский язык. В 2020 году много писали о введении так называемого двуязычного образования во Внутренней Монголии⁵⁷. Это означает, что все обучение в школах будет вестись на китайском языке, а родным языкам, в данном случае, монгольскому, отводится час в день. В долгосрочной перспективе это ведет к вытеснению родных языков в бытовую сферу.

Manlai Nyamdorj (2020) “Guest Post: Dragged into a Power Struggle: Mongolia caught between the Dalai Lama and Beijing”, *Mongolia Focus*, May 18 [<http://blogs.ubc.ca/mongolia/2020/guest-post-dalai-lama-succession-mongolia-tibet-china-shugden/>, accessed on 09.05.2022].

56. Tibetan Policy and Support Act (2019) [<https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/4331>, accessed on 12.10.2021].

57. Atwood, Ch. P. (2020) “Bilingual Education in Inner Mongolia: An Explainer”, *Made in China Journal* [<https://madeinchinajournal.com/2020/08/30/bilingual-education-in-inner-mongolia-an-explainer>, accessed on 12.10.2021].

В 2021 году вышел указ о переводе учебных буддийских текстов с тибетского на китайский язык, а монахи и монахини должны также изучать китайский⁵⁸. Геше Лхакдор, директор Библиотеки тибетских текстов и архивов в Дхарамсале, прокомментировал новость так: «Вопрос в том, кто будет переводить эти буддийские тексты...»⁵⁹. Вопрос вполне уместный, но, учитывая возможности КНР, решаемый.

В Монголии в буддийской ритуально-обрядовой деятельности используется тибетский язык. Удар по тибетскому языку в КНР может в отдаленном будущем привести к китаизации тибетского буддизма (в рамках Китая), что значительно увеличит барьер между буддистами Тибета и Монголии и уменьшит возможности использования тибетской сангхи КНР для влияния на монгольских буддистов.

Заключение

В настоящее время Монголия оказалась вовлечена в активную религиозную политику, проводимую руководством КНР. Цель Китая в этой «большой религиозной игре» — решить вопрос о следующем воплощении Далай-ламы, определив своего, подконтрольного кандидата. Монголия — страна, которая имеет тесные исторические и культурные связи с Тибетом и где более половины населения исповедует тибетскую форму буддизма. Большая часть монгольских лам и обычных верующих симпатизирует Далай-ламе и считает его своим учителем. Четырнадцатый Далай-лама — выдающаяся личность мирового уровня, заметно выделяющаяся среди лидеров других буддийских школ. Это тот редкий случай, когда на первом месте оказалась не столько харизма статуса, а харизма личности. Далай-лама сыграл важную роль в восстановлении буддийских институтов в Монголии в 1990–2000-е годы. Одной из ключевых функций Далай-ламы было подтверждение новых монгольских хубилганов (тулку) и — главное — Десятого Богдо-гэ-гэна. Тем самым он обеспечил монгольской сангхе легитимность.

Примечательно, что религиозная политика КНР строится на Цинской модели регулирования тулку, правда, право утвер-

58. “China orders Tibetan monastics to study, converse in Chinese language” (2021), *Tibetan Review*, October 7 [https://www.tibetanreview.net/china-orders-tibetan-monastics-to-study-converse-in-chinese-language, accessed on 12.09.2021].

59. Ibid.

ждения перерожденцев теперь отведено Госсовету КНР, а не крупным тулку, как было раньше. И здесь возникает противоречие. Исторически эта система существовала в имперском контексте: далай-ламы, цинские императоры и монгольские богдо-гэгэны были частью единой империи Цин. Да и сейчас Далай-лама участвует в легитимации монгольских хубилганов, а те, в свою очередь, могут признавать тибетских тулку в будущем. Можно предположить, что этот транснациональный характер института тулку в конце концов утратит свое значение, и продолжит существование в рамках отдельных государств.

При этом интересно, что никто не выступает за упразднение этого института, напротив, он возрождается в Монголии, а компартия КНР настаивает на соблюдении всех формальностей и довольно резко реагирует на заявления Далай-ламы о возможном прекращении этой линии тулку. Это связано, очевидно, с тем, что преимущества, которые институт тулку дает сангхе, превышают его недостатки. Статус тулку привлекает верующих, а наличие тулку в сангхе повышает ее статус, авторитет и влияние в мире тибетского буддизма.

КНР — один из главных экономических партнеров Монголии. Китайскому руководству выгодно и желательно иметь в Монголии лояльную буддийскую сангху, а монгольские власти стараются не раздражать «соседа». Как бы ни развивались события в будущем, у монголов есть все необходимое для развития независимой сангхи. «Китайская угроза» никуда не денется, но имеющиеся на сегодняшний день факты показывают, что у Китая нет серьезных оснований для вмешательства в дела монгольской буддийской общины.

Библиография / References

- Ванчикова Ц. П.* Хубилганы и хутухты в истории монгольского буддизма // Монголоведение в современном мире: опыт исследований, перспективы развития: материалы международной научной конференции «Улымжиевские чтения — X» / науч. ред. О. Н. Полянская. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2019.
- Кадырбаев А. Ш.* Хубилай-хан — завоеватель или объединитель Китая? // Общество и государство в Китае. 2009. № 1. С. 56–75.
- Кузьмин С. Л.* Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: издание А. Терентьева, 2010 [http://savetibet.ru/2010/03/10/ancient_tibet_2.html], доступ от 21.10.2021].
- Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб.: Типогр. Имп. Академии наук, 1887.

- Помелова Ю. П. Проблемы формирования национальной идентичности в Китайской Народной Республике (2002–2012 гг.). Специальность 07.00.03 — Всеобщая история. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Нижний Новгород, 2020.
- Почекаев Р. Ю. Политико-правовые взгляды Хутуктай-Сэчена-Хунтайджи (По данным «Белой истории») // Культурное наследие монголов: коллекция рукописей и архивных документов. III Международная конференция при поддержке президента Монголии. 20–22 апреля 2017 года. Сборник докладов. С. 107–120.
- Сабиров Р. Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1(38). С. 86–105.
- Сабиров Р. Т. Восстановление института хубилганов в современной Монголии // Религия и общество на Востоке. 2021. № 5. С. 192–220.
- Сонинбаяр III. Багшийн тухай бодол [Мысли об учителе] // Говийн багш. О. Тагарваагийн тухай хэрэг дурьдатгал. Улаанбаатар хот, 2016. С. 201–205.
- Aldrich, M. A. (2016) “The Dalai Lama in Mongolia: ‘Tournament of Shadows’ Reborn”, *The Diplomat*, December 3 [https://thediplomat.com/2016/12/the-dalai-lama-in-mongolia-tournament-of-shadows-reborn/ accessed on 09.05.2022].
- Atwood, Ch. P. (2020) “Bilingual Education in Inner Mongolia: An Explainer”, *Made in China Journal* [https://madeinchinajournal.com/2020/08/30/bilingual-education-in-inner-mongolia-an-explainer, accessed on 12.10.2021].
- Atwood, Ch. P. (2004) *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Facts on File: Library of World History. New York, N. Y.: Facts On File.
- Billé, F. (2015) *Sinophobia: Anxiety, Violence, and the Making of Mongolian Identity*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- “China orders Tibetan monastics to study, converse in Chinese language” (2021), *Tibetan Review*, October 7, 2021 [https://www.tibetanreview.net/china-orders-tibetan-monastics-to-study-converse-in-chinese-language, accessed on 12.09.2021].
- Dreyfus, G. (1998) “The Shuk-den Affair: Origins of a Controversy”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21(2): 227–270.
- Dreyfus, G. (1995). “Law, State, and Political Ideology in Tibet”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18(1): 117–38.
- Kadyrbaev, A. Sh. (2009) “Khubilai-khan — zavoevatel’ ili ob’edinitel’ Kitaia?” [Kublai Khan — conqueror or unifier of China?], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* 1: 56–75.
- Kuz’min, S. L. (2010) *Skrytyi Tibet. Istoriia nezavisimosti i okkupatsii* [The Hidden Tibet. History of independence and occupation]. SPb.: Izdanie A.Terent’eva [http://savetibet.ru/2010/03/10/ancient_tibet_2.html, accessed on 21.10.2021].
- Lhagvademchig, J., Bold, Ts. (2019) “Mongolian Buddhist Diplomacy: Opportunities and Challenges”, *The 13th Annual International Mongolian Studies Conference*. February 15–16, 2019. Washington, D. C. P. 61–69.
- Lulu, J. (2017) “State-managed Buddhism and Chinese-Mongolian relations” [https://jichanglulu.wordpress.com/2017/06/29/sinified, accessed on 21.09.2021].
- Martin, M. (2018) “Global Religion and the United Front: The Case of Mongolia”, *China Brief* 18(12) [https://jamestown.org/program/global-religion-and-the-united-front-the-case-of-mongolia, accessed on 01.09.2021].
- Pochekaev, R. Iu. (2017) “Politiko-pravovye vzgliady Khutuktai-Séчена-Khuntaidzhi (Po dannym «Beloi istorii»)” [“Political and legal views of Khutuktai-Sachen-Khuntaiji (According to the “White History”)”], *Kul’turnoe nasledie mongolov: kollektiv*

- rukopisei i arkhivnykh dokumentov. III Mezhdunarodnaia konferentsiia pri podderzhke prezidenta Mongolii. 20–22 apreliia 2017 goda. Sbornik dokladov. S. 107–120.*
- Pomelova, Iu. P. (2020) *Problemy formirovaniia natsional'noi identichnosti v Kitaiskoi Narodnoi Respublike (2002–2012 gg.)*. [“Problems of formation of national identity in the People’s Republic of China (2002–2012)”] Spetsial'nost' 07.00.03 – Vseobshchaia istoriia. Dissertatsiia na soiskanie uchënoi stepeni kandidata istoricheskikh nauk. Nizhnii Novgorod.
- Pozdneev, A. M. (1887) *Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii, v sviazi s otnosheniiami sego poslednego k narodu*. [Essays on the life of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in Mongolia, in connection with the relations of this latter to the people]. SPb.: Tipogr. Imp. Akademii nauk.
- Ruegg, D. S. (1997) “The Preceptor-Donor (yon mchod) relation in thirteenth-century Tibetan society and polity, its Inner Asian precursors and Indian models”, in H. Krasser, M. T. Much, E. Steinkellner (eds) *Tibetan studies – Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz, 1995*, Vol. ii, pp. 857–872. Band, Vienna
- Sabirov, R. (2020) “Mongol'skii buddizm v XXI veke: v protsesse konstruirovaniia” [Mongolian Buddhism in XXI century: under construction], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(1): 86–105.
- Sabirov, R. T. (2021) “Vosstanovlenie instituta khubilganov v sovremennoi Mongolii” [Restoration of the Institute of Khuvilgaans in modern Mongolia], *Religiia i obshchestvo na Vostoke* 5: 192–220.
- Schwieger, P. (2014) *The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation*. New York: Columbia University Press.
- Shimamura, I. (2020) “Magicalized Socialism: An Anthropological Study on the Magical Practices of a Secularized Reincarnated Lama in Socialist Mongolia”, *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 73(4, April 26): 799–829.
- Slobodnik, M. (2011) “A Difficult Rebirth: Tibetan Reincarnations in the Spotlight of Chineses Religious Policy”, *Studia Orientalia Slovaca* 10(1): 57–80.
- Soninbaiar, Sh. “Bagshiin tukhai bodol” [Thought about the teacher], *Goviin bagsh. O. Taqarvaagin tukhai kherög dur'datgal*, S. 201–205. Ulaanbaatar khot, 2016.
- Thinley, K. (1980) *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*. Boulder: Prajna Press.
- Tsyrempilov, N. (2006) “Dge Lugs Pa Divided: Some Aspects of the Political Role of Tibetan Buddhism in the Expansion of the Qing Dynasty”, in B. J. Cuevas, K. R. Schaeffer (eds) *Power, Politics, and the Reinvention of Tradition: Tibet in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, pp. 47–64. Leiden and Boston: Brill.
- Vanchikova, Ts. P. (2019) “Khubilgany i khutukhty v istorii mongol'skogo buddizma” [Khuvilgaans and Khutugtus in the history of Mongolian Buddhism], in O. N. Polianskaia (ed.) *Mongolovedenie v sovremennom mire: opyt issledovaniia, perspektivy razvitiia: materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Ulymzhievskie chteniia – X»*. Ulan-Udë: Izdatel'stvo Buriatskogo gosuniversiteta.
- Wallace, V. (2015) “Competing Religious Conversions and Re-Conversions in Contemporary Mongolia”, in A. Papaconstantinou, N. McLynn, D. Schwartz (eds) *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, pp. 49–67. Farnham: Ashgate.

СЕРГЕЙ СЕВРЮГИН

Особенности корейской религиозной организации «Чхондогё» и причины ее сотрудничества с коммунистами

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-128-145>

Sergei Sevriugin

Characteristics of the Korean Religious Organization Cheondogyo and the Reasons for its Cooperation with the Communists

Sergei Sevriugin — Academy of Korean Studies (한국학중앙연구원), Institute of Asian Religions (아시아종교연구원). sergey.sevriugin@mail.ru

This article analyzes the characteristics and activities of the religious organization Chondogyo in the first half of the twentieth century, which ultimately led it to the cooperation with the communists. Particular attention is paid to the perception of the “revolution” within the framework of the Korean doctrine of Gaebyeok, which in many ways brought together two seemingly completely different ideologies. A study of archival materials showed that in the conditions of the non-modern society and the absence of the sacred and profane dichotomy religion often becomes a basis for the formation of national identity. Besides, it also frequently served as a way of expressing desires for completely secular ideas of political and social transformations. This fact becomes especially noticeable with a shift of the religious focus from “another” world to this one, as well as with the advent of eschatological ideas that acquired, in contrast to the western analogues, some cyclical features.

Keywords: Boguganmin, Cheondogyo, Chongu Party, Comintern, Donghak, Gaebyeok, Insicheon, Jisang Cheonguk, Revolution, Yeonwon.

КОНЦУ второго десятилетия XX в. духовный наследник учения Чхве Джеу, положенного в основу крестьянского восстания *Тонхак* (동학, 東學), *Чхондогё* (천도교, 天道教) — по названию полученного его основателем от божественной сущности откровения *чхондо*, то есть «Небесный путь» (천도, 天道), — превратилось в одну из наиболее организованных и всепроникающих организаций на корейском полуострове и в близлежащих регионах. Ее ключевой идейный лидер Сон Бёнхи изначально старался дистанцироваться от мятежной репутации первого, проведя реформу организации в соответствие с тогда еще только появившейся в Корее концепции «религии», по-корейски записывающейся как *чонгё* (종교, 宗教).

Одним из наиболее символических его решений стала замена иероглифа *хак* (학, 學) в названии организации, который сегодня обычно переводят как *наука*, — на *кё* (교, 教), то есть учение. До широкого распространения западной концепции религии в странах, использующих в качестве основной письменности китайские иероглифы, для обозначения того, что в европейском понимании условно допустимо охарактеризовать как «религиозные учения», которые, естественно, есть и в Корее, использовались либо *то* (도, 道), то есть путь, либо чаще всего ранее упомянутый *хак*.

Однако, как указывают такие исследователи, как Чан Сокман, ранее значение этого иероглифа сильно отличалось от нынешнего его понимания. В таких словах, как «юхак» (유학, 儒學) и «пульхак» (불학, 佛學), которые сегодня соответственно перевели бы как конфуцианство и буддизм, он имел не узкорелигиозное значение, а указывал на универсальность концепта, «охватывающего все стороны жизни»¹. В целом с некоторыми оговорками здесь можно говорить о размытости границ между сакральным и профанным, или священным и мирским, если использовать терминологию Мирчи Элиаде.

Введение же более привычного иероглифа *кё* стало следствием процесса модернизации и прихода на полуостров оформившейся на европейском континенте в эпоху Просвещения концепции «религии» как некоей отдельной сферы человеческой жизни. Ее неотъемлемыми атрибутами в представлении корейцев, ранее по большей части не знакомыми с подобными идеями, стало на-

1. Чан Сокман. Хангук Кынде Чонгёран Муосинга? [Что такое корейская современная религия?]. Сеул: Издательство Чхониль, 2017.

личие четкой организационной структуры и развитой догматической системы наряду с принципом отделения института церкви от государства, причем не в последнюю очередь по образцу протестантизма евангелической традиции, ставшим наиболее влиятельной ветвью христианства в Корее в тот период².

Однако уже в 1912 году Сон Бёнхи провозглашает доктрину *кё-дзон ильчхи* (교정일치, 教政一致), то есть «единство религии и политики», демонстрируя возвращение к более ранним представлениям. При этом лежащая в основе «Чхондогё» и по сути своей «революционная», то есть изначально направленная на насильственную смену текущего строя и внеинституциональной борьбы за власть, и ключевая для всех так называемых «новых религий» (신종교, 新宗教) Кореи концепция *кебёк* (개벽, 開闢) или «великое раскрытие», подразумевавшая в трактовке «Тонхак» и «Чхондогё» способность народных масс своими силами изменить мир к лучшему, — эта концепция имела довольно антитрадиционный и даже радикальный для строго конфуцианской среды характер, обозначаемый обычно выражением *вонсибанбон* (원시반본, 原始反本), или «отрицание старого». В этом плане ее даже можно сравнить с самой концепцией «революции», как описывал оную, например, Ален Турен³. Поэтому в академической среде Республики Кореи ее также очень часто именуют не иначе как «идеология» (사상, 思想). Вдохновленное же ею восстание «Тонхак» 1894–1895 годов часто обозначают аналогичным термином «революция» или *хёнмён* (혁명, 革命).

Впрочем, упоминание так называемой религиозной «маски» многих народных выступлений также очень часто встречается и в работах представителей марксистской школы. Так, сам Маркс указывал, что любая религия по своей сути есть «протест против страданий в реальности»⁴, и, например, «нет ничего проще, чем придать христианскому аскетизму социалистический оттенок»⁵. Энгельс же прямо утверждал, что до определенного момента и стадии в развитии общества «классовая борьба всегда была “облечена в религиозную шибболету”, а классовые интересы обычно скрывались за “религиозным экраном”». Причиной тому

2. Там же.

3. Touraine, A. (1990) “The Idea of Revolution”, *Theory, Culture & Society* 7(2): 121–141.

4. Mckown, B. D. (1975) *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*, p. 89. Hague: Martinus Nijhoff.

5. Ibid, p. 55.

является то, что в конечном итоге одной из основных функций религии, по его мнению, является сакрализация основных ценностей группы и наложение табу на все, что она обычно ненавидит или презирает⁶.

На этом фоне вполне социалистической выглядит и идея осуществления *кебёк* как освобождение мира от *какчависим* (각자위심, 各自爲心). Под этим термином обычно понимались раздробленность общества и совокупность эгоистических или даже «буржуазных» стремлений как каждого отдельного человека, так и всего общества в целом, а также неизбежность установления нового мира всеобщего счастья и равенства — *чисан чхонгук* (지상천국, 地上天國), или «рая на земле». Для его обозначения также использовался термин *хучхон* (후천, 後天), то есть «Небо после».

Последний подчеркивает характерную для *кебёк* идею цикличности, которая отчасти является продолжением типичной для конфуцианской среды концепции «Небесного мандата» (천명, 天命), но без наличия явной фигуры добродетельного правителя и его династии. Согласно изначальной трактовке идеи Чхве Джеу, к концу пятидесятитысячелетнего цикла наступает упадок и смута. В дальнейшем, правда, границы цикла передвигались в зависимости от трактовок различных духовных лидеров и основанных ими религиозных движений. Сама же нестабильность, как считалось, не в последнюю очередь была вызвана нарушением ключевой для конфуцианства гармонии между верхами и низами общества, что в условиях позднего Чосона оформилось в виде идеи *сонхакчисанджуи* (성학지상주의, 聖學至上主義), подразумевавшей приоритет следования морали перед теоретическими рассуждениями о ней.

Это привело к сильному смещению на полуострове основного акцента в трактовке конфуцианских текстов с *ин* (인, 仁), то есть «человеколюбия», на *е* (예, 禮) «этикет», вследствие чего появилось огромное количество строгих ритуалов и усилился контроль над соблюдением самых мелких деталей различных обязательных и зачастую сакральных по своей сути церемоний, быстро смешавшихся с повседневной жизнью высшего сословия, но так и оставшихся совершенно непонятными для большинства населения полуострова. Единственным способом избавиться от подобного разрыва, согласно учению *чхондо*, является непосредственно

6. Ibid, p. 88.

кебёк, который в идеале ведет к изменению не только общества, но и всего мироздания в целом⁷.

Здесь отчасти прослеживается очевидная корреляция данной концепции с изоляционистскими движениями религиозного характера, ставшими повсеместными в странах Восточной Азии в период экспансии европейских держав в этом регионе.

Среди них можно, например, отметить восстание Тайпинов, также стремившихся реализовать идею *чисан чхонгук* в виде «Небесного царства великого благоденствия» (太平天国), причем похожее сочетание иероглифов встречается также и в работах самого идейного основателя «Тонхак» и «Чхондогё» — Чхве Джеу и его интерпретаторов⁸, а также многочисленных ответвлениях культа Будды будущего Майтреи, пришествие которого должно было ознаменовать наступление нового справедливого мира, что обеспечило ему большую популярность в Восточной Азии.

Однако в отличие от большинства этих религиозных течений, учение Небесного пути отличается относительной продолжительностью своего активного существования, которое не прекращается и по сей день. Не последнюю роль в этом сыграла характерная и хорошо проработанная, по сравнению с вышеописанными движениями, система догматов.

Кроме *кебёк*, особое место в доктрине «Чхондогё» также занимают концепции *инсичхон* (인사천, 人是天), *иннэчхон* (인내천, 人乃天) и *погук анмин* (보국안민, 輔國安民). Первый термин является ключевым для понимания всех корейских «новых религий», основанных на традициях «Тонхак» и *кебёк*, и, в частности, «Чхондогё», поскольку оно чаще всего воплощает в восприятии их последователей принцип равенства бога и человека. Отсюда, как считают некоторые исследователи, происходит и название верховного единого божества «Чхондогё» и «Тонхак» — *Хануллима* (한울님)⁹, один из вариантов расшифровки которого — «большие мы», или «небо и мы».

Иннэчхон же представляет собой развитие концепции *сичхонджю* (사천주, 侍天主), которую обычно интерпретируют примерно как «служение Небу внутри себя», и план избавления от *какча*-

7. Юн Сыннён. Хангук синчонгёва Кебёк сасанг [Новые религии Кореи и идеология Кебёк]. Сеул: Издательство Чхониль, 2017. С. 82–83.

8. Там же. С. 197.

9. Курбанов С. О. История Кореи: с древности до начала XXI в. СПб: Издательство СПбГУ, 2009. С. 212–214.

висим. Суть *иннэчхона* сводится к тому, что сам человек не просто является равноценным трансцендентно-божественному Небу, но в понимании *чхондо* содержит его в себе, погребенного под слоем бытовых хлопот и эгоистических стремлений к индивидуальной выгоде, так что его необходимо расчистить, чтобы до него добраться.

Последнее же понятие переводится обычно как «помощь стране и улучшение жизни народа», что опять же во многом является продолжением конфуцианской традиции. Иными словами, человек должен содействовать развитию и процветанию государства, обеспечивая благоденствие населения, а значит, и свое собственное. В долгосрочной же перспективе предполагается объединение всего мира под эгидой общих ценностей мира и процветания¹⁰.

Эти принципы нашли свое воплощение и в структуре организации. Ее основой являлась система *ёнвон* (연원조직, 淵源組織), сохраняющаяся в «Чхондогё» и сейчас. Главная ее особенность — прикрепление к каждому новообращенному действующего члена организации, который становится его покровителем и финансовым спонсором. Ментор, или *чонгёин* (전교인, 傳敎人), также, в свою очередь, мог быть на попечение у другого человека или же нести ответственность за кого-нибудь еще.

Главным же управляющим органом, окончательно оформившимся к началу 1920-х годов, стал *Чоннивон* (중의원, 宗議院), состоявший из 60 человек, изначально по одному от каждого «избирательный округа», в который входило 500 домохозяйств. Правом голоса обладал любой последователь старше 18 лет, вне зависимости от пола и происхождения. Баллотироваться же разрешалось с 25 лет. В задачи Чоннивона входило рассмотрение проектов бюджета вместе с принятием законов и правил, действующих внутри организации. За исполнительную власть и деятельность движения отвечал *Чонмувон* (종무원, 宗務院), который обычно контролировался лидером движения. На *Чонбобвоне* (종법원, 宗法院) лежала ответственность за образование и распространение учения¹¹. Во многом эти структуры продолжали традицию так называемых *чибкансо* (집강소, 執綱所) — совещательных

10. Young, C. F. (2007) *Eastern Learning and the Heavenly Way: The Tonghak and Chondogyo Movements and the Twilight of Korean Independence*, pp. 117–118. Honolulu: University of Hawaii Press.

11. Ко Пёнчоль, Кан Донгу, Чо Хёнбом. 2018 нён Чонгё Хёнхван [Текущая религиозная ситуация в Республике Корея за 2018 год]. Сеул: Министерство культуры, спорта и туризма, 2018. С. 72–73.

органов власти, создаваемых на местах восставшими во время волнений «Тонхак»¹².

Если суммировать характерные особенности учения и его институциональное оформление, то стоит отметить его относительную демократичность и высокую институционализацию — по сравнению как с другими новыми религиозными течениями того времени, так и вполне секулярными общественными объединениями, зачастую имевшими исключительно вождистский характер, то есть теми, которые были крайне зависимы от конкретного харизматического лидера.

Кроме того, отдельно стоит выделить присутствующий во всех аспектах деятельности «Чхондогё» национализм. Неудивительно, что представители левых движений очень часто эту организацию определяли как «национальную» или даже «националистическую», но в то же время подчеркивался и ее «революционный» характер¹³. Чан Сокман связывал это с изначальной особенностью «Тонхак», в самом назывании которого, по его мнению, иероглиф *тон* (동, 東) означал не «Восток», как трактуют его многие западные и российские исследователи, подчеркивая через него антизападный характер восстания, а «Корея» и являлся отсылкой к традиционному наименованию этой страны в китайских хрониках, а позже и в различных письменных источниках самого Чосона как «Восточного государства» или *Тонгук* (동국, 東國)¹⁴. Иными словами, многие примкнувшие к движению люди, скорее всего, видели в нем некое подобие культа нации и попытку создать «корейскую религию».

Кроме того, благодаря более развитой по сравнению с другими корейскими организациями начала XX века административной системе и из-за своего националистического характера — наряду с требованиями доктрины *кебёк* — вполне естественно, что именно «Чхондогё» взяло на себя роль инициатора и главного организатора наиболее массового антияпонского Первомартовского движения 1919 года¹⁵, а одним из основных его руководителей стал

12. Син Ёнха. Кабо Нонминчонджэн Сигиэ Нонминчибкансоэ Хвальдон [Деятельность чибкансо в период Крестьянской войны года Кабо]// Хангук Мунхва [Корейская культура]. 1985. № 6.

13. Краткое содержание писем «Чрезвычайного пункта связи» («Тхыкпер-Еллакпу») в Шанхае в ЦК ККП. РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 135. Д. 124. Л. 103–103 об.

14. Чан Сокман. Хангук Кынде Чонгёран Муосинга? С. 166–167.

15. Гайкин В.А. Корейское студенчество в Японии и «Декларация независимости» 1919 г. // Россия и АТР. 2011. № 1.

сам Сон Бёнхи. Он также был выдвинут заговорщиками на должность президента будущей республики. Стоит отметить, что этой организации в тот момент впервые удалось объединить различные группы националистов, отдельных христианских и буддийских активистов, рабочих, реакционеров и многих других представителей обоих полов из различных слоев глубоко иерархического и крайне патриархального корейского общества под эгидой единого антияпонского движения¹⁶.

Поэтому члены «Чхондогё» принимали участие и в работе созданного вскоре после событий 1919 года Шанхайского правительства в изгнании. Примером тому является бывший протестантский пастор и вице-председатель государственного совета Чхве Доно, получивший также должность министра юстиции¹⁷.

В мае 1922 года умер Сон Бёнхи. Это событие стало катализатором процессов разложения организации, начавшихся еще при его жизни, но сдерживаемых его авторитетом. В результате оно окончательно разделилось на два лагеря: *Синпха* (신파, 新派) и *Купха* (구파, 舊派), то есть на «новую» и «старую школу», в основе размежевания которых лежали споры о будущем «Чхондогё».

Представители первого лагеря говорили о необходимости ревизии религиозных догматов Чхве Джеу и Сон Бёнхи. Их лидером, после нескольких перестановок, стал Чхве Рин, который придерживался умеренных и более прояпонских взглядов. Ярче всего его идеи нашли свое отражение в статье его сторонника Ли Гвансу, вышедшей в майском номере издаваемого «Чхондогё» журнала «Кебёк» за 1922 год под названием «Рассуждения о реформах корейского народа». В ней он, отталкиваясь от неудачи Первомартовского движения, говорил о бесполезности «революции», называя ее болезнью, которая не способна вылечить Корею. В качестве альтернативы им предлагалась программа постепенных реформ и просвещения народа в соответствии с «духом кебёк»¹⁸.

На этом примере прослеживается результат переосмысления со стороны новообразованного ответвления идей кебёк, который теперь стал пониматься не в значении «революции», а как *кехёк* (개혁, 改革), то есть реформы. В дальнейшем именно в этом значе-

16. Асмолов К. В. Корейская политическая культура: традиции и трансформация. М: Институт Дальнего Востока РАН, Центр Корейских Исследований, 2008. С. 27.

17. Дело Цой Дон О. РГАСПИ. Ф. 495 Оп. 228. Д. 708. Л. 1.

18. Ершова Е. В. Религиозное общество «Чхондогё»: история, политика, идеология // Роль религиозного фактора в жизни корейского общества, под ред. И. А. Толстокулакова. Владивосток: Изд-во Дальневост. Ун-та, 2004.

нии эту доктрину чаще всего будут использовать такие влиятельные корейские «новые религии», как вон-буддизм (원불교, 圓佛敎) или Тесунчиллихве (대순진리회, 大巡眞理會).

Однако вскоре и само Синпха стало распадаться на более мелкие фракции, среди которых особого упоминания заслуживает общество Чхонудан (청우당, 靑友黨). На момент своего появления 2 сентября 1923 года оно включало в себя примерно 95 организаций в 11 провинциях с 30 тысячами сторонников. «Чхонудан» выдвигало наиболее остросоциальные и националистические лозунги, чем завоевало немалую популярность среди наиболее бедных слоев населения, в особенности занятых в аграрном секторе. Его активисты продвигали идеологию кебёк в ее изначальной интерпретации и проводили акции неповиновения японской администрации¹⁹.

Опорой общества «Чхонудан» была молодежь, «осознавшая свою историческую роль в деле борьбы за новую этику и человека». Согласно уставу, управление строилось на принципах «народовластия» в виде некоего подобия всеобщего «партийного съезда». В перерывах между съездами «Чхонудан» управлялось штаб-квартирой во главе с председателем, в которую входили комитеты, исполнявшие роль министерств²⁰.

Купха же возглавил Пак Инхо, стоявший на позициях консерватизма относительно духовных основ движения. Объединение стало вторым по численности осколком созданного Сон Бёнхи организации, и его ядро составили 257 местных религиозных объединений с 26 326 последователями. Тем не менее, партикуляризм стал проявляться и в нем.

Впрочем, несмотря на появление внутри «Чхондогё» все большего количества мелких фракций, «Небесный путь» на протяжении всего второго десятилетия сохранял уверенные позиции в корейском обществе, по влиянию на которое с ним могли поспорить лишь протестантизм и католицизм.

Проследить это представляется возможным, в частности, в деятельности Купха, которую современная организация «Чхондогё» в Республике Корея считает предшественником и единственным продолжателем дела «Тонхак» и идей Сон Бёнхи. Ее лидер,

19. Ершова Е. В. Религиозное общество «Чхондогё»: история, политика, идеология.

20. Толстоулаков И. А. Идеология национально-освободительного движения Кореи в период японского протектората // Известия Восточного института. 2012. № 20(2). С. 158–159.

Пак Инхо, и так называемое «революционное крыло» со временем стали все больше симпатизировать коммунистическим идеям и марксистской идеологии.

К тому времени уже была выпущена директива Коминтерна, которая гласила:

По отношению к организациям, затушевывающим революционный характер корейского освободительного движения, но связанным с рабочими и крестьянскими массами (религиозные и другие), относиться с сугубой осторожностью, проникать в эти организации, поддерживать все их революционные выступления. Для обеспечения правильного развертывания работы ЦК последнему необходимо в течение ближайшего времени выделить 3-5 человек в качестве разъездных агентов-инструкторов...²¹

Одним из следствий этого стало сближение «Чхондогё» с Коммунистической партией и другими левыми силами. Как результат, организация достигла договоренности об организации совместного июньского выступления, приуроченного к смерти последнего корейского императора Сунджона, которое в перспективе должно было перерасти в более масштабную акцию.

Невзирая на неудачу в организации полномасштабного народного восстания, руководство Коминтерна увидело в «Чхондогё» потенциал для сотрудничества и начала «революции». В данном случае марксистские представления о религии как о «вздохе угнетенного существа» и инструменте для оправдания эксплуатации со стороны правящего класса оказались не столь важны. Во-первых, свою роль здесь могла сыграть ориентация учения «Чхондогё» на «построение рая» в этом мире, что могло показаться близким к коммунистическому обществу, а также фактически вытекающее из этого игнорирование идеи спасения в следующем. Во-вторых, определенную роль могло сыграть и отсутствие в «Чхондогё» четкой доктрины персонализированной и монотеистической божественной сущности, что не совсем вписывалось в общераспространенную на Западе и чаще всего описанную в работах Маркса и его последователей авраамическую модель.

Уже в мае 1926 года Павлов в своем письме указывает, что им удалось установить связь с «Чхондогё» и что было приня-

21. Резолюция «Ближайшие организационные задачи корейских коморганizations» от 21 сентября 1925 г. РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 135. Д. 104. Л. 60–62.

то решение «войти в редакции газет и использовать их шире для нашей агитации». Кроме того, по его словам, правая и левая группы «Чхондогё» в переговорах согласились с идеей «необходимости образования единого национального революционного фронта». В рамках этого, в частности, планировалось организовать «широкие крестьянские союзы и усилить Объединенную Федерацию Рабоче-Крестьянских союзов», к которым причисляли и «Чхондогё»²².

В январе 1927 года Г.Н. Войтинский в своем письме руководителю корейского отделения Коминтерна Ф.Ф. Раскольникову пишет о том, что совместное с «нашими товарищами из революционного крыла Чхондогё» антияпонское выступление 10 июня создало «новые революционные настроения» среди всех национальных и «идейных» организаций в Корее. Далее он добавляет, что уже начал переговоры с представителями некоторых из них, в частности, с делегатом от «Небесного пути» в Шанхае Чхве Донхи²³.

Согласно архивным данным, задачей данной политики стал проект Коминтерна по созданию единой «национально-освободительной» партии Кореи по примеру китайского Гоминьдана с целью прекращения бесконечных фракционных столкновений в стане антияпонских движений, единственной подходящей основой для которой виделась лишь «Чхондогё». Даже указывалось на тождественность «революционных традиций» Гоминьдана и «Чхондогё».

О поддержке подобной инициативы высказывалась и Коммунистическая партия. Ее председатель ЦК Ким Чер Су даже называл это религиозно-политическое движение самой сильной «национально-революционной» организацией на полуострове²⁴. «Чхондогё» отвечало взаимностью в лице ее делегата в Шанхае Чхве Донхи, настаивавшего на включении в инициативную группу в первую очередь представителей «Небесного пути» в блоке с коммунистами²⁵.

22. Письмо Павлова (Нам Май Чхуна) в Восточный отдел ИККИ Б. Васильеву о работе Загранбюро ККП в Шанхае. РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 135. Д. 117. Л. 58–59.

23. Письмо Г.Н. Войтинского Ф.Ф. Раскольникову о положении в корейском коммунистическом движении от 10 января 1927. РГАСПИ. Ф.495 Оп. 45. Д. 17. Л. 28–29.

24. Заявление Ким Чен Су в корейскую комиссию ИККИ от 5 марта 1927 года. РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 45. Д. 19. Л. 48.

25. Там же. Л. 49.

Лоббированием этого предприятия непосредственно в Исполнительном комитете Коммунистического интернационала занимался представитель подконтрольной «Чхондогё» и ориентированной на крестьян организации *Нонминса* (농민사, 農民社) Пак Чинсун (в архивных документах его имя обычно переводят как Пак Динь Шунь), являвшийся по совместительству секретарем корейской делегации. Он прибыл в Москву еще в 1925 году, и при его содействии в следующем году «Нонминса» была принята в Крестинтерн, а несколько членов «Чхондогё» получили разрешение и затем приехали на обучение в Интершколу. Стоит отметить, что далеко не все из них добрались до Москвы, что было связано в первую очередь с демонстрацией ими «полного незнания позиции и работы их организации» и возникшим отсюда подозрением со стороны служб безопасности СССР²⁶.

Сам Пак Чинсун был из семьи корейских эмигрантов в Приморье. Там же он окончил школу и стал учителем. Затем он принимал участие в Гражданской войне в России на стороне большевиков, а в 1919 году переехал в Москву в качестве делегата Корейской социалистической партии. В 1922 году он поступил на философский факультет МГУ. С тех пор Пак Чинсун время от времени участвовал в обсуждении взаимоотношений с корейскими коммунистами в ИККИ. В 1925 г. по заданию Коминтерна Пак Чинсун был направлен в Восточную Маньчжурию, где, по-видимому, и присоединился к «Чхондогё». Осенью 1925 года он прибыл в Москву уже с представителями «Нонминса», которых, как он утверждал, организовал и привез туда²⁷.

С идеологической точки зрения Пак Чинсун считал «Чхондогё» потенциально коммунистической организацией. Он писал, что, хотя в его философии есть идеалистические религиозные элементы, рациональным ядром его мировоззрения все-таки является монистический материализм. Именно поэтому им и было принято решению способствовать сближению «Чхондогё» и Коминтерна:

Я полагаю, что необходимо корейским коммунистам работать внутри масс «Чхондогё», в одной из крупнейших организаций в Ко-

26. Протокол приема представителя «Чосон-нонминса» от 9.10.1926. РГАСПИ. Ф. 535. Оп. 1. Д. 82. Л. 77–78.

27. Записка Б. А. Васильева «Краткий материал к работам корейской комиссии» от 16.01.1927. РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 135. Д. 144. Л. 3–4.

рее, для завоевания крестьянских масс, идущих за ней, для закрепления своего влияния среди них правильными организационными мероприятиями²⁸.

Таким образом, для многих представителей Коминтерна и в целом коммунистического движения доктрина и деятельность «Чхондогё» совпадала с идеями «революции» в марксистском или скорее ленинско-марксистском ее понимании. Так, например, вышеупомянутый Пак Чинсун был главой шанхайской группировки корейских коммунистов, но после ряда фракционных конфликтов вступил в «Чхондогё» и стал представителем «Нонминса» в Крестинтерне. Однако даже с этого поста он продолжал обвинять Корейскую коммунистическую партию в пассивности и пособничестве японцам²⁹.

При этом Пак Чинсун не переставал способствовать сотрудничеству «Чхондогё» и коммунистических сил. В своем письме Сталину он прямо заявляет:

Корейская Крестьянская Лига — дочерняя организация старой революционной крестьянской организации «Чхондогё» с религиозным оттенком, руководившей великим крестьянским восстанием 1894 г. и антияпонским восстанием 1919 г. Она издает 6 влиятельных ежемесячных журналов, обслуживающих нужды революционного движения (крестьянское, юношеское, национально-революционное, женское и др.). «Чхондогё» для Кореи то же, что для Китая Гоминьдан...³⁰

В 1927 году, когда делегация от «Чхондогё» во главе с Пак Инхо принимала участие в формировании объединенного фронта правых и левых сил антияпонского «революционного» движения — *Синганхваэ* (신간회, 新幹會), им был принят ряд важных решений относительно будущего Кореи и мер по противодействию фракционизму. Тем не менее, просуществовал он лишь 4 года и был распущен в 1932 году опять же из-за внутренних противоречий³¹.

28. ВКП(б), Коминтерн и Корея. 1918–1941 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 615–616.

29. Заседание корейской комиссии ИККИ 15 января 1927 года. РГАСПИ. Ф. 495 Оп. 45. Д. 12. Л. 9.

30. Письмо Пак Динь Шуны И. В. Сталину, Н. И. Бухарину, О. В. Куусинену и Ф. Ф. Петрову (Раскольникову) об отношении к «Чхондогё» от 12 ноября 1926. РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 135. Д. 127. Л. 97–98.

31. Чон Ылгён. Илджеканджомги Пак Инхоэ Чхондогё хвальдонгва миджок ундон [Деятельность Пак Инхо в «Чхондогё» в период японского правления и народное

После этих событий «революционная» деятельность «Чхондогё», несмотря на многочисленность ее адептов, постепенно сходит на нет, о чем, например, свидетельствует доклад Л. И. Мадьяра на конференции в Коммунистическом университете трудящихся Востока от января 1929 года, в котором заметно серьезное изменение в отношении к организации.

В ответ на вопрос, чем занимается «Учение Небесного пути», он говорит следующее:

Вот большая загадка корейского революционного движения. Эта организация находится под буржуазно-националистическим руководством — это раз, и, во-вторых, основную массу ее членов составляет крестьянство. Однако в крупнейших промышленных центрах ее влияние слабо³².

Численность же ее Мадьяр оценивает в районе 250–500 тысяч человек, хотя и замечает, что определить это достаточно сложно ввиду «специфических особенностей восточных массовых организаций». Однако он без сомнения определяет ее в корейских условиях как «массовую». Кроме того, эта организация, по его словам, имеет здания и имущество, что является очень значимым достижением. Тем не менее, Мадьяр отмечает заметный застой в активности движения, деятельность которого к этому периоду совершенно замерла. В заключение он подчеркивает, что «Небесным путем» так и не была создана какая-либо экономическая программа, а само «Чхондогё» «в основном является как будто организацией религиозной»³³.

Непрекращающаяся фракционная борьба сильно сказывалась на ресурсах радикально настроенной части движения, действия которой становились все менее заметными. К одним из последних значительных акций «Небесного пути» относится так называемое «Движение молитвы за освобождение родины и поражение Японии» (멸왜기도운동, 滅倭祈禱運動), начатое по инициативе Купха и лично ее духовного лидера Пак Инхо, хотя и не все в организации поддержали его инициативу.

движение]// Хангуктоннипундонсаёнгу [Исследования истории движения за независимость Кореи]. 2009. № 33.

32. Стенограмма объединенного собрания корейской и японской группы КУТВ. РГАСПИ. Ф. 532. Оп. 1. Д. 86. Л. 14–15.

33. Там же.

Несмотря на то, что оно представляло из себя лишь периодическое совершение религиозных ритуалов и было быстро раскрыто, сегодня оно часто воспринимается в Корее как важная часть «революционной» борьбы. Так Чон Ылькён указывает:

Хотя «Движение молитвы за освобождение родины и поражение Японии» сильно отличалось по форме от других антияпонских выступлений и было достаточно быстро раскрыто, оно могло иметь глубокий психологический эффект... особенно важный в условиях текущих в то время военных действий³⁴.

Так или иначе, после подписания Акта о безоговорочной капитуляции Японии «Чхондогё» ожидала та же судьба, что и большинство подобных организаций: оно было разделено надвое. Ввиду того, что с 1910-х годов большинство неофитов организация обрела в северных районах полуострова, его центр переместился в КНДР. В новообразованной республике насчитывалось примерно 102 прихода и около полумиллиона домохозяйств, относящих себя к «Чхондогё»³⁵.

В декабре 1945 года многие лидеры движения вступили в Единый демократический национальный фронт, объединивший в себе недовольных новым курсом Ким Ир Сена. Благодаря мерам по упорядочиванию то тут, то там возникающих политических объединений фракционизм ушел на второй план. Вскоре оставшиеся сторонники «Небесного пути» объединились под руководством Ким Дархёна, лидера общества «Чхонудан.» Это привело к тому, что 5 февраля 1946 года последнее было реорганизовано в полноценную политическую партию, позиционирующую себя как защитника интересов крестьянства и представителя всего «Чхондогё», которая, несмотря на значительные чистки в начале 1950-х годов, вызванные подготовкой к совместному с южным отделением выступлением против оккупации полуострова, до сих пор сохраняет свое присутствие на политической арене КНДР³⁶.

Подводя итог, стоит заметить, что из-за характерных особенностей учения «Чхондогё» и его антияпонской деятельности Коминтерн увидел в ней не только «народную» и «революционную»,

34. Чон Ылькён. Илджеканджомги Пак Инхоэ Чхондогё хвальдонгва миджок ундон.

35. Ершова Е. В. Религиозное общество «Чхондогё»: история, политика, идеология.

36. Ланьков А. Н. Неформальная история Северной Кореи. М.: Восток-Запад, 2004. С. 68.

но даже отчасти и «коммунистическую» организацию. Сами корейцы, в свою очередь, также, по-видимому, воспринимали идеи марксистской классовой революции как нечто похожее на их представления о *кебёк* и наоборот. Тем не менее, для них секулярные, на взгляд европейца, идеи о равенстве, демократии, классовой борьбе, свободе и эксплуатации были неотделимы от религиозной составляющей.

С другой стороны, лишь «Чхондогё» обладало достаточно хорошей организацией, напоминавшей государственную, и привлекательной для большинства населения программой построения «рая на земле» наряду со стремлением к единению Неба и человека, что делало его отличным кандидатом на роль основы для общенациональной «революционной» корейской партии в глазах членов Коминтерна, несмотря на ее глубоко религиозные корни и антирелигиозный характер самого международного коммунистического движения.

Библиография / References

Архивные материалы

РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории.

Ф. 495 — Исполнительный комитет Коминтерна (ИККИ) (1919–1943)

Оп. 45. Д. 12, л. 9. Д. 17, л. 28–29. Д. 19, л. 48.

Оп. 135. Д. 104, л. 60–62. Д. 117, л. 58–59. Д. 124, л. 103–103 об. Д. 127, л. 97–98. Д. 144, л. 3–4.

Оп. 228. Д. 708. Л. 1.

Ф. 532 — Коммунистический университет трудящихся Востока (КУТВ) (1921–1938);
Научно-исследовательский институт национальных и колониальных проблем
(НИИ НКП) (1936–1939)

Оп. 1. Д. 86. Л. 14–15.

Ф. 535 — Крестьянский интернационал (Крестинтерн) — Международный крестьянский совет (МКС) (1923–1931)

Оп. 1. Д. 82. Л. 77–78.

Литература

Асмолов К. В. Корейская политическая культура: традиции и трансформация. — М: Институт Дальнего Востока РАН, Центр Корейских Исследований. 2008.

ВКП(б), Коминтерн и Корея. 1918–1941 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007.

Гайкин В. А. Корейское студенчество в Японии и «Декларация независимости» 1919 г. // Россия и АТР. 2011. № 1.

Ершова Е. В. Религиозное общество «Чхондогё»: история, политика, идеология // Роль религиозного фактора в жизни корейского общества / отв. ред. И. А. Толстокулакова. Владивосток: Изд-во Дальневост. Ун-та, 2004.

- Ланьков А. Н. Неформальная история Северной Кореи. М.: Восток-Запад. 2004.
- Курбанов С. О. История Кореи: с древности до начала XXI в. СПб: Издательство СПбГУ, 2009.
- Ко Пёнчхоль, Кан Донгу, Чо Хёнбом. 2018 нён Чонгё Хёнхван [Текущая религиозная ситуация в Республике Корея за 2018 год]. Сеул: Министерство культуры, спорта и туризма, 2018.
- Син Ёнха. Кабо нонминчонджэнь сигиэ нонминчибкансоэ хвальдон [Деятельность чибкансо в период Крестьянской войны года Кабо] // Хангук Мунхва [Корейская культура]. 1985. № 6.
- Толстоулаков И. А. Идеология национально-освободительного движения Кореи в период японского протектората // Известия Восточного института. 2012. № 20(2).
- Чан Сокман. Хангук кынде чонгёран муосинга? [Что такое корейская современная религия?]. Сеул: Издательство Чхониль, 2017.
- Чон Ылгён. Илджеканджомги Пак Инхоэ Чхондогё хвальдонгва миджок ундон [Деятельность Пак Инхо в Чхондогё в период японского правления и народное движение] // Хангуктоннипундонсаёнгу [Исследования истории движения за независимость Кореи]. 2009. № 33.
- Юн Сыннён. Хангук синчонгёва Кебёк сасанг [Новые религии Кореи и идеология Кебёк]. Сеул: Издательство Чхониль. 2017.

Archival materials

- F. 495 — Ispolnitel'nyi komitet Kominterna (IKKI) (1919–1943) [Executive Committee of the Comintern (ICCI) (1919–1943)]
- Op. 45. D. 12, l. 9. D. 17, l. 28–29. D. 19, l. 48.
- Op. 135. D. 104, l. 60–62. D. 117, l. 58–59. D. 124, l. 103–103 ob. D. 127, l. 97–98, D. 144. L. 3–4.
- Op. 228. D. 708. L. 1.
- F. 532 — Kommunisticheskii universitet trudiashchikhsia Vostoka (KUTV) (1921–1938); Nauchno-issledovatel'skii institut natsional'nykh i kolonial'nykh problem (NII NKP) (1936–1939) [Communist University of the Working People in the East (1921–1938), Research Institute of National and Colonial Problems (1936–1939)]
- Op. 1. D. 86. L. 14–15.
- F. 535 — Krest'ianskii internatsional (Krestintern) — Mezhdunarodnyi krest'ianskii sovet (MKS) (1923–1931) [Peasant International (Kreststern) — International Peasant Council (1923–1931)]
- Op. 1. D. 82. L. 77–78.

Literature

- Asmolv, K. V. (2008) Koreiskaia politicheskaia kul'tura: traditsii i transformatsiia [Korean Political Culture: Traditions and Transformation], M.: Institut Dal'nego Vostoka RAN, TSentr Koreiskikh Issledovani.
- Ershova, E. V. (2004) “Religioznoe obshchestvo «CHkhondogё»: istoriia, politika, ideologiiia” [Religious Society “Cheondogyo”: history, politics, ideology], *Rol' religioznogo faktora v zhizni koreiskogo obshchestva*. Vladivostok: Far Eastern University Publishing House.
- Gaikin, V. A. (2011) “Koreiskoe studenchestvo v Iaponii i «Deklaratsiia nezavisimosti» 1919 goda” [Korean Students in Japan and the “1919 Declaration of Independence”], *Rossiia i ATR*. No. 1.

- Jang Seok-man (2017) *Hangukgeundaejonggyoran Mueosinga?* [What is Korean modern religion?]. Seoul: Cheonilmunhwasa.
- Jeong Eul-gyeong (2009) “Iljegangjeomgi Baginhoui Cheondogyohwaldonggwa Minjogundong” [Bag In-ho’s Activities in Chondogyo during Japanese Reign and Popular Movement], *Hangukdokribundongsayeongu*. Je 33 Jip.
- Ko Byeong-cheol, Kang Dong-gu, Cho Hyeong-Beom (2018) *2018 Nyeon angugui jonggyohyeonhwang* [Current Religious State in the Republic of Korea for 2018], Seoul: Ministry of Culture, Sports and Tourism.
- Kurbanov, S. O. (2009) *Istoriia Korei: s drevnosti do nachala 21 veka* [The History of Korea: From Antiquity to the Beginning of the 21st Century], St. Petersburg: SPbU Publishing House.
- Lan’kov, A. N. (2004) *Neformal’naia istoriia Severnoi Korei* [Informal history of North Korea], M.: Vostok-Zapad.
- Mckown, B. Delos (1975) *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Sin Yong-ha (1985) “Gabonongminjeonjaeng Sigiui Nongminjipgangsoui Hwaldong” [The activities of Jipgangsoui during the Peasant War of the year Gabo], *Hangukmunhwa*. Je 6 Jip (in Korean).
- Tolstokulakov, I. A. (2012) “Ideologiia natsional’no-osvoboditel’nogo dvizheniia Korei v period iaponskogo protektorata” [The ideology of the Korean national liberation movement during the Japanese protectorate], *Izvestiia Vostochnogo instituta* 20(2).
- Touraine, A. (1990) “The Idea of Revolution”, *Theory, Culture & Society* 7(2): 121–141.
- Young, Carl F. (2007) *Eastern Learning and the Heavenly Way: The Tonghak and Chondogyo Movements and the Twilight of Korean Independence*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Yun Seung-yong (2017) *Hanguk Sinjonggyowa Gaebyeoksasang* [The New Religions of Korea and the Ideology of Gaebyeok]. Seoul: Cheonilmunhwasa.

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.

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 100¹. 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 кампаний². В 1970-е годы каодаизм был экспортирован в США, Канаду и Австралию³, где существует и по сей день.

Большинство исследователей каодаизма объясняют его успех политэкономическими факторами и жесткой системой церковного подчинения⁴, 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) "Milleannarian 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» (Cổ Quan Phủс Thiệп), 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 Баклиеу⁸. 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 администрации¹¹. Название происходит от *Сао Дай*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 элементы¹³. 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 выбрали 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 Dien* 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 миру¹⁴.

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 характера¹⁵. В региональном контексте каодаизм, известный также как Третий Великий путь спасения (*Đai Đạo Tam Kỳ Phổ Độ*) становится в один ряд с другими милленаристскими культурами, 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 Сетка-Мин; тайские повстанческие армии; камбоджийское анти-вьетнамское движение¹⁶. Во всех этих случаях милленаризм возникал как реакция на кризисные ситуации и обязательно содержал в себе идею о том, что только избранные переживут катаклизм¹⁷.

Каодаистская церковь сложилась как организация, сходная с католическим клиром¹⁸. Религиозные ранги в ней составляют две основных группы¹⁹ — Храм девяти уровней небесной иерархии (*Cử Trùng Đài*) во главе со старшим священником зяо тонгом

14. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 198–202
15. Gorbou, M. (1948) *Histoire de Caodaïsme*. 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 *phapa* (*hộ 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 Truyền*), 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 (*Tĩnh Thất*). Верующие убеждены, что эти книги, как и другие священные писания каодаизма, составлены из откровений, полученных медиумами во время сеансов коммуникации с духами пантеона²¹.

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 дискурса-анализа Фэрклоу²², предполагающие наличие в любом коммуникативном фрагменте трех уровней — текста, дискурсивной практики и социальной практики²³.

Обратимся для начала к текстам, содержащим церковный устав и непосредственно регулирующий 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 Thầ́t), который управляется религиозным чиновником (chủ c sác).

Параграф 17: Община **может** быть организована только с разрешения и по повелению Его Преосвященства (Giáo Tông).

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 пожелания²⁴.

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 Thiế́ u Nhi Thủ Đứ́c, 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 Đè Mợc Хоа*). 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 церкви²⁵.

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 Фэркло²⁶, 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 включает 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 иллюкутивного эффекта здесь в том, что когда языковая идеология производит мистическое, авторство приписывают божественной агентности³⁰.

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 первоэлементов³¹.

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 Tuyển*) 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], т. 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 Чиёу Фата (*Caо Trầu Phát*), а после своей смерти, в возрасте 21 года, была включена в пантеон, что привлекло внимание брата, ставшего одним из активистов каодаизма³².

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 (со)** 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 понять³³.

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 медиума³⁴. 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 Tuyển* [A collection of sacred sayings] (1972) Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiệ́u Nhi Thủ Đự́c, 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 наделяется 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* (*qiúǎo ngǐ* или *qiúǎo àt*), 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, брэнное 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 бесполое 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 осмыслиются 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 кисти, как **главнокомандующий** Отца, доносит послания Учения до всего человечества. Не думайте, что дело кэ и кисти — это обычное дело.

Поэтому, когда держишь кисти, следует ждать **приказа** Отца и **исполнять** его³⁵.

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 Tuyển* [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 «держаться 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 осознать 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 фапа* или с комментариями самого духа, к которому обращается *хо фап*, 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 фапа* 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 Чиёу (*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 Чиёу 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 Чиёу посетила группа Фо-Лоан (Phò Loan) во главе с Фам Конг Таком (*Phạm Công Tâm*), 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 каодаизма³⁹. Один из лидеров группы Фо Лоан, Ле Ван Чунг (*Lê Văn Trung*) в мае 1926 года стал ходатайствовать в колониальной администрации об открытии 21 модельного дома, а в октябре группа отправила письмо губернатору Индокитая с просьбой официально признать Као Дай новой религией. Нго Минь Чиёу 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» (*phò đờ*). Последователи первого были ориентированы на уединенную практику в стиле Нго Минь Чиёу, а лидеры второго — на социальную деятельность⁴¹. 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 изречений⁴².

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. Gorbun, 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 контекста⁴³. Помимо рассмотренной прагматики перформативов, власть реализуется в текстах семантически в выборе лексики: *приказывает, главнокомандующий, ругает, подчиняться, доверит 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 фанов*) 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 оставшихся 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, обособливаясь, 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: перлюкутивная 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 *тыы-ном* или *хан-вьет*.

При этом не следует забывать, что иллюкутивная 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 них⁴⁶. 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 нон-фикшн, 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. "Cao daism 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 Thiế' u Nhi Thủ Đứ' c.
- Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* [A collection of sacred sayings] (1972) Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiế' u Nhi Thủ Đứ' c.
- Ton That Binh (1998) "Hat Hau Van o Hue" [Performing Holy Songs in Hue], *Van Hoa Dan Dien* 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.



Предисловие редактора

В РАМКАХ главной темы этого номера журнала мы публикуем три статьи китайских авторов о современной религиозной политике и положении религий в КНР. Статьи написаны специально для нашего журнала. Читатели могут получить из первых рук систематическое представление о религиозной политике китайских властей — политике весьма своеобразной, неоднозначной и, главное, по многим пунктам существенно отличающейся от существующих на Западе взглядов на место и роль религии в обществе. Надо признать, что эта политика представляет серьезный вызов западной теории и социологии религии.

Статья научной сотрудницы Академии общественных наук КНР Лю Болин «Анализ религиозной политики в Китае» содержит краткое, но достаточно полное изложение религиозной политики в стране на современном этапе. В начале автор выделяет основные принципы нынешнего религиозного курса китайского правительства. К их числу относится, во-первых, декларированная Конституцией КНР свобода вероисповедания, которая, как указывается в статье, должна «поддерживать единство прав и обязанностей верующих». Главным следствием этого тезиса, как поясняет автор, является «патриотическая позиция» верующих, строгое соблюдение ими государственного законодательства. Второй принцип религиозной политики в КНР состоит в разделении политики и религии и в регулировании религиозной деятельности на основании законов, что на практике означает достижение «согласия между религиями и социалистическим обществом», в особенности эффективное разрешение вопросов, касающихся отношений между национальными и религиозными факторами в обществе, политике и культуре. Третий принцип — «китаизация» религий в рамках курса на построение «социализма с китайской спецификой», на сохранение и совершенствование «лучших сторон китайской традиции». От верующих в Китае сегодня требуют «вернуться к корням», что предполагает как

раз усиление активности «служителей культа и масс верующих в ускорении социально-экономического прогресса». На практике это означает, что верующие должны «твердо поддерживать руководящую роль Китайской компартии (КПК) и защищать завоевания социализма».

Партийные и правительственные документы уточняют смысл политики «китаизации» религий: речь идет, во-первых, о соответствии деятельности религий «китайскому порядку», основой которого является руководящая роль КПК; во-вторых — о любви к своей стране и преданности ценностям китайской культуры, или, как говорят идеологи КПК, об обладании «китайским сердцем» и «китайской душой». Религии Китая, разъясняет Лю Болин, «должны быть вскормлены китайской культурой, питаться ее соками, быть ее восприимчивыми и пропагандистами, отличаться китайской спецификой и в мышлении, и в организации».

Таким образом, религиозная политика КПК в наши дни предстает сложным комплексом идеологием и действий, в котором мобилизационный пафос революции сочетается с национальными и культурными традициями народов Китая. Этот комплекс вдохновлен идеалом целостности общественной практики, чем и оправдывается требование безусловной лояльности «китайскому порядку», воплощенному во власти КПК. Указанная цепочка постулатов выглядит для жителей Китая вполне органичной, если учесть, что само понятие религии по-китайски (*цзун цзяо*) означает «всеобъемлющее учение». Религия в китайском понимании должна охватывать все стороны общественной жизни и предъясвлять ее целостный образ. Подлинной основой всеединства социума был ритуал как слитность правильного действия, правильной речи и правильного духовного состояния. Отсюда потребность в регулирующей инстанции, обладающей одновременно религиозным и политическим авторитетом, и эта инстанция была не только внешним источником власти, но и внутренним «царем в голове». В таком случае становится понятно, почему требование разделения религии и политики, принятое и коммунистическими режимами, дополняется предписанием полного соответствия религиозной деятельности государственному укладу. В широком смысле мы имеем дело с проявлением фундаментального закона китайского мышления, выраженного в формуле: «разделение одного на два, соединение двух в одно». Его исток — двусмысленность ритуального действия, совмещающего физическое и символическое измерения существования.

Сочетание мобилизации и консервации, конечно, откликается базовым практическим потребностям политики в эпоху модернизации, но на Западе оно находилось все-таки вне главного русла идеологии и исторически, если вспомнить о судьбе фашизма и нацизма, имело отрицательный результат. Причина кроется в серьезных методологических трудностях, с которыми сталкивается подобный проект. Не так-то легко определить, что в данном контексте означает понятие «китайское», не говоря уже о таких зыбких вещах, как «китайское сердце» или «китайская душа». Как известно из истории Европы, подобные термины принадлежат к арсеналу националистических идеологий, а будучи приложенными к политической практике, порождают насилие и тоталитарные режимы. В России и Китае, как государствах коммунистических и многонациональных или, если угодно, наднациональных, тоталитарный потенциал идеала «народного единства» мог проявиться только опосредованно через идею классовой борьбы и в действительности служил не консолидации, а разделению социума. Оттого же ресурс политического единства приходилось искать в области опыта и знания, превосходящей этнокультурную данность истории. Заметим в этой связи, что мобилизующий (он же трансформирующий) потенциал «народности» воплощается в акте *типизации* жизненного опыта, утверждающего вечносущие качества жизни¹. В религии упомянутой типизации соответствует мотив духовного преображения. Феноменологически она означает перевод сущности в статус эпифеномена, то есть декорума, узора, стиля существования. Отсутствие монументальности² — одна из самых примечательных черт китайского религиозного искусства.

В противоположность европейским нациям-государствам, где типизация основывалась на посылке о самотождественности вещей и выковывала образ *однотипной* человеческой расы, в культуре наднационального имперского Китая она утверждала именно вариативность, нюансы, исключительные свойства опыта, в конечном счете — неисчерпаемое разнообразие жизни, разли-

1. Классической работой на эту тему остается философский манифест Э. Юнгера: *Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт*. СПб: Наука, 2000.
2. Статуи «большого Будды» остаются, пожалуй, единственным исключением из этого правила и притом исторически довольно быстро изжитым, а нынче обращенным в китч.

тое в ее творческих метаморфозах³. Классическая западная философия оперирует оппозицией единства и единицы, тогда как китайская мысль исходит из преемственности единого и единичного. Такая установка позволяет опознавать сходство вещей не по формальному тождеству, а как раз по их уникальным свойствам, по сути — их пределу, отличию от себя, моменту своего превращения, в котором все едино именно потому, что существует ровно настолько, насколько не существует. Тем самым существование наделяется эстетической природой, сводится к декоруму, избыточности бытия при отсутствии самой идеи сущности, или субстанции. В таком случае действие, ставшее равнозначным необъективируемой актуальности существования, вмещает в себя или, если угодно, замещает собой теорию и становится подлинной природой сознания. Есть основания полагать, что, к примеру, для китайских христиан созидание Царствия Небесного смыкается с революционным преобразованием мира, имеющим эстетическую ценность именно потому, что оно означает восстановление полноты и целостности бытия в единичных моментах жизни⁴.

Простой вывод из сказанного: понятие «китайского» имеет свою диалектику и нуждается в критическом анализе. Здесь есть и очевидные параллели между личным и политическим. Нельзя не видеть, что метаэмпирическая глубина опыта и момент преображения, отражающиеся в «избыточности» имперского бытия, пресловутой «тайне империи», *arcana imperii*, оказываются звеньями одной цепи жизненного динамизма, ближайшим образом которого выступает стихия повседневности.

Указанное «избыточное» измерение опыта и практики, составляющее глубинную основу китайской традиции, отразилось даже на положении иностранных религий в Срединной империи. Еще в первые столетия нашей эры, когда буддизм сумел срастись с китайской традицией и тем самым завершить формирование системы религиозного «синкретизма» в Китае, пришлая религия претендовала на звание высшего воплощения китайской мудрости. Китайские последователи Будды трактовали буддийский принцип сострадания как выражение «великого» (то есть относящегося к творческой избыточности бытия) сыновнего послушания

3. См.: Малявин В. В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М.: АСТ, 2002.

4. Малявин В. В. Цветы в тумане: взгляды в Азию. М.: Рипол-классик, 2022. С. 365–366.

и «великой человечности»⁵. Спустя полтора тысячелетия аналогичным образом поступали и китайские мусульмане: они тоже трактовали ислам как высшее воплощение китайского духа, так что исламизация Китая была для них выражением безупречной лояльности к «китайскому».

Высказанные выше замечания относятся и к другому аспекту того же комплекса современной религиозной политики, ориентированной, помимо прочего, на превращение предметов культа и святых мест в объекты эстетического созерцания, популярные туристические центры. В данном случае мы наблюдаем характерное для китайской цивилизации слияние коммерции и символического обмена между людьми и богами в рамках все того же иерархически организованного и, по сути, родового всеединства Пути как вездесущности жизненных превращений. В свете этого подхода все явления мира, как сказано в «Чжуан-цзы», «вмещают друг друга», друг в друге выражаются и в результате получают статус мнимости, симулякра, образа игры бытия. Можно предположить, что это непривычное для европейцев понимание религии не противоречит ее природе и не умаляет ее духовной ценности. Результат получается глубоко двусмысленный: перевод религии в регистр игровой деятельности одновременно ставит под вопрос религиозные ценности и... подтверждает жизненность этих ценностей! Здесь мы снова находим серьезный повод для переоценки роли религии в человеческой практике.

Третье и, пожалуй, важнейшее измерение религиозной ситуации в Китае представлено тенденцией к секуляризации религии. Это явление на свой лад присутствовало и в традиционной китайской культуре, а в наши дни приняло новые формы и новый размах. Именно оно предопределило своеобразный «цеzareпапизм» политической традиции Китая, в рамках которой государство имело полную власть над религиозными институтами. В современном Китае оно выражается в требовании властей к религиям «соответствовать китайскому укладу» (о трудностях выполнения этого требования уже говорилось) и быть лояльными КПК. То же совпадение божественного и мирского породило такое явление общественной жизни позднейимператорского и современного Китая, как светские религии, подменяющие поклонение богам соблюдением норм общественной морали или, как говори-

5. *Малявин В. В.* Буддизм и китайская традиция [<http://china-history.ru/books/item/fo0/soo/z0000001/st009.shtml>, доступ от 28.06.2022].

ли в Китае, «совершением добрых дел». Эти религии, ориентированные на мирские добродетели, стали серьезным соперником государственной власти и поэтому подвергаются гонениям и репрессиям. Однако сама власть как образ всепоглощающей тотальности неспособна сформулировать причины неприятия светских религий и вместо содержательной критики присваивает им разные ругательные названия: «нечестивые», «реакционные», «сверверные», «лживые», «изуверские» и т.п. Попутно заметим, что чистая актуальность практики, к которой апеллируют светские религии, не может совпадать с предметным знанием и, следовательно, с тем, что было не совсем точно названо в России «бытовым исповедничеством». Последнее есть идеологизированная форма бытийной «избыточности» власти, в свете которой религия не может быть ни отделена от жизненной практики, ни сведена к ней. И, кстати сказать, отношение китайцев к быту в отличие, например, от их соседей японцев как раз не предполагает привязанности к его материальным формам.

Разрыв между актуальностью переживания и объективированной, представленной в понятиях данностью существования — необходимое условие признания той глубины опыта, который лежал в основе китайской системы «религиозного синкретизма». В этом смысле он служит отправной точкой критического анализа религиозной политики в Китае. Его осмысление способно сделать возможной верность традиции независимо от ее предметного содержания и тем самым выявить новое пространство мысли и духа, новую концепцию свободы совести, которая поможет разрешить многие острые конфликты общественной жизни в Китае и соседних странах.

Помещенные ниже сообщения китайских авторов Ван Кунь и Ши Хэнтаня о современной эволюции буддизма и конфуцианства в Китае могут служить хорошей иллюстрацией к сказанному выше о секулярном уклоне китайской религиозности. Кроме того, они дают довольно полное представление об идеологической политике китайских властей. В них излагаются основные факты современной истории китайских религий без попытки драматизировать эту историю и тем более выявить ее внутренние противоречия, что в своем роде тоже традиционно для Китая. Помимо прочего, успех так называемого «человеческого» буддизма и неудачные попытки части китайской интеллигенции превратить конфуцианство в религиозный культ убедительно подтверждают ориентацию китайских религий на совмещение религиоз-

ных и мирских ценностей. О том же по-своему свидетельствует и судьба тибетского буддизма в КНР. Необычайная деликатность, если не сказать болезненность, отношений тибетского ламства и администрации Китая объясняется необходимостью поддержания гармонического союза, «симфонии» духовной и светской власти в парадигме наднациональной религиозной политики Средней империи (охватывающей весь ареал Восточной Азии) и вместе с тем наличием серьезных препятствий для достижения такого союза.

В. Малявин

Лю Болин

Анализ религиозной политики в Китае

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-179-191>

Liu Boling

Analysis of Religious Policy in China

Liu Boling — Institute for Russian and East European Studies of the Chinese Academy of Social Sciences (China). liuboling.happy@163.com

Religious policy in modern China is based on the principles of freedom of religion, separation of politics and religion, and reliance on law in governing religions. Under the leadership of the Communist Party and the Chinese government, a system of religious policy that reflects the pattern of socialism with Chinese characteristics has developed in the country. These policies made it possible to reach a firm agreement in the relations between religions and the socialist society. The present government is firmly committed to the Sinicization of Chinese religions. The government uses the core values of socialism to lead and educate religious people to develop the best aspects of Chinese tradition.

Keywords: religious policy, religious freedom, separation of politics and religion, governance based on law, Sinicization of religion.

1. Основы религиозной политики в современном Китае

После начала реформ КПК и китайское правительство предприняли ряд мер в области религиозной политики, направленные на урегулирование религиозного вопроса. Так сложилась религиозная политика, соответствующая социализму с китайской спецификой. В основе этой политики — принципы свободы вероисповедания, твердого разделения политики и религии, управления религиями на основе закона.

Политика свободы вероисповедания

В 36-й главе Конституции Китайской Народной Республики ясно сказано, что граждане Китайской Народной Республики имеют

право на свободу вероисповедания. Никакой государственный орган, общественная организация или отдельный человек не могут в вопросах религии принуждать граждан верить или не верить или подвергать дискриминации верующих или неверующих. Государство защищает обычную религиозную деятельность. Никто не имеет права использовать религиозную веру для подрыва общественного порядка, причинения вреда здоровью граждан, создания помех государственной системе образования. Религиозные общины и религиозные деятели не могут находиться под управлением зарубежных сил.

Уважать и оберегать свободу вероисповедания граждан — неизменный и фундаментальный политический курс КПК и правительства. С одной стороны, государство «уважает и обеспечивает право граждан на свободу вероисповедания», свобода вероисповедания — одно из основных демократических прав, гарантированных конституцией, и это право защищено законами государства. Правом свободы вероисповедания пользуются все религии в стране, а неверующие, в свою очередь, свободны не иметь религиозной веры, так что каждый гражданин КНР имеет свободу верить или не верить. С другой стороны, свобода вероисповедания не означает, что деятельность религий не имеет никаких ограничений. «Религии должны действовать в рамках прав и обязанностей, определенных Конституцией и законами, никто не может использовать религию для противодействия руководящей роли партии и социалистическому строю; религиозная деятельность не должна создавать помех общественному порядку, трудовому и жизненному укладу»¹. Нельзя практиковать суеверия и другие незаконные практики под оболочкой религии. Таким образом, политика свободы вероисповедания должна поддерживать единство прав и обязанностей, а верующие, пользуясь правом свободы вероисповедания, должны быть патриотами и соблюдать законы, не выходить за рамки дозволенного Конституцией и законодательством.

Принцип разделения политики и религии

Так называемое разделение политики и религии означает, что религии и правительство не должны влиять друг на друга. Други-

1. Цзян Цзэминь вэньсюань [Избранные сочинения Цзян Цзэминя]. Пекин: Жэньминь, 2006. С. 385.

ми словами, правительство не должно произвольно вмешиваться в позитивное развитие религий, а религии не должны использовать свое влияние для вмешательства в политические дела. Религии и политика относятся к разным измерениям общественной жизни, взаимодействие между ними не является абстрактным, а определяется действиями конкретных людей и создаваемых ими религиозных организаций.

Решать вопросы в делах религии, основываясь на законе, — это фундаментальный подход партии и правительства. Это означает, что «правительство осуществляет исполнительную власть в отношении религиозной деятельности и связанных с ней областей общественной жизни, опираясь на Конституцию, соответствующие законы и нормативные акты и тем самым отстаивая интересы государства и общества в сфере религии»². Речь идет о законодательной защите законных прав религиозных общин, храмов и церквей, защите повседневной деятельности служителей религиозных культов.

Разделение политики и религии имеет свои исторические и практические основания.

С одной стороны, Китай — светское государство, политика в нем отделена от религии, и одно с другим не может смешиваться. С другой стороны, после образования нового Китая в стране произошли демократические реформы, в буддизме и даосизме были введены демократические формы управления, в протестантизме был принят принцип «трех самостоятельности», Католическая церковь обрела независимость, в тибетском буддизме и исламе было покончено с совмещением религиозной и светской власти. Так в стране сформировался новый тип отношений между политикой и религией, и религия постепенно встала на путь сотрудничества с новым Китаем и социалистическим обществом. Конституция 1982 г. постановила: «Никому не допускается использовать религию для подрыва общественного строя, причинения вреда здоровью граждан, создания помех государственной системе образования»³. Основной закон государства утверждает полное отделение религии от политики и образования. В «Поло-

2. Хэсе шэхуэй де цзунцзяолунь [Группа изучения китайских религий. О религии в обществе гармонии]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа, 2010. С. 463.

3. Гоцзя цзунцзяо шиуцзюй чжэньцэ фагуйсы. Цзунцзяо шиу тяоле сянгвань фалюгуань цзи чжэньцэ шуоцэ [Юридический отдел Комитета по делам религий. Справочник по законодательным нормам и политике в области религий]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа, 2010. С. 12.

жении о религиозной деятельности», принятом в марте 2005 г., в очередной раз подтверждено, что религию нельзя использовать для «причинения вреда интересам государства и гражданского общества, а также противодействия правам граждан»⁴. Так принцип разделения религии и политики получил более подробное юридическое содержание.

Регулирование религиозной деятельности на основании законов

Решать вопросы в делах религии на основании законодательства — фундаментальный подход партии и правительства. Речь идет о «законодательной защите законных прав религиозных общин, храмов и церквей, защите повседневной деятельности служителей религиозных культов, защите нормальной религиозной деятельности масс верующих, предотвращении и прекращении использования религий для создания беспорядков противоправными элементами, различных преступных действий, а также пресечении попыток использовать религию в своих целях враждебными силами за рубежом»⁵. «Все общественные организации, включая религиозные, должны вести свою деятельность в рамках Конституции и законодательных норм и не могут претендовать на какие-либо исключительные права»⁶. Это требуется для того, чтобы упрочить связь между религиозной деятельностью и законодательством, а также государственной политикой и тем самым еще лучше защищать законные права религиозных организаций, обеспечить дальнейшее развитие нормальной религиозной деятельности, а вовсе не для того, чтобы вмешиваться во внутренние дела религиозных общин и сдерживать религиозную деятельность. Все эти меры составляют одно органическое целое.

Управление религиями на основании законов ведет религии по пути их легитимации. На протяжении длительного времени в политике государства по отношению к религиям в Китае имел место определенный произвол. С 90-х годов XX века КПК и правительство выдвинули требование строгого соблюдения закон-

4. Там же. С. 3.

5. Синь шици цзунцзяо гунцио вэньсюань бянь [Сборник избранных материалов нового срока о работе с религиями]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 1995. С. 216.

6. Ван Цзоань. Цун гоцзя цзунцзяоцзюй чжи нэн кань чжунго чжэн цзяо гуаньси [Рассматривать отношения между политикой и религией в Китае можно только с позиции Государственного комитета по делам религий] // Чжунго цзунцзяо [Религии Китая]. 2009. № 11.

ности в регулировании деятельности религий. С марта 2005 г. вступило в действие «Постановление по делам религий», «был учрежден порядок исполнения законов в делах религий, политика партии обрела полную легитимность, а принципы государственной Конституции наполнились конкретным содержанием. В этих новшествах отразились особенности подхода партии и правительства к вопросам религий и их деятельности на новом этапе развития социалистического общества, углубление правового сознания, переход от политического регулирования религиозной деятельности к управлению ею на основании закона. Все это положило начало новому этапу работы с религиозными организациями в стране»⁷.

Практика показала, что «Постановление о религиозной деятельности» с юридической точки зрения существенно прояснило политическое содержание работы с религиями в стране, обеспечило стабильность и преемственность в религиозной политике. В последние годы Комитет по делам религий выпустил ряд постановлений, в том числе «Положение об уведомлении и регистрации религиозной деятельности», «Положение о деятельности лиц, отправляющих религиозные культы», «Положение о религиозных академиях и учебных заведениях», «Положение об управлении буддийскими монастырями Тибета», «Пробное положение об управлении финансами в религиозной деятельности» и другие подробные нормативные акты, а также документы, глубоко исследующие и конкретизирующие разные аспекты повседневной деятельности религиозных общин с целью обеспечить выполнение принятых законодательных норм. Вместе с тем многие провинции (а также города и районы) приняли или скорректировали правительственные положения, касающиеся религиозной деятельности на местах. Таким образом, сложилась общегосударственная система правовых актов, ядром которой является Конституция и которая включает в себя нормативные акты исполнительной власти, местной администрации, отраслевых министерств. Эта система является прочным основанием для перевода работы в области религии на рельсы политики, опирающейся на законодательство.

7. Лю Вэйтао, Цзисюй цзяда тяоли сюаньчуань гуаньце шиши лиду, чжаоли тигао ифа гуаньли цзунцзяо шиу нэнли [Продолжим наращивать реальную эффективность пропаганды постановлений, повысим действенность опоры на законодательство в управлении религией]// Жэньминь жибао. 30.12.2010.

2. Особенности религиозной политики в Китае

Особенная религиозная политика в Китае — это совокупность относящихся к урегулированию религиозных вопросов критериев и мер, которые проистекают из отношения КПК и правительства страны к специфике религиозной ситуации в Китае. Очевидно, что существует китайская специфика и особый уклад китайской жизни, которых нет в других странах.

Приверженность к независимости и самостоятельному ведению дел

Приверженность к независимости и самостоятельному ведению дел есть основной принцип урегулирования отношений между религиями в Китае и за рубежом. Принцип независимости и самостоятельности в ведении дел религиозных общин означает, что все вопросы религий в Китае решаются самими китайскими верующими и что они не приемлют диктата и контроля любых иностранных организаций и институтов. Во внешних связях «нужно активно развивать международные дружеские связи, но одновременно нужно давать решительный отпор попыткам внешних враждебных сил в области религии проникнуть в Китай»⁸. С одной стороны, необходимо «поощрять и поддерживать самостоятельность религиозных кругов и на основе отношений равенства, дружбы и взаимного уважения расширять контакты с другими странами, укреплять взаимопонимание и дружбу народов и религиозных кругов всех стран, вносить вклад в сохранение мира на Земле»⁹. С другой стороны, нужно, будучи открытым внешнему миру, твердо противостоять посягательствам извне в области религий, «добиться того, чтобы в религиозных делах служители культа и массы верующих поставили прочный заслон посягательствам извне»¹⁰, оберегали суверенитет, независимость и безопасность страны.

8. Ван Цзоань. Чжунго цзунцзяо вэньти хэ цзунцзяо чжэнцэ [Религиозный вопрос в Китае и религиозная политика]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа, 2010. С. 178.

9. Цзян Цзэминь вэньсюань [Избранные сочинения Цзян Цзэминя]. С. 389.

10. Лю Вэйтао. Цзя Цинлиньхуэй цзянь шоуцзе цюаньго чуанцзянь хэсе сыгуань-цзяотан сяньцзинь цзити хэ сяньцзинь гэжэнь бяочжан дахуэй дайбяо [Цзян Цинлинь встретится с передовыми коллективами и отдельными участниками на первом всекитайском съезде представителей храмов и церквей] // Жэньминь жибао. 30.12.2010.

Независимость и суверенитет имеют самое прямое отношение к нормализации отношений с иностранными религиями. После начала политики открытости миру благодаря принципу свободы вероисповедания католики и протестанты Китая твердо взяли курс на независимость и самостоятельное управление церковными общинами. Их лозунги гласят: «давая полную свободу развитию своих достоинств, ревностно служите проведению реформ и модернизации», «на пути к социалистическому обществу совершите новый прорыв, добейтесь новых больших успехов»¹¹, активно развивайте связи с зарубежными друзьями, укрепите связи верующих всего мира, твердо выступайте против иностранных вмешательств во внутренние дела китайских верующих, «осознанно давайте отпор проискам внешних сил»¹², твердо претворяйте принцип независимости и самостоятельности, укрепите главенствующее положение марксизма в общественном сознании Китая, укрепляйте руководящую роль и общественный строй КПК, оберегайте безопасность и единство государства, сплоченность наций и стабильность общества, защищайте независимость и суверенитет, укрепите дружеские связи и противодействуйте попыткам разрушить наше единство.

Уяснение связи и различий национального и религиозного вопросов

Национальный вопрос и религиозный вопрос в Китае тесно связаны между собой, но имеют свои отличия. В политике нужно хорошо понимать их суть, чтобы должным образом разрешать их. В таких специфических районах, как Тибет и Синьцзян, национальная политика должна иметь свои особенности. Поэтому в Китае национальная политика предполагает «тщательное изучение различий и связи между национальным и религиозным вопросами с целью их правильного разрешения»¹³. Национальный вопрос в Китае есть, по существу, вопрос внутренних противоречий между отдельными народами, а сущность религиозного вопроса — это различия между отдельными вероисповеданиями. Основные

11. *Ляо Вэньгэнь*. Цзя Цинлинь хуэй цзянь чжунго тяньчжуцзяо ди ба цы дайбяо хуэйи дайбяо (Цзя Цинлинь встретится с представителями Восьмого съезда католиков Китая) // *Жэньминь жибао*. 10.12.2010.

12. Там же.

13. Синь шици цзунцзяо гунцзо вэньсюань бянь [Сборник избранных материалов нового срока о работе с религиями]. С. 68.

противоречия относятся к противоречиям внутри народа. Поэтому национальные вопросы необходимо разрешать посредством национальной политики, а вопросы, касающиеся религий, нужно разрешать средствами религиозной политики. К трудноразрешимым вопросам нужно подходить с позиций «коллективных устремлений каждой нации и совместного процветания», а также с пониманием того, что «полезно для национального сплочения, полезно для совместного процветания наций, полезно для взаимодействия наций, полезно для единства государства и стабильности общества. Только так можно рассчитывать на успех религиозной политики партии»¹⁴.

Национальная и религиозная политика определяются реальной обстановкой в стране. Китай — многонациональная страна, в которой существует много религий. Из 55 национальностей, проживающих в Китае, около 20 почти в полном составе исповедуют одну религию. Религия является важной составной частью национального вопроса в Китае, и столь же важной частью религиозного вопроса является национальность. Можно сказать, что национальный и религиозный вопросы связаны воедино. В национальном вопросе часто сокрыт религиозный аспект, а религиозный вопрос часто связан с национальным чувством и условиями жизни нации. То и другое влияют друг на друга. Поэтому «уважать и сохранять религиозные верования малых народов, проводить нужную работу с религиями национальных меньшинств имеет очень большое значение для экономического развития районов проживания национальных меньшинств, укрепления и развития сплоченности наций, обеспечения успешного развития западных областей, поддержания безопасности государства и стабильности приграничных районов»¹⁵.

К достижению согласия между религией и социалистическим обществом

Достижение согласия между религией и социалистическим обществом предполагает определение правильного пути развития и общества, и религии. Упомянутое согласие «не требует от слу-

14. Цзя Цинлинь. Цзай шоуду гэцзе цзинянь сицзан хэпин цзефан бо чжоунянь цзотаньхуэй шан де цзянхуа [Выступление на собрании, посвященном 60-летию мирного освобождения Тибета] // Жэньминь жибао. 24.05.2011.

15. Ван Цзоань. Чжунго цзунцзяо вэньти хэ цзунцзяо чжэнцэ [Религиозный вопрос и религиозная политика в Китае]. С. 250.

жителей культа и масс верующих отказа от их религиозных убеждений. Оно требует от них любви к родине, поддержки социалистического строя, поддержки руководящей роли КПК, уважения к государственным законам и политическому курсу страны. Оно требует, чтобы религиозная деятельность подчинялась и служила высшим интересам государства и нации». В то же время «нужно поддерживать их усилия согласовать религиозные учения с требованиями общественного прогресса; поддерживать противодействие всех национальностей противоправным попыткам использовать религию для того, чтобы навредить социалистическому отечеству и интересам народа»¹⁶. Это означает, что нужно «поощрять верующих нашей страны укреплять патриотизм и преданность своей вере, вместе идти вперед, развивать лучшие традиции общества, укреплять национальную сплоченность, способствовать экономическому развитию, общественной гармонии и единству государства». Призыв «вернуться к корню, дойти до основы» как раз и означает «усиливать активную роль служителей культа и масс верующих в социально-экономическом прогрессе»¹⁷. Нетрудно видеть, что упомянутое согласие означает, по сути, диалектическое единство руководства партии и правительства и инициатив верующих. Оно не требует от служителей культа и масс верующих отказа от их веры, но требует соответствия их практики порядкам социалистического общества, служения этому обществу, четкого соответствия требованиям времени во всех областях жизни, единения с социалистическим обществом.

Из истории китайских и мировых религий можно видеть, что «религии могли существовать, лишь соответствуя условиям общественной среды и эпохи», а мы «живем в социалистическом обществе, религии в нашей стране существуют и действуют в условиях социализма и должны соответствовать социалистическому обществу»¹⁸.

Это соответствие может иметь реальное воплощение. С одной стороны, партия и правительство «твердо следуют неиз-

16. Цзянь Цзэминь вэньсюань [Избранные сочинения Цзянь Цзэминя]. С. 387.

17. Ху Цзиньтао. Цюаньго гуаньце дан де цзунцзяо гунцзо цзибэнь фанчжэнь цзици чжудун цзохао синь синши ся цзунцзяо гунцзо [Всенародно претворяйте основную курс партии в религиозной работе, активно развивайте новые формы религиозной работы] // Жэньминь жибао. 20.12.2007.

18. Цзянь Цзэминь лунью чжунго тэсэ шэхуйчжуй [Исследовательский центр материалов ЦК КПК. Цзянь Цзэминь о социализме с китайской спецификой]. Пекин: Чжунъян вэньсянь, 2002.

менному курсу на уважение и защиту права граждан на свободу вероисповедания, защиту обычной религиозной деятельности, защиту законных прав верующих». С другой стороны, верующие «твердо поддерживают руководящую роль КПК, защищают социализм, привержены принципу независимости и самостоятельности управления, Конституции, законам, нормативным актам и осуществляют религиозную деятельность в установленных политических рамках»¹⁹.

С начала реформ все основные религии Китая высоко подняли знамя любви к родине и любви к религии, активно служат обществу и проводят большую работу в делах помощи бедным и пострадавшим от стихийных бедствий, защищают единство государства, национальное сплочение, способствуют согласию в обществе, экономическому развитию и укреплению международных связей. Так, после землетрясения в районе Юйшу в Цинхэе 14 апреля 2010 г. верующие Китая оказали гуманитарную помощь пострадавшим от землетрясения на сумму 114 млн юаней. Пять главных религий Китая регулярно проводят обсуждения, нацеленные на укрепление согласия в обществе, и опубликовали «Совместный манифест о согласии религий», так что идеал гармонии в религии становится личным требованием всех верующих страны. Комитет мира китайских религий в последнее время активно призывает к «согласию религий Азии» и дружеским связям всех верующих азиатского континента, что будет способствовать дружбе и взаимопониманию между китайским народом и народами других азиатских государств. В то же время «верующие разных религий, массы верующих и неверующих живут в мире и согласии, служители культа и верующие массы твердо поддерживают руководящую роль КПК и религиозную политику партии, так что в религиозной жизни страны царят согласие и стабильность»²⁰.

Твердо держаться курса на китайскую специфику в развитии религий

На рабочем совещании Отдела объединенного фронта ЦК КПК Генеральный секретарь Си Цзиньпин впервые заявил, что на пути

19. Синь шици цзунцзяо гунцзо вэньсюань бянь [Сборник избранных материалов нового срока о работе с религиями]. С. 216.

20. Вэй У. Цюаньго цзунцзяо гунцзо хуэйи чжаокай [Открылось рабочее совещание о религиях страны]// Жэньминь жибао. 13.01.2010.

к согласию религии и социалистического общества нужно твердо держаться линии китайской специфики в развитии религий Китая. В 2016 г. на рабочем совещании по делам религий Си Цзиньпин вновь указал, что важной задачей в деле достижения согласия религии и социалистического общества является сохранение китайской специфики в развитии религий. В отношениях со служителями культа и массами верующих, а также в их просвещении необходимо руководствоваться базовыми ценностями социализма, популяризировать лучшие традиции китайской нации, воспитывать смирение и толерантность, поддерживать религии в их стремлении сберечь основы веры, учения и обрядности, выявлять в их вероисповедании то, что способствует укреплению гармонии в обществе и здорового ядра цивилизации.

Понятие религии с китайской спецификой можно рассмотреть в трех измерениях.

Китайский порядок: надо учитывать, соответствует ли развитие религии особенностям китайского порядка. С одной стороны, самый важный аспект китайского порядка — это руководящая роль КПК. Чтобы вести религии Китая по пути их китаизации, нужно знать, как они относятся к руководящей роли КПК, к защите социалистического строя и к другим важным политическим вопросам. С другой стороны, в Китае сосуществуют много религий, неверующие составляют большинство граждан страны, так что каждая религия должна соответствовать особенностям китайского порядка, быть ориентированной на общественную гармонию и толерантность, равноправие и взаимное уважение верующих и неверующих, признавать свободу всех вероисповеданий и уважать свободу отсутствия веры.

Китайское сердце: надо учитывать, имеет ли религия сердечную привязанность к государству, исповедует ли любовь к своей стране и к своему учению, связывает ли свою судьбу с прогрессивным движением китайской нации, готова ли разделять ее успехи и неудачи и служить интересам государства. Религии Китая должны заботиться о развитии китайского общества, быть преданными планам государства, касающимся жизни народа, смело идти вперед, претворять в жизнь базовые ценности социализма, активно участвовать в великом деле строительства социализма с китайской спецификой.

Китайская душа: нужно учитывать, отождествляют ли себя религии Китая с китайской культурой и стремятся ли слиться с ней, уверены ли они в ценностях китайской культуры. Слияние

религиозных учений с китайской культурой — важный критерий различения между «китайской религией» и «религией в Китае». Религии Китая должны быть вскормлены китайской культурой, питаться ее соками, быть ее восприимчивыми и пропагандистами, обладать китайской спецификой и в мышлении, и в организации. В их деятельности, обрядах, музыке, одежде, архитектуре должен воплощаться китайский стиль.

Чтобы выдержать линию на китаизацию, необходимо строго следовать «архитектурному дизайну» культуры, знать конструкцию всего порядка и его «несущие точки». Нужна также большая работа по «отделке» здания, а это требует трудолюбия и упорства.

Библиография / References

Ван Цзоань. Цун гоцзя цзунцзяоцзюй чжи нэн кань чжунго чжэнцзяо гуаньси [Рассматривать отношения между политикой и религией в Китае можно только с позиции Государственного комитета по делам религий] // Чжунго цзунцзяо [Религии Китая]. 2009. № 11.

Ван Цзоань. Чжунго цзунцзяо вэньти хэ цзунцзяо чжэнцэ [Религиозный вопрос в Китае и религиозная политика]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2010. С. 178.

Гоцзя цзунцзяо шиуцзюй чжэнцэ фагуйсы. Цзунцзяо шиу тяоле сянгвань фалюйгуань цзи чжэнцэ шоуцэ [Юридический отдел Комитета по делам религий. Справочник по законодательным нормам и политике в области религий]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2010.

Синь шици цзунцзяо гуңцо вэньсюань бьянь [Сборник избранных материалов нового срока о работе с религиями]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 1995.

Хэсе шэхуэй де цзунцзяолунь [Группа изучения китайских религий. О религии в обществе гармонии]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа, 2010.

Цзян Цзэминь вэньсюань [Избранные сочинения Цзян Цзэминя]. Пекин: Жэньминь, 2006.

Цзян Цзэминь Лунью чжунго тэсэ шэхуйчжуи [Исследовательский центр материалов ЦК КПК. Цзян Цзэминь о социализме с китайской спецификой]. Пекин: Чжунъян вэньсянь, 2002.

Guojiao zongjiao shi zhengze faguyisa. Zongjiao shi tiaole xiangguan falyuiguan ji zhengze showuze [Legal Department of the Committee on Religious Affairs. Handbook on Religious Law and Policy] (2010). Beijing: Zongjiao wenhuo chubanshe.

Jiang Zemin (2006) *Jiang Zemin wenxuan* [Selected Works of Jiang Zemin]. Beijing: Renmin.

Jiang Zemin Lunyu zhongguo tese shehuizhuyi [CPC Central Committee Materials Research Center. Jiang Zemin on Socialism with Chinese Characteristics] (2002). Beijing: Zhongyang wenxuan.

- Wang Zuoran (2009) “Cong guojia zongjiaojie zhi neng kan zhongguo zhongguo zhengjiao guanxi” [The relationship between politics and religion in China can only be viewed from the perspective of the State Committee on Religious Affairs], *Zhongguo zongjiao* 11.
- Wang Zuoran (2010) *Zhongguo zongjiao wenti he zongjiao zhengce* [The Religious Question in China and Religious Policy]. Beijing: Zongjiao wenhua.
- Xin shiqi zongjiao gongzuo wenxuan bian* [A Collection of Selected Materials from the New Term on Working with Religions] (1995). Beijing: Zongjiao wenhua.

ШИ ХЭНТАНЬ

Восприятие и возрождение конфуцианства в современном Китае

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-192-201>

Shi Hengtan

Perception and Revival of Confucianism in Contemporary China

Shi Hengtan — Institute for the Study of World Religions of the Chinese Academy of Social Sciences (China). shihengt@sina.com

This article focuses on the perception of Confucianism in modern China, its revival, and its prospects in the future. Confucianism has always been a major current in Chinese culture, but it lost all its prerogatives after the abolition of the system of academic examinations and the dismantling of the feudal system of imperial China. After 1949, it survived only in Taiwan and among the Chinese diaspora. New Confucianism in mainland China grew out of the debate over whether it was a religion or not. Its activity as a political doctrine reached its peak by 2015, but then it lost its prominence being considered irrelevant. Subsequently, individual scholars put forward different versions of Confucian ideology, including “civil religion”, “a new doctrine of humanity”, “an ontology of humanity”, “living Confucianism”, and so on. At the same time, the Party and the government supported Confucianism as an influential cultural force. In 2008, traditional holidays were made non-working days, and in 2012 the CPC Congress put forward a Confucian-based ideal of the “common destiny of mankind.” In this context, the continent’s followers of New Confucianism have sought to renounce metaphysics and emphasize its inclusiveness, intellectual freedom, and practicality, greatly expanding the scope of the Confucian world and creating a space for Confucian-Christian dialogue. In the future, Confucianism will become even more inclusive and uninhibited, and its propaganda activities will increase.

Keywords: Confucianism, Confucians, political Confucianism, popular Confucianism, inclusiveness, looseness.

НА ПРОТЯЖЕНИИ тысячелетий конфуцианство являлось главным руслом китайской культуры, но отмена экзаменов на ученое звание и падение монархии лишили его социальной почвы. Исчез и носитель конфуцианства — специфический тип конфуцианского ученого. В годы культурной революции Конфуций, Мэн-цзы и конфуцианство подверглись резкой критике и были вычеркнуты из общественной жизни. Некоторые ростки конфуцианства сохранились только за пределами КНР. После начала реформ конфуцианство вернулось в страну и пережило свое возрождение.

Дискуссии вокруг конфуцианского учения

Возвращение конфуцианства в континентальный Китай произошло в 80-е годы прошлого века, и началось оно с дискуссий о том, можно ли считать конфуцианство религией. Жэнь Цзюй полагал, что в результате двух реформ в эпохи Хань и Сун конфуцианство стало религией. Неоконфуцианство эпохи Сун-Мин обозначило кульминацию конфуцианской традиции. Ли Цзиньцюань не согласился с этой точкой зрения. Он полагал, что взгляды ханьского ученого Дун Чжуншу не означают превращения конфуцианства в религию, а неоконфуцианство знаменует превращение конфуцианства в философскую систему. Жэнь Цзюй резко критически отзывался о конфуцианстве. Он писал: «В целом исторические факты показывают нам, что конфуцианство принесло нам бедствия, кандалы и болезненные язвы. Оно не было хорошей традицией, а было духовной скрепой феодальной тирании. Оно было причиной длительного пребывания китайского народа в темноте и источником окостенения мысли»¹.

Последующая дискуссия почти не касалась поверхностного вопроса о том, было ли конфуцианство религией, а сосредотачивалась на особенностях конфуцианства как религии. Ли Шэнь твердо держался точки зрения его учителя Жэнь Цзюя, а Моу Чжунцзянь полагал, что конфуцианство эволюционировало в сторону педагогики, а не религии. Он отделял конфуцианство от поклонения духам в рамках клана, что составляло содержание древней китайской религии².

1. Жэнь Цзюй. Лунь жуцзяо де синчэн [О формировании конфуцианства]// Чжунго шэхуэй кэсюэ. 1980. № 1.
2. Моу Чжунцзянь. Чжунго цзунфасин чуаньтун цзунцзяо шитань [Опыт исследования традиционной клановой религии Китая]// Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1990. № 1.

Хэ Гуанху не проводил такого различия. Он считал, что традиционную религию Китая можно назвать конфуцианством. По его мнению, «так называемое конфуцианство относится не просто к конфуцианским ученым, а ко всей традиционной религии Китая, ядром которой было поклонение Небесному императору, включая понятия “высшего предка” и “небесного повеления”. Конфуцианство было теоретическим оформлением этой религиозной системы»³. Мнение Го Циюна: «Конфуцианство — это культура, но в действительности имеющая религиозную природу»⁴. А Пэн Юнцзе считал, что в изучении конфуцианства нельзя ограничиваться философскими исследованиями. «Главное достоинство конфуцианства, — писал он, — заключается в том, что оно выражает базовые ценности жизни и создало систему образования в стране. Нельзя видеть в нем только отвлеченную философию, которая может конкурировать с философией и общественными науками Запада»⁵.

Взлет и упадок политического конфуцианства

Споры о конфуцианстве достигли апогея около 2015 года. В это время среди специалистов по китайской мысли был очень популярен лозунг «назад к Кан Ювэй»⁶. Одна за другой проводились научные конференции на темы: «Кан Ювэй и устройство современного Китая», «Кан Ювэй и институционализация конфуцианства» и т.п. Некоторые даже утверждали, что в Китае появился «новый канъювэйизм». Сто лет тому назад Кан Ювэй предложил «реформы с опорой на древность» и восхвалял Конфуция. В условиях натиска христианства Кан Ювэй и его сторонники предложили сделать учение Конфуция государственной религией, но из этого ничего не вышло. Сто лет спустя идея придать учению Конфуция государственный статус вновь стала популяр-

3. Хэ Гуанху. Лунь чжунго лишипан дечжэнцзяо хэй [О единстве политики и религии в китайской истории]// Жунцзяо вэньти чжэнлунь цзи. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа, 2000, С. 184.

4. Го Циюн, Хуан Баоло. Госюэ ингай ван хэ чу цю? [Куда должно идти изучение отечественной мысли?]/Чжунго жусюэ. 2020. № 15. С. 376.

5. Пэн Юнцзе. Дандай вэньхуа цзяньшэ чжун де жунцзяо вэньти [Проблема конфуцианства в современном культурном строительстве]// Чжунго жэньминь дасюэ сюэбао. 2007. № 1.

6. Кан Ювэй (1858–1927) — ученый, вождь реформаторского движения на рубеже XIX–XX вв., автор конфуцианской утопии мирового государства (*прим. пер.*).

ной. В 2003 г. Кан Сяогуан в своей «Программе культурного национализма» подобно Кан Ювэю призвал придать конфуцианству государственный статус, подчеркнув: «Только став религией, глубоко проникшей в повседневную жизнь народа, конфуцианство может действительно возродиться»⁷.

В 2005 году на одной из конференций, посвященных конфуцианству, Цзян Цин обнародовал «Концепцию воссоздания китайского конфуцианства», в которой заявил: «Главный критерий возрождения величия китайской нации заключается в возрождении китайской цивилизации, а возрождение китайской цивилизации означает возрождение конфуцианства»⁸. Цзян Цин выдвинул понятие «политического конфуцианства», которое в теоретическом плане означало превращение конфуцианства в конституционную основу политики. Последняя должна определяться парламентом, состоящим из трех палат: «Народная Палата», «Палата конфуцианских ученых» и «Государственная палата». Народная палата избирается всеобщим голосованием по принципу «один человек — один голос». Члены Государственной палаты отбираются по признаку родства и преемственности заслуг, в нее входят потомки правителей Китая и известных деятелей культуры (например, потомки Конфуция). А Палата конфуцианских ученых должна состоять из лиц выдающейся добродетели, которые пользуются уважением в народе. 1 ноября 2015 года в Шэньчжэне было учреждено «Китайское собрание святого Конфуция», которое провозгласило своей целью «почитание Конфуция и прославление конфуцианцев, популяризацию традиции, возрождение веры, новый расцвет Китая». Это был важный шаг на пути практической реализации концепции политического конфуцианства.

Между тем с другой стороны тайваньского пролива на движение политического конфуцианства пролился холодный душ. Представитель новых конфуцианцев на Тайване Ли Минхуэй в ответ на приветствие сторонников политического конфуцианства в континентальном Китае заявил: «По моему мнению, концепция политического конфуцианства, выдвинутая Цзян Цином и другими, — это утопия, которая никогда не была реализова-

7. Кан Сяогуан. Вэньхуа миньцзучжуй луныган [Программа культурного национализма] // Чжаньлюэ юй гуаньли. 2003. № 2.

8. Цзян Цин. Гуаньюй чунцзянь чжунго жуцзяо де гоусян [О концепции возрождения конфуцианства в Китае] // Чжунго жуцзяо яньцзю тунсюнь. 2005. Вып. 1.

на в истории Китая»⁹. Чуть раньше известный историк Ю Инши еще более резко отозвался об инициативе Цзян Цина, назвав ее «смертельным поцелуем для конфуцианцев»¹⁰. Отклик Ю Инши вызвал большой резонанс в кругах новых конфуцианцев континентального Китая, и впоследствии это движение практически исчезло из публичного пространства.

Новые взгляды на конфуцианское учение

Некоторые поклонники конфуцианства, увидев, что путь к положению государственной религии для него закрыт, предложили другие формы его возрождения. Чэнь Мин выдвинул концепцию гражданской религии, основные особенности которой сводятся к следующему: (1) Современное общество есть общество гражданское, и гражданская религия есть разновидность публичной религии, в ней интерес к вопросам общественной жизни важнее интереса к вопросу о жизни и смерти отдельных индивидов. (2) Гражданская религия должна совместить конфуцианские принципы и конфуцианскую веру с реальной жизнью. Если Цзян Цин и Кан Сяогуан стремились влиять на общество через политику, то, по мнению Чэнь Мина, конфуцианство должно напрямую воздействовать на общество, стать частью общественного уклада и в этом качестве воздействовать на политику. Таким образом, Чэнь Мин смотрел на конфуцианство преимущественно с прагматической точки зрения.

Некоторые ученые тоже выдвинули свои трактовки современного положения конфуцианства. В 2012 году Моу Чжунцзянь опубликовал книгу «Концепция новой человечности — в поисках любви». В ней он изложил свое представление о будущей эволюции конфуцианства, сложившееся за двадцать с лишним лет исследования конфуцианской традиции. Основные тезисы учения о «новой человечности» сводились к следующему: «сущность — человечность, способ ее применения — согласие, основа — жизнь, душа — искренность, цель — дао, путь к этой цели — общительность». Кроме того, новая трактовка человечности основывалась

9. *Ли Минхуэй*. Во бу жэньтун дагу синьжуцзя [Я не отождествляю себя с новыми конфуцианцами на материке] // Чжунго жусюэ няньду жэдянь // Фуцзянь цзяоюй. 2016. № 4.

10. *Ю Инши*. Дагу тичан синь жуцзя ши жуцзя де сыван чжи ху [Движение новых конфуцианцев на континенте — смертельный поцелуй для конфуцианства] // Жуцзя ван. 27.09.2014 [<https://www.rujiazg.com/article/4495>, доступ от 22.05.2022].

на «десяти отдельных рассуждениях», а именно: рассуждениях о «природе человечности», «взрачивании человечности», «добродетели человечности», «воле человечности», «мудрости человечности», «ритуале человечности», «деяниях человечности», «массовости человечности», «силе человечности», «искусности человечности». В учении о «новой человечности» нашла выражение новая тенденция в современном конфуцианстве к выходу за рамки собственно философской проблематики, истории мысли и обращению к более широкому кругу социальных проблем.

В 2020 году Хуан Юйшунь опубликовал книгу «Конфуцианство жизни», в которой попытался связать классическое учение о человечности с современной действительностью и так преодолеть кризис конфуцианской традиции, в которой, по его словам, «душа оторвана от тела».

Следует упомянуть также о теории «трех единств» Тан Ицзе, то есть единстве неба и человека, знания и действия, чувства и мира; концепции «разделения одного на три» Пань Пу; «учении о всеобщем согласии» Чжан Ливэня; «конфуцианстве чувств» Мэн Пэйюаня и проч. В целом новые конфуцианцы континентального Китая испытали влияние западной мысли и предложили новые подходы к китайской традиции. В центре их рассуждений находится соотношение традиционного конфуцианства и современной жизни. Они призывают к преодолению метафизики и делают акцент на практических ценностях конфуцианства и его способности укрепить согласие в обществе.

Народное конфуцианство

В пылу полемики некоторые ее участники обращают взор на широкие слои общества и видят в народе благодатную почву для расцвета конфуцианства. В 2012 г. Чжао Фашэн, Янь Бин и другие ученые в провинции Шаньдун ввели в публичный дискурс тему «деревенского конфуцианства». По их мнению, корни конфуцианства и лучших сторон традиции нужно искать в деревне, в сознании простонародья. Из Шаньдуна теория деревенского конфуцианства распространилась по всей стране. На конец февраля 2017 года в самом Шаньдуне в родных местах Конфуция уже насчитывалось более 9200 залов для конфуцианских собраний, и в этих собраниях принимали участие около 5 миллионов человек. В сентябре 2019 года появилось несколько постановлений, регулирующих деятельность этих лекционных залов. В 2018

году в провинции Хубэй был снят фильм «Деревенское конфуцианство». По этому поводу один из активных участников нового движения сказал: «Распространение деревенского конфуцианства раскрыло для нас движущие силы и обаяние традиционной культуры, оно даст толчок дальнейшему развитию деревни».

Конфуцианство имеет глубокие корни в народе. Повсюду быстрыми темпами растет численность конфуцианских залов, школ отечественного учения, групп изучения конфуцианства, а само движение начинает приобретать коммерческий характер. Например, в 2012 году в Пекине появилась компания, которая снабжает учеников начальных школ учебными материалами о конфуцианском учении и организует в школах занятия на эту тему. По всей стране несколько сотен тысяч учеников учатся в школах с классическим образованием. В числе наиболее известных можно назвать Конфуцианскую академию четырех морей в Пекине или Зал святого Конфуция в Шэньчжэне.

Широко распространились в народной среде и различные формы поклонения Конфуцию. С большим размахом проводятся регулярные жертвоприношения Конфуцию в его родовом храме в Цюйфу, в храме Конфуция и Музее императорской школы в Пекине, храмах Конфуция в Нанкине, Цзилине, Цанчжоу, Гуйчжоу и других местах.

Помощь правительства

В последнее десятилетие правительство все активнее поощряет возрождение традиционной культуры. В докладе XVII съезда КПК в 2007 году подчеркивалась необходимость «популяризировать китайскую культуру, созидать атмосферу духовной общности китайской нации. В ноябре 2012 года на XVIII съезде КПК вновь было подчеркнуто, что конфуцианство принадлежит к основанию «общности судьбы» человечества. В 2014 году на международной конференции, посвященной 2565-й годовщине рождения Конфуция, и на открытии V форума Международной конфуцианской ассоциации генсек Си Цзиньпин произнес важные речи о значении конфуцианства. Тогда же КПК призвала «усиливать влияние китайской культуры». Эти события и документы указали на важность популяризации конфуцианской культуры и ее значение для развития связей между различными цивилизациями.

Правительство со своей стороны также принимало соответствующие меры. В 2008 году ВСНП постановило объявить тради-

ционные праздники Первого полнолуния, Чистого света, Двойной пятерки и Середины осени нерабочими днями. Эта мера способствовала упрочению гармонии в обществе. Праздник Середины осени в особенности привносит в общественную атмосферу дух гармонии, а праздник Чистого света укрепляет принцип сыновней почтительности. В июне 2017 года Агентство по делам печати, радио и телевидения обратилось к обществу с призывом развивать культуру семьи, «пропагандировать семейные наставления, устанавливать семейные правила, укреплять духовное единство семьи». Все это имеет прямое отношение к ценностям традиционного конфуцианства.

Многообразие форм пропаганды конфуцианства

Конфуцианские каноны также понемногу проникают в классные комнаты начальных и средних школ. С 2015 года резко увеличилось количество школьных учебных материалов, относящихся к конфуцианским классическим книгам. В провинции Гуандун, например, издательства стали выпускать учебники по конфуцианской литературе, относящиеся к разным классам. Так, для начальных классов издавались традиционные буквари «Канон трех слов» и «Канон тысячи слов». Ученики старших классов могли изучать конфуцианские каноны: «Обсужденные речи», «Мэн-цзы», «Великое учение», «Середины и постоянство» и др.¹¹ В 2015 году Академия Цзиндэ пекинского района Хайдин совместно с Центром изучения китайских ритуалов при университете Цинхуа создали учебное пособие «Ритуалы и музыка конфуцианства». Пособие состоит из трех книг, предназначенных для начальной школы, младших и старших классов средней школы. Основные темы этих книг — «Совершенствование себя», «Гармония в семье» и «Управление государством, умиротворение Поднебесного мира»¹².

Появились и новые каналы популяризации конфуцианства. Центральное телевидение запустило программу «Сказания о ка-

11. Госюэ цзиндянь цзян чжунсяосюэ кэтан хаочу до [В том, что каноны конфуцианства приходят в среднюю и начальную школу, есть много хорошего]//Цзяо юй. 04.14.2015 [http://edu.people.com.cn/n/2015/0414/c1053-26842212.html, доступ от 22.05.2022].

12. Шоугао жусюэ цзяоцай миннянь цзиньжу чжунсяосюэ кэтан [Первый учебник по конфуцианству в следующем году поступит в средние и начальные школы]//Куай кэцзи. 29.09.2015 [https://news.mydrivers.com/1/449/449100.htm, доступ от 22.05.2022].

нонах», которая знакомит зрителей в основном с конфуцианской литературой. Среди них фигурируют «Канон трех слов», «Песнь о завтрашнем дне», «Сказание о Мулань» и другие классические произведения. Эти передачи особенно полезны для школьников. Они пробуждают в учащихся интерес к классической литературе.

Заключение

Конфуцианство — главная идеология Китая на протяжении нескольких тысячелетий. Несмотря на все перипетии истории, оно сохраняло свое влияние в обществе и продолжает жить в наше время. Оно пронизывает всю духовную жизнь китайского народа. Конфуцианство в современном Китае лишилось метафизики и религиозных элементов, стало более практичным, в нем усилились моральные мотивы. Таков результат его эволюции в китайском обществе. Некоторые стремятся сохранить прежний облик этого учения и придать ему статус религии по аналогии с христианством. Хотя их усилия не принесли ощутимого результата, они тоже указывают на один из возможных путей, лежащих перед конфуцианством.

Библиография / References

- Го Циюн, Хуан Баоло. Госюэ ингай ван хэ чу цю? [Куда должно идти изучение отечественной мысли?]/ / Чжунго жусюэ. 2020. № 15.
- Жэнь Цзюй. Лунь жуцзяо де синчэн [О формировании конфуцианства]/ / Чжунго шэхуэй кэсюэ. 1980. № 1.
- Кан Сяогуан. Вэньхуа миньцзучжуй луньган [Программа культурного национализма]/ / Чжаньлюэ юй гуаньли. 2003. № 2.
- Ли Минхуэй. Во бу жэньтун дагу синьжуцзя [Я не отождествляю себя с новыми конфуцианцами на материке]/ / Чжунго жусюэ няньду жэдянь. Фучжоу: Фуцзянь цзяюй. 2016. № 4.
- Моу Чжунцзянь. Чжунго цзунфасин чуаньтун цзунцзяо шитань [Опыт исследования традиционной клановой религии Китая]/ / Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1990. № 1.
- Хэ Гуанху. Лунь чжунго лишн шан де чжэнцзяо хэй [О единстве политики и религии в китайской истории]/ / Жуцзяо вэньти чжэнлунь цзи. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа, 2000.
- Цзян Цин. Гуаньюй чунцзянь чжунго жуцзяо де гоусян [О концепции возрождения конфуцианства в Китае]/ / Чжунго жуцзяо яньцзю тунсюнь. 2005. Вып. 1.
- Ю Инши. Далу тичан синь жуцзя ши жуцзя де сыван чжи ху [Движение новых конфуцианцев на континенте — смертельный поцелуй для конфуцианства]/ / Жуцзя ван. 27.09.2014. <https://www.rujiagz.com/article/4495> [доступ от 22.05.2022].
- Guo Qiyong, Huang Baolo (2020) “Goshue yingai wan he chu qiu?” [Where should the study of domestic thought go?], *Zhongguo zhuxue* 15.

- He Guanghu (2000) “Lun Zhongguo lishi shang de zhengjiao heyi” [On the Unity of Politics and Religion in Chinese History], *Rujiao wenti zhenglun ji*. Beijing: Zongjiao wenhua.
- Jiang Qing (2005) “Guanyu chungjian zhongguo rujiao de gouxiang” [On the Concept of the Revival of Confucianism in China], *Zhongguo rujiao yanjiu tongxun*.
- Kang Xiaoguang (2003) “Wenhua minzuzhuyi lungang” [The Cultural Nationalism Program], *Zhanlue yu guanli* 2.
- Li Minghui (2016) “Wo bu rentong dalu xinrujia” [I do not identify with the new Confucianists on the mainland], *Zhongguo ruxue niandu redian*. Fuzhou: Fujian jiaoyu, no. 4.
- Mou Zhongjian (1990) “Zhongguo zongfaxing chuantong zongjiao shitan” [The Experience of Researching the Traditional Clan Religion of China], *Shijie zongjiao yanjiu* 1.
- Ren Jiyu (1980) “Lun zhujiao de xingcheng” [On the formation of Confucianism], *Zhongguo shehui kexue* 1.
- Yu Yingshi (2014) “Dalü tichang rujia shi rujia de siwang zhi hu” [The New Confucianist Movement on the Continent is a Death Kiss for Confucianism], *Jujia wang*. 27.09.

ВАН КУНЬ

Буддизм в современном Китае

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-202-211>

Wang Kun

Buddhism in Modern China

Wang Kun — Department of Philosophy, Tsinghua University (China).
191929117@qq.com

For a millennium and a half, Buddhism has been a traditional component of Chinese culture, a pillar of Chinese spirituality. It also plays an important role in the modern restructuring of Chinese culture. The fate of Buddhism over the past hundred years has reflected the dramatic twists and turns of China's historical path. The Buddhist community and the educated upper classes have made active use of the resources of Buddhist thought, seeking to make Buddhism an important part of both social order and personal spiritual life. The most fruitful and influential facet of these reflections was the concept of "Human Buddhism" created by the great Buddhist scholar Taisui. This concept gained recognition both in China and abroad. It opened up new paths for the development of Buddhist thought and practice. The activities of Taisui's followers have gained prominence and influence in mainland China, Taiwan, and among the Chinese diaspora in Southeast Asia.

Keywords: modern China, modernization of religions, social function, Chinese Buddhism, Human Buddhism.

Зарождение «человеческого буддизма» и его сущность

УЖЕ в 20-х годах прошлого столетия выдающийся буддийский проповедник Тайсюй (1890–1947) со всей ясностью осознал, что будущее буддизма может быть обеспечено только его активной общественной позицией. Он выдвинул понятие «человеческого буддизма», который сможет соответствовать потребностям современного общества. Его кредо гласило: «Вера в Будде, а совершенствование в человеке. Когда человек со-

вершенен, достигнет завершенности и Будда. Это значит: когда слова правдивы, реальность осуществляется»¹.

Тайсью верил, что закон Будды полностью соответствует ценностям современного мира. Идея истинности дхармы приложима к «реализму», «великое сострадание» родственно идее равенства, присутствие Будды в полноте человеческой природы сопоставимо с теорией прогресса, а буддийский идеал «отсутствия преград» совпадает со свободой. Буддизму, по его мнению, нужно преодолеть два недостатка: во-первых, следует отказаться от ориентации буддистов на уход из мира, и, во-вторых, нельзя только на словах поддерживать идею «человеческого буддизма», буддисты должны своими делами претворять ее в жизнь. Тайсью призывал «действовать как бодхисаттва в данный момент», «реформировать китайский буддизм», покончить с привычкой буддистов к пустым рассуждениям. Последователи Будды должны откликаться на насущные нужды своих современников, и это делает его «современным бодхисаттвой».

Буддизм, утверждал Тайсью, должен выйти в мир и дать ответ на вопросы повседневной жизни. Отправная точка «человеческого буддизма», по его убеждению, такова: «Прежде чем открыть в себе Будду, нужно научиться быть человеком». Что касается отношения буддизма к политике, то здесь Тайсью выдвинул постулат: «обсуждать политику, но не осуществлять политику». Он заявил, что интересы человечества выше интересов буддизма в Китае и что «в дальнейшем буддизм должен стремиться к всемирности»². Эти суждения не утратили актуальности и сегодня.

«Человеческий буддизм» Тайсюя — это буддизм, соответствующий потребностям современной жизни, но по-прежнему руководствующийся буддийскими идеалами. Основой буддизма, по Тайсью, является учение о карме. «Если отвернуться от этого учения, — говорил он, — тогда не останется и буддизма». Тайсью в равной мере порицал в буддистах как пассивность в жизни, так и чрезмерную поглощенность буддийской обрядностью³.

В целом концепция человеческого буддизма включает в себя пять положений:

1. Гатха Тайсюя гласит: «Сверши человеческое».
2. Иньшунь. Тайсью даши няньпу (Хронология жизни Тайсюя). Пекин: Цзунцзяо ваньхуа чубаньшэб 1995. С. 247.
3. Синъюнь. Жэньцзянь фоцзяо цзибэнь де сысян [Основные постулаты человеческого буддизма] //www.fodizi.net 17.06.2010 [http://www.fodizi.net/qt/xingyun-fashi/353.html, доступ от 22.05.2022].

1. Верить только в Будду, не ограничиваться рамками одной школы.
2. Верить, что бодхисаттва — правильный путь буддийского закона.
3. Переживать за весь мир, не связывать себя нацией.
4. Очищать мир, созидать царство Чистой Земли среди людей.
5. Трудиться на благо общества, заботиться об обществе.

Традиция и практика «человеческого буддизма»

Наставник Иньшунь (1906–2005) был выдающимся подвижником и мыслителем Китая. Всю жизнь он проповедовал «человеческий буддизм», развив многие положения Тайсюя. Он являл классический тип буддийского монаха и притом сумел рационально сформулировать запросы буддизма в современном обществе. В зрелые годы он стал вождем «человеческого буддизма» на Тайване. Его ученик Чжэнъянь (1937 г. р.) основал на Тайване массовую буддийскую благотворительную организацию «Цыцзи гундэхуэй», которая занимается благотворительностью, медицинским обслуживанием, образованием и вопросами экологии, главным образом — переработкой мусора. Достаточно сказать, что эта организация учредила на острове около 5 тысяч станций экологического наблюдения. У «Цыцзи гундэхуэй» имеется и свой телеканал. Девиз организации гласит: «За буддизм, за всех живущих».

Большим влиянием на Тайване и в буддийском мире пользуется образовательный и просветительский центр буддизма на горе Фагушань (гора Барабана дхармы). Он был основан монахом Шэнъянем (1930–2009), убежденным последователем «человеческого буддизма». Девиз этого центра гласит: «Повышайте качество личности, созидайте человеческую Чистую Землю». Более краткая формулировка определяет цель деятельности центра Фагушань как заботу об «экологии души». К этому добавляется «экология ритуала», призванная создать комфортную общественную среду, «экология жизни», относящаяся к здоровому образу жизни, и «экология природы», требующая уважительного и бережного отношения к природному миру. Полный набор предписаний движения Фагушань включает в себя 20 правил, сгруппированных по пяти категориям, а именно: покой, должное, другие, переживание, счастье. Каждая категория имеет четыре проявления. Такая форма проповеди делает ее легкой для восприятия и понимания.

Самое большое буддийское учебное заведение на Тайване — это Фогуаншань (гора Света Будды). Оно основано монахом Синъюнем (1927 г. р.), горячим сторонником «человеческого буддизма». Как утверждает Синъюнь, в прошлом «последователи Дхармы уходили от людей, бросали свой дом, уединялись в горах, тем самым лишая буддизм человеческого содержания, и в результате привели его к упадку, лишили его жизненной силы»⁴. По мнению Синъюня, жизнь в миру должна стать для буддистов важнее жизни вне мира, и центр буддийской жизни должен переместиться из монастырей в деловую жизнь. «Деятельность модернизированного буддизма должна распространяться на заводы и крестьянские поля, страхование, банки и компании»⁵. Одним словом, буддизм должен учить людей разумному и нравственному устройению жизни в обществе.

В организации и управлении центра Фогуаншань применяют многие правила и методы современного менеджмента. Настоятель монастыря избирается открытым голосованием на шесть лет членами Комитета по религиозным делам, управление монастырем строго регулируется корпоративным уставом, а монахи монастыря в зависимости от их заслуг разделяются на 19 рангов. Иерархия среди буддистов-мирян состоит из 12 ступеней. Монастырская община тесно связана с деятельностью университета и нескольких исследовательских институтов. К настоящему времени Фогуаншань имеет более 200 филиалов, собственные институт искусств, издательство, несколько десятков начальных и средних школ.

Синъюнь любит в шутку называть себя «вторым сыном», и это прозвище стало девизом основанного им движения, последователи которого утверждают: «буддизм первый, а сам второй», «коллектив первый, а сам второй», «верующие первые, а сам второй». Другой девиз Шэнъяня гласит: «дайте людям веру в себя, дайте людям радость, дайте людям надежду, дайте людям комфорт». Еще один важный документ Фогуаншаня — сочиненная Шэнъянем «Песня о десяти путях совершенствования». Эти пути совершенствования суть следующие: первый путь — не сравнивать себя с другими; второй путь — не сравнивать одно и другое; третий путь — поступать, соблюдая вежливость; четвертый путь — улыбаться людям; пятый путь — не переживать из-за того, что пища скудна; шестой путь —

4. Там же.

5. Там же.

быть милостивым к другим; седьмой путь — совершенствоваться без усталости; восьмой путь — говорить только хорошее; девятый путь — общаться с другими как благородными мужчинами; десятый путь — всем свершить путь Будды. Большое внимание в правилах Фогуаншань уделяется смиренному поведению.

Начиная с 1966 года на протяжении десяти лет континентальный Китай оказался в бедственном положении, вековые традиции буддизма в стране прервались, влияние конфуцианства, буддизма и даосизма на жителей Китая свелось к нулю. С 80-х годов XX века расцвет «человеческого буддизма» на Тайване нашел определенный отклик на континенте, и буддизм там восстанавливал свои позиции под лозунгами «человеческого буддизма». Ключевую роль в этом процессе сыграл бывший глава Буддийской ассоциации Китая Чжао Пучу.

Чжао Пучу (1907–2000) с молодости принимал активное участие в благотворительной деятельности китайских буддистов, был близким сподвижником Тайсюя, глубоко впитал в себя кредо «человеческого буддизма». 7 марта 1947 года, за десять дней до своей кончины, Тайсюй, находившийся тогда в монастыре Яшмового будды в Шанхае, призвал к себе Чжао Пучу, вручил ему свою книгу «Буддизм в человеческой жизни» и завещал твердо защищать Дхарму. С момента создания Буддийской ассоциации Китая в 1953 году и до 1966 года, когда деятельность ассоциации была прервана, Чжао Пучу стоял во главе этой организации, твердо отстаивая интересы своей религии. В 1979 году, когда Чжао Пучу снова стал руководителем возрожденной ассоциации, он смог, наконец, открыто проводить линию «человеческого буддизма». В 1983 году курс на развитие буддийской веры в духе «человеческого буддизма» получил официальное признание. Этот курс был основан на следующих положениях: (1) В своей жизни люди должны вдохновляться примером бодхисаттв. (2) Отправная точка буддийской практики — Пять запретов и Десять добрых деяний. (3) Цель буддийской практики — очищение общества, созидание человеческой Чистой Земли.

Чтобы облегчить восприятие буддизма в обществе, к тому времени почти потерявшем связь с буддизмом, Чжао Пучу утверждал, что звание бодхисаттвы не так важно, как добродетельное поведение в повседневной жизни, помощь другим людям и служение государству и обществу⁶. Довольно скоро «человеческий буддизм» стал главенствующим течением в китайском буддизме.

6. Там же.

«Человеческий буддизм» не представляет отдельной школы в буддизме. Он обращается непосредственно к человеку и ориентируется на потребности общества. По сути, Чжао Пучу был практиком: он сделал «человеческий буддизм» способом возрождения и популяризации буддийской веры, вернул буддизму уважение и доверие широких масс.

Наставник Цзинхуэй (1933–2013) принадлежал к школе Чань и в то же время был учеником Чжао Пучу. Он полагал, что китайский буддизм нуждается во всестороннем обновлении и что «человеческий буддизм» — его единственная надежда. В 1991 году он выдвинул лозунг «прозревать человеческую жизнь, служить человеческой жизни» и призвал исповедовать «чань-буддизм жизни», что значит «совершенствоваться в жизни и жить в совершенствовании». Одно из самых известных новшеств Цзинхуэя — «летние лагеря жизненного чань» для молодежи. Они привлекают множество школьников и студентов. Идея «жизненного чань» стала удобной точкой срачивания чань и современного общества, духовного идеала буддизма и здорового образа жизни.

Конечно, реальные реформы даются трудно. До сих пор принципы «человеческого буддизма» часто остаются лишь предметом разговоров и статей в журналах. Буддийским организациям в известной мере свойственны инертность и самодовольство, нежелание искать новые формы деятельности в изменившемся обществе. Но в целом стремительные перемены в жизни буддийской сангхи Китая за последние тридцать лет поражают воображение.

Между приобретениями и потерями: возможности и вызовы буддизма в современном Китае

Жизнеспособная религия должна чутко откликаться на веяния времени, хорошо понимать свое общественное окружение и четко определять направление своего развития, стремиться принести пользу государству и массам, улучшать жизнь людей. С начала реформ в 80-х годах прошлого века государство и общество стали все больше признавать и понимать значение религии. Дух буддизма, составляющего важное звено традиционной культуры Китая, очень способствует здоровому развитию китайского общества, и это все лучше им осознается. В настоящее время связь человека с космосом становится все более тесной, и потребность человека в религии растет. Как показывает исторический опыт, челове-

ский буддизм способен внести большой вклад в укрепление психического здоровья и рост духовного потенциала масс.

Однако нужно признать, что несмотря на поддержку Буддийской ассоциации Китая «человеческий буддизм» еще не стал частью повседневной практики большинства последователей буддизма, и китайский буддизм в целом еще не соответствует критериям «человеческого буддизма». Многие буддисты до сих пор не имеют правильного понимания своей религии, их культурный уровень остается довольно низким. Многие монахи и монахини заняты только делами своего монастыря, а нередко ведут жизнь туристов и пренебрегают духовным совершенствованием. Среди них очень мало тех, кто мог бы служить образцом духовного и общественного подвижничества. Не растет численность буддистов-мирян, и это тоже сдерживает влияние буддизма в обществе.

Хотя человеческий буддизм является, быть может, высшим проявлением мудрости китайского буддизма, в мире о нем знают очень мало. Тем не менее, он является идейной основой для общения буддистов Тайваня и континентального Китая и способен объединить разные течения традиционного буддизма от ранних форм буддийской религии до Махаяны и Тантризма. Он может вместе с другими мировыми религиями внести вклад в улучшение жизни людей.

Работа над организацией сангхи

Достижения буддизма в Китае следует измерять не численностью его монашеской общины, а личными качествами и преданностью ее членов делу духовного развития. Количество монахов необязательно должно быть большим. По оценкам Тайсюя, на всю страну будет достаточно 20–30 тысяч человек, но даже и несколько сотен не будет слишком мало, если они способны распространять свет мудрости Будды. Монастыри должны быть не только храмами, но и центрами популяризации учения и духовной практики буддизма, домом для монахов и приютом для тех, кто нуждается в помощи и духовной поддержке. Ресурсы буддийской общины должны направляться не только на религиозные нужды, как сейчас, но и на просвещение мирян. Согласно учению Махаяны, бодхисаттва должен идти в мир и спасать все живые существа.

Большим подспорьем для монашеского буддизма является институт буддистов-мирян. Из среды последних вышли многие

выдающиеся проповедники буддизма и ученые XX века. Современный буддизм в Китае должен еще внимательнее относиться к потенциалу последователей Будды в миру, помогать развитию их общин, а в образовательных учреждениях буддизма монахи должны работать вместе с мирянами. Как заметил когда-то профессор университета Фудань в Шанхае Ван Лэйцюань, «если идеалы человеческого буддизма не распространятся среди последователей буддизма в миру, они не будут иметь опоры в XX веке»⁷. Эти слова справедливы и для XXI века. Расцвет буддизма состоится только в том случае, если монахи и миряне будут трудиться сообща, а буддисты в миру станут основой буддийской общины.

Активизация проповеди

В деле буддийского просвещения нужно добиваться ясности и доступности проповеди для масс верующих. Проповедь должна звучать современно и соответствовать особенностям местной культуры. Подавляющее большинство верующих пока еще не может воплотить на практике нормы проповеди, заданные «человеческим буддизмом». Эти нормы выражены в формулах: «Закон Будды принадлежит миру и не отходит от обыденного сознания»; «в полноте человеческого мы становимся Буддой: вот подлинная реальность». Это означает, что закон Будды и современная жизнь не разделены, и в полноте прозрения снимается противоречие между надмирным и мирским.

Для проповеди нужно выбирать самое главное в буддийском каноне, а простота и понятность ее языка возродят изначальный смысл проповеди Шакьямуни. В то же время обращение к современным наукам может обогатить теоретическое содержание буддийского учения.

Разнообразие социальных функций

В общественной сфере буддизм в Китае должен и дальше развивать благотворительную и просветительскую деятельность, оказывать психологическую поддержку, помогать детям, не имеющим воз-

7. Ван Лэйцюань. Вэнь сы. Цзян чжун цзи тофу гэи лишэ [Увиденное и обдуманное. То, что вручается истории]// www.fjnet.com 17.12.2008 [http://www.fjnet.com/flw/200812/t20081217_97179.htm, доступ от 22.05.2022].

возможности учиться. Все это действия, соответствующие поведению буддхисаттвы. Вместе с тем буддисты должны еще активнее принимать участие в культурной и научной жизни страны, учреждать гранты в университетах, изучать общественные проблемы, способствовать диалогу Востока и Запада. Буддизм в Китае, беря на себя все больше функций в обществе, сможет увеличить свой творческий потенциал и идти в ногу с требованиями времени.

Заключение

Культура — это воплощение духа нации. В современном мире нужно создавать культуру деятельного самосознания, которое может соединить модернизацию с почвой собственной традиции. «Человечный любит свое, знающий знает свое», то есть, только уважая и понимая свою культурную традицию, можно уважать то, чем обладают другие. Только так можно воспринять и развить традиционную культуру Китая. Только так Китай может выйти в мир. Профессор Пекинского университета Лоу Нинле подчеркивает, что изречение «мастер не выбрасывает материал, ученый не выбрасывает учение» означает, что современные люди в своем отношении к китайскому буддизму и другим духовным ценностям должны следовать правилу: «брать суть, отбрасывать шелуху», усердно развивать способность к учению, к пониманию, к искусству, а для этого надо уметь «отбирать лучшее из старого и с пониманием пользоваться им». Когда знают, как пользоваться жизнью и применять древность в современности, на старом дереве распускаются новые цветы.

В последнее время и на Западе, и на Востоке возник жгучий интерес к изучению восточных культур. Это очень важная тенденция мировой культуры. Все больше ученых в оценке западной культуры начинают обращаться к историческому вкладу и современному значению восточных культур. Профессор Лоу Нинле отмечает: «По мере углубления и усвоения знаний о духовных основаниях культур Востока уже можно предвидеть появление в недалеком будущем общей восточно-западной культуры, и это станет новым этапом истории мировой цивилизации»⁸.

И в естественных науках, и в духовной культуре традиции Востока и Запада подошли к некоему глубинному синтезу. Мож-

8. Лоу Нинлэ. Чаоюэ лю да куньхо де шэньцэн чжихуэй [Преодолевая шесть затруднений глубинной мудрости] // Жэньминь лунытань. 2014. № 1. С. 74.

но надеяться, что «человеческий буддизм» послужит путеводной звездой для развития буддизма в Китае и внесет свой вклад в новые достижения человеческого знания и нового расцвета мировой цивилизации.

Библиография / References

- Иньши. Тайсуй даши няньпу [Хронология жизни Тайсяя]. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ: 1995.
- Синъюнь. Жэньцзянь фоцзяо цзибэнь де сысян [Основные постулаты человеческого буддизма] //www.fodizi.net 17.06.2010. //www.fodizi.net. 17.06.2010 [http://www.fodizi.net/qt/xingyunfashi/353.html, доступ от 22.05.2022].
- Ван Лэйцюань. Вэнь сы. Цзян чжун цзи тофу гэи лиши [Увиденное и обдуманное. То, что вручается истории] // www.fjnet.com. 17.12.2008. [http://www.fjnet.com/fjlw/200812/t20081217_97179.htm, доступ от 22.05.2022].
- Лоу Нинлэ. Чаоюэ лю да кунхуо де шэньцэн чжихуэй [Преодолевая шесть затруднений глубинной мудрости] // Жэньминь лунтань. 2014. № 1.
- Yinshun (1995) *Taixu dashi nianpu* [A Chronology of Taixu Life]. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Xingyun (2010) “Renjian fuojiao jiben de sixiang” [The basic tenets of human Buddhism], www.fodizi.net. 17.06 [http://www.fodizi.net/qt/xingyunfashi/353.html, accessed on 22.05.2022].
- Wang Leiquan (2008) “Wen si. Jian zhong ji tofu gei lishi” [What is seen and considered. What is handed down to history], www.fjnet.com. 17.12 [http://www.fjnet.com/fjlw/200812/t20081217_97179.htm, accessed on 22.05.2022].
- Lou Ninglie (2014) “Chaoyue liu da kunhuo de shenji zhihu” [Overcoming the six quandaries of profound wisdom], *Renmin luntan* 1.



Религии на Тайване в прошлом, настоящем и будущем

БЕСЕДА ВЛАДИМИРА МАЛЯВИНА С ПРОФЕССОРОМ ЦЗЯН ЦАНЬТЭНОМ

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-212-217>

ПРОФЕССОР Цзян Цаньтэн (род. в 1946 г.) — один из крупнейших исследователей религий в современном Тайване, главным образом буддизма. Ему принадлежит ряд фундаментальных трудов по этой тематике, в том числе «Буддийская мысль в современном Китае» (1990), «История тайваньского буддизма за последние сто лет» (1996), «Реформа буддизма в конце эпохи Мин» (2006) и др. Профессор Цзян любезно согласился дать эксклюзивное интервью журналу «Государство, религия, церковь в России и за рубежом». Интервью состоялось 25.01.2021 в Тайбэе.

Владимир Малявин: Профессор Цзян, современная религиозная ситуация на Тайване представляет сложную и притом все более усложняющуюся картину. Традиционные религии претерпевают глубокие изменения, непрерывно появляются новые религиозные учения и формы религиозной жизни. Каковы, на ваш взгляд, важнейшие особенности и главные тенденции положения дел в области религий на Тайване?

Цзян Цаньтэн: Я бы выделил три обстоятельства:

Во-первых, традиционные религии Тайваня несут в себе много элементов, относящихся к ритуальной практике шаманизма и многобожия, которые, вообще говоря, составляют магистраль-

ную линию религиозной жизни на Тайване. На поверхности мы наблюдаем поклонение многим божествам, а по сути, мы имеем дело с реакцией на трудности и неопределенность в жизни первых китайских переселенцев на острове, на окружавшие их опасности. На основе этого жизненного опыта и рождались наиболее популярные на Тайване культы. Жители острова стремились посредством поклонения богам и демонам или с помощью медиумов заручиться поддержкой потусторонних сил в противостоянии тому, что угрожало их жизни и благополучию — болезням, нищете, безработице, всевозможным неудачам и т. п. В религиозных верованиях тайваньцев житейский прагматизм и конкретные трудности сливаются воедино, порождая определенный вид религиозной практики. Конкретные его проявления могут меняться, но внутренняя логика остается неизменной.

Во-вторых, Тайвань — это довольно изолированный остров, находящийся на периферии континента. Культура его коренных жителей изначально находилась на очень низком уровне. За последние четыре века до 80% аборигенного населения Тайваня приняло христианство. Первоначально Тайвань служил перевалочной базой для пиратов из разных стран, со временем пираты были вытеснены администрацией наиболее сильных в этих краях государств. Но представители любой государственной власти на острове нуждались в притоке рабочей силы из прибрежных районов Южного Китая. В результате доля китайских переселенцев в последние два столетия выросла до 85% населения острова. В подавляющем большинстве это были темные и невежественные бедняки. Таким образом, китайские переселенцы на острове попадали в трудную для выживания природную среду, жили в условиях практически полного отсутствия санитарии, неспособности защититься от опасных заразных болезней и царившего на острове беззакония. Большинство умиравших были одинокими мужчинами, не имевшими ни семьи, ни детей. Поэтому особенностью жизни на острове стало присутствие повсюду безымянных братских могил. Оттого же повсеместное поклонение демонам (например в виде ритуала «всеобщего спасения» в праздник Срединного Начала¹) стало

1. Праздник Срединного Начала (*чжунъюань цзе*), известный также как «праздник голодных духов» отмечается в середине (т. е. в полнолуние) 7-го месяца по традиционному лунному календарю. Главный связанный с ним обряд — молебны и угощения для «сиротских», не получающих подношений от потомков душ. Подробнее см.: Малявин В. В. Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. Москва, Наука, 1989. С. 77–83.

очень устойчивой формой религиозной деятельности в китайском обществе.

Вместе с тем в первой половине XX в., когда Тайвань находился под колониальным управлением Японии, благодаря повышению уровня санитарии, распространению базового образования и деятельности приехавших с Запада христианских миссионеров в жизни тайваньцев произошли большие перемены. Новый слой интеллигенции начинал призывать к реформам в области религии. Впрочем, эти призывы не имели сколько-нибудь существенных последствий. Со своей стороны, японская администрация ввела строгие запреты медиумных культов и добивалась их полного искоренения. Но и эти запреты повлекли за собой лишь частичные модификации отдельных культов и не привели к сколько-нибудь заметным изменениям религиозной ситуации на острове. Можно отметить лишь постепенное усиление коммерческого компонента религиозных верований и практики, а также непрерывное появление новых религиозных общин.

В-третьих, новые течения в религиях Тайваня в последние тридцать лет благодаря телевидению и интернету тесно срослись с рекламой и индустрией развлечений и таким образом получили возможность массового привлечения последователей. По той же причине верующие на Тайване составляют текучую и весьма пеструю массу. В последние десять лет деятельность практически всех храмов на Тайване приобрела ярко выраженный коммерческий уклон. В условиях всеобщей коммерциализации все разновидности божеств и демонов обрели черты богов богатства. Таким образом, религиозные верования на Тайване в своей основе пронизаны некой разновидностью прагматической духовности.

Каковы основные противостояния и конфликты в современной религиозной ситуации на Тайване? Можно ли сказать, что характерный для религий Тайваня принцип единства в разнообразии или синкретизма позволяет тайваньцам в целом легко принимать разнообразие верований на острове и успешно сглаживать явные или потенциальные конфликты между ними?

Основные противостояния в современной тайваньской религии касаются конкуренции в религиозной сфере. Главной це-

лю каждой религиозной организации является привлечение как можно большего числа последователей и пожертвований. В отсутствие вмешательства государства в религиозную деятельность каждая религия имеет полную свободу утверждать свою исключительность. Деятельность буддистов или, скажем, христиан не подвергается какой-либо критике. Как говорят на Тайване, верующие и неверующие свободно выбирают свои убеждения и не мешают друг другу. Вообще говоря, Тайвань — это страна самой большой религиозной свободы в мире. Здесь могут существовать обманщики от любой религии. Только антиобщественная деятельность в финансовой сфере или в отношении между полами может преследоваться по закону.

На Тайване или в Китае в самом деле существует религиозный синкретизм? Если да, то каковы основание и природа этого синкретизма? Есть ли различия между Тайванем и континентальным Китаем в этом отношении?

На Тайване или в Китае, конечно, есть такое явление, как религиозный синкретизм. [На то есть вполне прагматические причины.] Господство всегда сопровождается требованием подчиняться господствующим идеям. Религиозные вожди добиваются роста численности своих последователей, требуют от них преданности и искренности, денежных пожертвований. А верующие ожидают нужных им результатов от своего поклонения. Поэтому есть одна новая поговорка, которая подходит и для Тайваня, и для Китая: религия задает сцену, а экономика дает представление.

Как вы думаете, почему правительство КНР запретило «Игуаньдао» и другие подобные религиозные организации, включая, например, «Фалуьгун»? Эти организации действительно могут причинить вред общественному порядку?

Лично я думаю, что могут. Помимо абсолютной духовной власти, которой обладают религиозные вожди, в обществе циркулирует много вносящих смуту мифов. На Тайване свобода религиозной проповеди появилась только около тридцати лет тому назад.

Несмотря на либерализацию политической жизни, парламент до сих пор так и не принял новых законов о религии.

Христианские миссионеры всегда пользовались на Тайване полной свободой проповеди. По вашему мнению, их деятельность успешна или они потерпели неудачу в своем деле? И в чем причина их успехов или неудач?

Я думаю, миссионеры добились успеха в частностях, но в целом потерпели неудачу. Успех состоит в установлении прочных связей между гоминьдановской администрацией, с одной стороны, и властными структурами США и Ватикана, с другой. Поэтому до 70-х годов прошлого века [католическая] церковь на Тайване имела деньги, лучшие частные университеты, больницы в городах. Однако на острове не было импульсов для самостоятельного развития католических организаций. В результате сейчас на Тайване на две католические церкви приходится один священник. К тому же и священники, и монахини в основном уже пожилые люди. В настоящее время на острове численность последователей католической церкви составляет около 300 тыс. человек. Это на 200 тыс. человек меньше, чем в общинах протестантского направления.

Сейчас в мире велик интерес к китайской цивилизации. Как вы думаете, способна ли специфика религиозной мысли Китая или Тайваня стать вкладом в мировую цивилизацию? Например, имеет ли глобальное значение тезис о «совпадении святости и обыденной жизни»?

Не думаю, что наследие религиозной мысли Китая и Тайваня может внести большой вклад в мировую цивилизацию. Тезис о «совпадении святости и обыденности» — не более чем выражение принципа «согласия людей и божеств», и он удобен тем, кто имеет деньги.

Что можно сказать о будущем традиционных замкнутых школ и присущей им иерархии?

Закрытые школы религиозной практики и их иерархический строй исторически уже исчерпали потенциал своего развития. А политически в условиях господства КПК они могут существовать только нелегально.



АЛЬФРИД БУСТАНОВ

О перспективах оккультного поворота в российском исламоведении

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-218-258>

Alfrid Bustanov

The Occult Turn in Russian Islamic Studies

Alfrid Bustanov — University of Amsterdam (Netherlands).
A.Bustanov@uva.nl

The article analyzes a series of manuscript texts on occult sciences in Islam which had been in circulation among the Muslims of the Russian Empire and the Soviet Union. Despite the harsh critique on behalf of Muslim scholars and archival marginalization of related sources, the magical texts, figures, and practices associated with them were perceived as an integral part of Russia's Islamic culture with a system of knowledge transmission. A multilingual environment of magical texts covered a wide range of genres and disciplines, including the works on astrology, medicine, and various forms of geomancy. The manuscripts dated between the late sixteenth and the twentieth centuries help us demonstrate the perspectives of the occult turn in Russian Islamic studies — a

Статья написана в рамках исследовательского проекта MIND: The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia (2019–2024) в Амстердамском университете при поддержке Европейской комиссии (The European Union's Horizon 2020 research and innovation program, grant agreement no. 804083). Я благодарен за финансовую поддержку исследования Игорю Панкову и Ренату Абузярову, а также Институту исследования стрит-арта (Санкт-Петербург) и ПАО «Татнефть» в рамках проекта «Сказки о золотых яблоках» в г. Альметьевске. Кроме того, я искренне признателен Шамилю Шихалиеву, Ильдару Шафикову и анонимным рецензентам за критическое прочтение черновика, а также Геворгу Бадаляну за интеллектуальный стимул к написанию этой статьи.

careful study of the history of occult sciences in Russian Islam. This is especially true in regard of the material aspects of the used ingredients, talismans, and communications with people or natural objects. Attention to occult practices allows to grasp better the Weltanschauung of Russia's Muslims, the peculiarities of the creative engagement with the respective Arabo-Persian and Ottoman traditions.

Keywords: occult sciences in Islam, occult turn, Islamic manuscripts, Islam in Russia, materiality, history of emotions.

Оккультный поворот

МОЙ прадед по материнской линии, Мирсасаид Хайдарович Искандаров (1888–1977), был муллой в отдаленной сибирской деревушке Олы Куль — Большие Мурлы Большереченского района Омской области. Спустя много лет его имя по-прежнему известно местным жителям в качестве лекаря и специалиста по изготовлению талисманов. В сухой сезон он обычно молился в одиночестве или собирал деревенских жителей у озера, чтобы попросить Аллаха о дожде¹. Его пример отражает исламскую практику в повседневности послевоенного Советского Союза, за пределами официальных институтов и правового дискурса об исламе. Местная молва хранит память об этом человеке как носителе знания, в том числе оккультного.

В сложившихся научных подходах секулярная модерность привычно заявляет монопольные права на рациональные науки и производство знания: в этом прочтении истинное знание радикально отличается от оккультных наук тем, что является результатом верифицируемого эмпирического опыта, осуществляемого рациональным субъектом. Однако исследования последних лет критикуют такую позицию, указывая на богатейшее наследие оккультных знаний в современном мире. В результате такой критики значение западной эзотерики в христианской культуре больше не подвергается сомнению и оказалось в значительной степени нормализованным в обсуждении современных эпистемологий, однако то же самое явление в исламских контекстах по-прежнему вы-

1. Абашин С.Н. Молитва о дожде в советской Средней Азии (мусульманские практики в атеистическом государстве) // Антропологический форум. 2016. № 28. С. 155–179.

зывает у исследователей недоумение². Как отметил один из анонимных рецензентов моей статьи,

то немногочисленное, что уже накоплено отечественными исследователями по данной проблематике, в основной массе своей относится к области разрозненных этнографических сюжетов в отдельных исследованиях и де-факто выпадает из поля зрения исламоведов, которые при столкновении с подобными фактами и практиками, как правило, предпочитают об этом забыть, так как не знают, как к этому подступиться или боятся быть освидетельствованными мусульманами и их наставниками.

В последние несколько лет происходит серьезный поворот к изучению оккультных наук в исламской традиции³. Основной посыл литературы, в основном англоязычной и растущей как снежный ком, состоит в нормализации оккультных наук как легитимной части мусульманской интеллектуальной традиции и практики, а также во встраивании исследований этого культурного наследия в легитимное поле современной гуманитарной науки⁴. Дело в том, что оккультные науки в исламе исторически подвергаются двойной маргинализации, приведшей к почти полному игнорированию богатого пласта оккультного наследия. Первый слой маргинализации связан с критикой и отрицанием магии, астрологии и даже медицинских практик внутри исламской эпистемы прошлого и настоящего⁵. Во многих случаях взгляд мусульманских богословов, центрированный на правовом дискурсе, всячески подчеркивает нерациональность и даже телесный и духовный вред нарративов, идей и действий, связанных с оккультными науками. Такой под-

2. Об этом противоречии: Saif, D. (2021) “That I Did Love the Moor to Live with Him’: Islam in/and the Study of ‘Western Esotericism’,” in E. Asprem, J. Strube (eds) *New Approaches to the Study of Esotericism*, pp. 67–87. Leiden: Brill; Saif, D. (2015) *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.
3. Saif, L., Leoni, F., Melvin-Koushki, M., Yahya, F. (eds) (2020) *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*. Leiden: Brill; Melvin-Koushki, M., Gardiner, N. (eds) (2017) *Islamicate Occultism: New Perspectives, special double issue of Arabica* 64(3-4): 287–693; Saif, L. (ed.) (2019) *Islamic Esotericism, special issue of Correspondences* 7(1).
4. Melvin-Koushki, M. (2020) “Is (Islamic) Occult Science Science?,” *Theology and Science* 18(2): 303–324.
5. Melvin-Koushki, M., Pickett, J. (2016) “Mobilizing Magic: Occultism in Central Asia and the Continuity of High Persianate Culture under Russian Rule,” *Studia Islamica* 111(2): 231–284.

ход приводит к запретам, осуждению и даже уничтожению магических предметов, будь то рукописи или талисманы. Другой слой отрицания связан с европейской наукой, отказывающей оккультным практикам в каком-либо участии в строительстве современных эпистемологий и маркирующей исламские традиции оккультных наук в качестве доказательства отсталости мусульман и их сопротивления модерну. В российских условиях советская этнография рассматривала магию как часть «доисламских верований», а медицину низводила в статус «традиционной» или «народной». В таких условиях «оккультный поворот», происходящий на наших глазах, имеет цель двойного дистанцирования от легалистской критики внутри ислама и колониального проекта западной модерности.

С этими двумя факторами связан и еще один, о котором стоит сказать в связи с «невидимостью» оккультных наук. Это фактор современных национализмов. Дело в том, что оккультные тексты, так же, как и ряд других дисциплин вроде поэзии, рождались и циркулировали в мультиязычной культурной среде, которую невозможно развести по национальным квартирам. В условиях, когда исламское наследие рассматривается через национальную призму не только историками, но и самими мусульманами, оккультное наследие выпадает из поля зрения до такой степени, что соответствующие тексты и артефакты даже не попадают в архивные собрания или же не инвентаризируются, формируя что-то вроде «слепой зоны» для науки. Чтобы показать, насколько реальны границы видимого, в этой статье я обращаю особое внимание на происхождение рукописей с оккультными текстами, а также то, как они описывались или же десятилетиями игнорировались в местах их хранения.

За исключением передовых для своего времени монографий Марьям Резван и Гузель Сайфуллиной⁶, хрестоматии М. И. Ахметзянова⁷ и ряда недавних антропологических исследований современных оккультных практик среди мусульман в России⁸, в целом стоит

6. *Резван М. Е.* Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011; *Сайфуллина Г. Р.* Музыка священного слова: чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. Казань: Татполиграф, 1999.

7. *Әхмәтҗанов М.* Татар археографиясы: Татар халкының кулъязма тыйб хэзинәсе мирасы. Казан: ТӘСИ, 2016.

8. *Алмазова Л. И.* Феномен казанской мечети «Шамиль»: суфийские истоки целительной практики // Ислам в мультикультурном мире. Казань: КФУ, 2015. С. 253–271; *Опарин Д.* Одержимость и экзорцизм в миграционном мусульманском контексте // Неприкосновенный запас. 2021, № 4. С. 169–195; *Oparin D.* (2017) "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow. Contextualizing North Cauca-

признать, что «окультиный поворот» остается незамеченным в русскоязычном академическом пространстве. До сих пор нет специальных исследований, которые бы презентовали историческое значение целого спектра окультиных знаний для мусульман России. На мой взгляд, в нашей стране такое игнорирование может быть связано с целым рядом причин. Это и сохраняющийся фокус современных исследований на «государственно-конфессиональные отношения», в рамках которых не остается места для обсуждения альтернативных дискурсов, не ассоциированных напрямую с колониальными классификациями ислама. Здесь же следует указать и на преобладающий фокус на рациональные науки в рамках исламского дискурса, будь то право, история и даже суфизм. Нельзя обойти стороной и во многом удручающее состояние в области исследования мусульманских рукописных коллекций в России — достигнутые успехи все более контрастируют с проблемами каталогизации, доступа, оцифровки и подготовки квалифицированных кадров.

Несколько лет я наблюдал «окультиный поворот» со стороны⁹, не решаясь применить его достижения для изучения мусульманских культур в России, поскольку считал (и продолжаю считать), что для полноценного исследования таких источников нужна специальная подготовка и глубокое погружение в предмет. Тем не менее, за неимением соответствующих работ или хотя бы обзора я рискнул поделиться с читателями теми фрагментарными сведениями, что попали в поле моего зрения в ходе изучения ряда частных и государственных рукописных собраний в России. Мои наблюдения во многом случайны и имеют своей целью лишь стимулировать дальнейшие исследования окультиной истории российского ислама. В этой статье я постараюсь показать примеры текстов, циркулировавших в российских регионах (за пределами Кавказа¹⁰) на протяжении XVIII–XX веков, некоторые образцы оригинальных работ местных авторов, а также поделюсь наблюдениями о связи между текстуальным слоем и перформансом магии и медицины на мате-

sian Loud Dhikr and the Religious Practices of Central Asian ‘Folk Mullas’”, *Contemporary Islam* 11(1): 61–80.

9. См. отдельный сайт, посвященный исследованиям исламского оккульта [<https://www.islamicocult.org/>, доступ от 9.12.2021].
10. Насколько мне известно, обзоров и специальных исследований по истории окультиных наук на Северном Кавказе почти не существует. Недавнее исключение из правила: *Шехмагомедов М. Г., Хапизов Ш. М.* «Хазихи рисала ал-джинн» — дагестанское сочинение жанра манакиб: предисловие, перевод и комментарии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. Востоковедение и африканистика. 2017. Т. 9. № 3. С. 266–280.

риальном уровне¹¹. Неслучайно процесс лечения сопровождался произнесением рифмованных заклинаний и даже танцами¹².

Свой обзор я вижу частью общих задач оккультного поворота, а именно описание культурного репертуара, связанного с этой тематикой, обозначение существующей базы источников. Учитывая, что большинство разбираемых в статье рукописных текстов никогда не упоминались в исследованиях, у меня есть надежда на полезность такого обзора для будущих работ.

Репертуар сочинений

Прежде чем говорить о функционале и содержании отдельных текстов, стоит очертить периметр исламских дисциплин, в который входят оккультные науки. Главным образом речь пойдет о магических текстах, построенных вокруг использования букв, чисел и таблиц, а также сочинениях по медицине и астрологии¹³. Сюда же относятся многочисленные предметы — амулеты и талисманы, хранящиеся в огромном количестве как в частных руках, так и в архивах и музеях. Многие из них остаются неинвентаризированными в силу своей многочисленности и хранения в россыпи — обычно это небольшие листки бумаги, по-разному сложенные, предназначенные для ношения при себе (рис. 1–2). Стоит оговориться, что магический элемент так или иначе присутствует во многих арабо-

11. Материальный поворот также в целом был проигнорирован в российском исламоведении. Для сравнения достаточно обратиться к журналам *Muqarnas: An Annual on the Visual Cultures of the Islamic World* и *The Journal of Material Cultures in the Muslim World*.
12. Татар халык ижаты: йола һәм уен жырлары. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1980. 33–40, 269–272б. Часть этих поэтических текстов была зафиксирована в рукописной форме. Советские литературоведы вполне ожидаемо поместили их в разделе «Образцы поэтических заклинаний, оставшихся от язычества и древних времен». Поскольку эта часть культуры не ассоциировалась, по мнению составителей, с исламом, ее вполне можно было рассматривать как элемент язычества. См. также богатейшие сборники магического фольклора, совершенно лишённые какого-либо анализа: *Баязитова Ф. С. Себер ареалы татар диалектларында этнокультура лексикасы (Йола һәм мифология текстлары яссылыгында)*. Казан, 2009; *Баязитова Ф. С. Халык традицияләре һәм мифология. Им-томнар, ырымнар, тылсымлы сүзләр (Жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары яссылыгында)*. Казан, 2017; *ее же. Календарь йолалар, этноконфессиональ һәм дини бәйрәмнәр (Жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары яссылыгында)*. Казан, 2020.
13. Gardiner, N. (2017) “Stars and Saints: The Esotericist Astrology of the Sufi Occultist Ahmad al-Buni”, *Journal of Magic, Ritual, and Witchcraft* 12(1): 39–65; Saif, L. (2018) “Islamic Astrology”, in W. Burns (ed.) *Astrology through History: Interpreting the Stars from Ancient Mesopotamia to the Present*, pp. 176–186. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.

графических рукописях, зачастую вне зависимости от их содержания, поскольку изначально они воспринимаются хранителями как носители божественной благодати (*баракат*) и, соответственно, предметы со своей функциональностью — они могут принести как пользу (*файда*), так и вред (*зарар*) своим владельцам. Что касается иных дисциплин, выходящих за рамки моего краткого обзора, здесь стоит сказать о широком поле суфийских сочинений, философии, астрономии (особенно календари), спекулятивном богословии, математике, алхимии, стихосложении и коранистике. Этот список можно легко продолжить, поскольку оккультные знания в исламской традиции не являлись какой-то отдельной эпистемологической областью, не связанной со всеми остальными науками и направлениями, а посему должны рассматриваться в широком контексте культурного и литературного репертуара своего времени.

Для большинства рукописей с оккультными текстами характерна полиязычность с легкими переходами между арабским, персидским и различными вариантами тюрки (где-то это точно османский или чагатайский, а где-то сложная смесь, не поддающаяся точной классификации)¹⁴. Поэтому в целом делить оккультные сочинения по языкам не имеет смысла, однако общую тенденцию движения от усвоения импортных арабо-персидских, османских и чагатайских сочинений к созданию оригинальных текстов на татарском языке стоит отметить. Насколько можно предварительно судить, эта тенденция соответствует общей хронологии рецепции классического исламского наследия в России: до начала XIX века мы наблюдаем в большей степени циркуляцию импортных текстов¹⁵, а затем эти тексты начинают в разных формах переводиться на татарский, синхронно происходит и появление оригинальных сочинений в разных областях науки от мусульманского права до грамматики. Например, медицинское сочинение с нехитрым на-

14. О полиязычности в исламском контексте как предмете исследования: Orsini, F. (2019) "Between Qasbas and Cities: Language Shifts and Literary Continuities in North India in the Long Eighteenth Century", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 39(1): 68–81; Orsini, F., Marzagora, S., Laachir, K. (2019) "Multilingual Locals and Textual Circulation before Colonialism", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 39(1): 63–67; Orsini, F. (2015) "The Multilingual Local in World Literature", *Comparative Literature* 67(4): 345–374.
15. Чтобы представить репертуар оккультных сочинений, можно обратиться к обзору библиотеки османских султанов начала XVI века: Gardiner, N. (2019) "Books on Occult Sciences", in G. Necipoğlu, C. Kafadar, C. H. Fleischer (eds) *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, vol. 1, pp. 735–765. Leiden: Brill.

званием «Тыйб», переписанное или составленное в 1806 году, презентуется как перевод с персидского оригинала, который был недоступен для понимания простых людей ('амма)¹⁶.

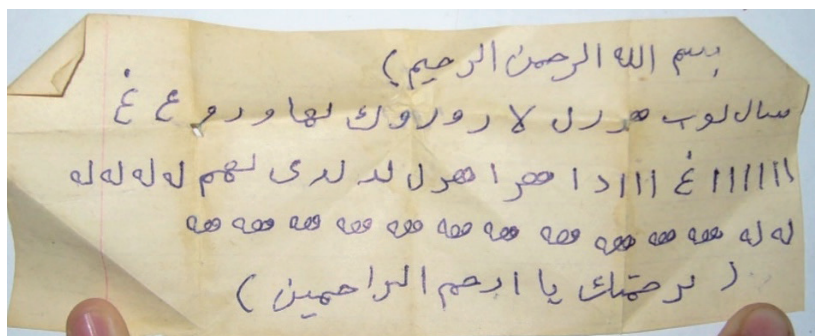


Рис. 1–2. Внешний вид и содержание оберега. Вторая половина XX века, частная коллекция в д. Себеляково Омской области (материалы экспедиции 2006 года)

16. НБ КФУ. Рук. 7200 ар., лл. 376–476 (рукопись была приобретена университетской экспедицией у жителя г. Троицка Шарифджана Габделкабирова в 1977 году, инвентаризирована мною в 2021 году. В рукописи имеется владельческая запись Мухаммад-Фатиха б. мулла Ахмад-шах).

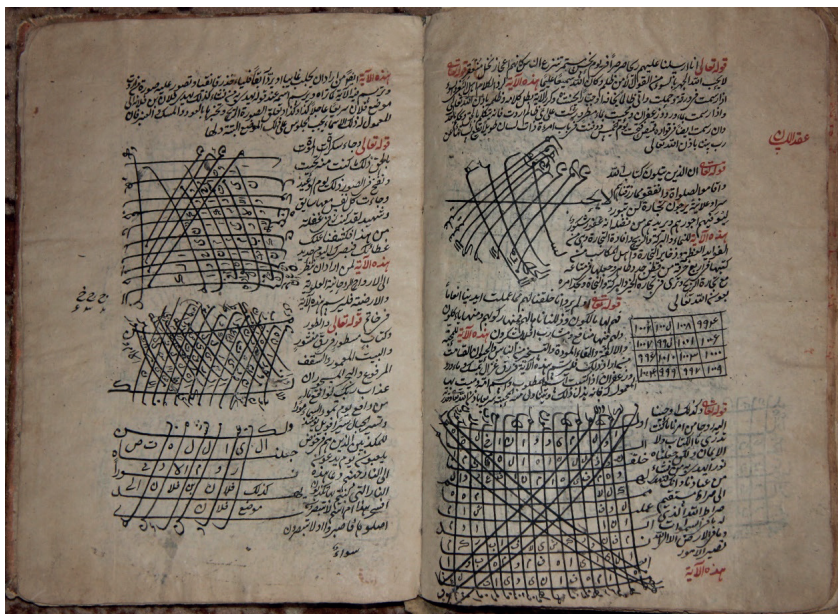


Рис. 3. Список «Шамс ал-ма‘ариф» Ахмада ал-Буни, 1599 год.
Коллекция Бибарсова

Одной из самых ранних рукописей оккультного характера, происходящей из татарской частной коллекции, является сборник из двух сочинений на арабском языке, сохранившийся в личной библиотеке ‘Аббаса Бибарсова (1937–2012)¹⁷ в с. Средняя Елюзань Пензенской области. Первое сочинение — «ад-Дурр ан-назим фи фада’ил ал-Кур’ан ал-карим ва-л-айат ва-з-зикр ал-хаким» за авторством ‘Абдуллы б. Ас‘ад ал-Йафи’и (1298–1367)¹⁸. Эта часть рукописи имеет колофон, согласно которому сочинение было переписано Султан Мухаммадом ан-Найи ал-Марвази ас-Самарканди в городе Бухаре 9 зу-л-ка‘да 1007 года, т. е. 2 июня 1599 года. Это сочинение, посвященное ма-

17. ‘Аббас Шабанович Бибарсов, уроженец с. Средняя Елюзань Пензенской области, в 1964–1971 годах учился в медресе Мир-и ‘Араб в Бухаре, затем в 1972–1975 годах в Дамасском университете. По возвращении работал имамом в уфимской мечети, а с 1984 по 1989 год служил имамом в бакинской мечети Аджарбек. С 1990 года был имамом второй мечети в родном селе. С его коллекцией наша экспедиция работала уже после смерти владельца, в 2013 и 2014 годах.

18. Рук. 87 в библиотеке ‘Аббаса Бибарсова, лл. 16–129а.

гическим свойствам коранических сур, переписывалось в XIX веке и в России¹⁹. Второе сочинение (рис. 3) представлено классическим произведением оккультных наук на арабском языке — «Шамс ал-ма‘ариф» египетского ученого Ахмада б. ‘Али ал-Буни (ум. 1225)²⁰.

Когда именно этот рукописный сборник попал в татарскую среду, достоверно неизвестно, однако рукопись содержит владельческую запись на листе 1а: «из собственности Хусайна б. ‘Иззатуллы ал-Хан-Кирмани», указывающую на человека, проживавшего в городе Касимове. Речь скорее всего идет о сыне касимовского *ахунда* ‘Иззатуллы Девликамова (1810–1886) Хусайне (род. 1854)²¹. Дело в том, что существенная часть библиотеки ‘Аббаса Бибарсова была приобретена им в 1950-е годы в Касимове у Хариса Симакова (ум. 1977) и в семье имама Фаттах ад-Дина б. Садр ад-Дина Баширова (1871–1956), возможно, еще при жизни последнего²². Скорее всего, рассматриваемый нами сборник конца XVI века находился в одной из этих частных коллекций. Согласно сведениям наших собеседников, между 1950-ми и 1980-ми годами Бибарсов приобретал кни-

19. ИЯЛИ АН РТ. Рук. 402, лл. 36–37б. Из коллекции М. Шафигуллиной, точные сведения о происхождении рукописи отсутствуют. См.: *Гилязутдинов С. М.* Описание рукописей на персидском языке из хранилища Института языка, литературы и искусства. Казан: Фикер, 2002. С. 149–150.
20. Рук. 87 в библиотеке ‘Аббаса Бибарсова, лл. 131а–153б. О наследии Ахмада ал-Буни см.: Gardiner, N. (2012) “Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Reception of the Major Works of Aḥmad Al-Būnī”, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12: 81–143; Witkam, J. J. (2007) “Gazing at the Sun: Remarks on the Egyptian Magician al-Būnī and his Work,” in A. Vrolijk, J. Hogendijk (eds) *O ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture, In Honour of Remke Kruk*, pp. 183–200. Leiden: Brill. Ряд татарских рукописей содержит выдержки из сочинений ал-Буни: Институт восточных рукописей РАН. Рук. В2867, лл. 1а–2б (1274/1857 год); В3702, лл. 119а–12 об.
21. Я обязан Марату Сафарову за биографические сведения о семье Девликамовых.
22. После смерти имама Баширова его богатейшая библиотека хранилась у его дочерей Фархинас (1895–1976), Галимы и сына Хади. Альберт Фатхи (1937–1993), хранитель восточных рукописей в Казанском университете, оценивал размеры библиотеки в несколько сотен рукописных и печатных книг. Часть из них, включая личный архив Баширова с его проповедями, попала в личную коллекцию Бибарсова. Другая же часть в 1964 и 1966 годах была приобретена членами археографической экспедиции КГУ и сейчас хранится в Казани. М. А. Усманов оставил воспоминания о работе с книгами Баширова, однако о предвзвешивавших его экспедицию визитах молодого Бибарсова Усманов ничего не сообщает: *Госманов М. Г.* Каурый каләм эзеннән. Археограф язмалары / тулыландырылган икенче басма. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1994. 411–413б.; *Госманов М. Г.* Археографик көндәлек. II сәфәр. Рязань өлкәсе, Касыйм шәһәре, 23 июль — 22 август 1964 // *Безнең мирас* 10. 2019. 32–38б.

ги среди владельцев книжных коллекций в Поволжье и в Сибири, а затем продавал их своим знакомым, вероятно, в Узбекской ССР. Тот факт, что эта рукопись сохранилась на руках у Бибарсова наряду с несколькими другими сочинениями по оккультным наукам, может указывать на два момента: а) несмотря на древность рукописи, ее не удалось продать из-за отсутствия спроса среди советских мусульман на такую литературу (в отличие от книг по хадисоведению, праву, коранистике и жизнеописанию Пророка), б) ‘Аббас Бибарсов сам мог оценить по достоинству оккультные сочинения и имел определенное представление о соответствующих практиках²³. Тем более что оба сочинения в разбираемой рукописи написаны на арабском языке, хорошо знакомом Бибарсову.

В качестве примера приведем еще одну сборную среднеазиатскую рукопись 1226/1811–12 годов, на этот раз с текстами на персидском языке (рис. 4)²⁴. Здесь представлены анонимное сочинение о магических свойствах букв «Ната’идж ат-таксир» (лл. 27б–74а), «Мифтах ал-джинан» (лл. 74б–76б), анонимное «ал-Васийа ас-суннийа ва-н-насиха ал-хакикийа» (лл. 77а–132б) на арабском языке, медицинское сочинение Йусуфа б. Мухаммад ал-Харави «Джами’ ал-фава’ид» (лл. 133а–181б)²⁵, а также анонимное сочинение о качествах прекрасных имен Аллаха. На то, что рукопись не стояла на полке без дела, а активно читалась, указывают татарские заметки карандашом на полях²⁶.

23. Интервью автора с Мукаддасом и Аюпом Бибарсовыми, сыновьями ‘Аббаса Шабановича.

24. НБ КФУ. Рук. 1128 Ф. Книга поступила в библиотеку в 1964 году в составе коллекции мечети Марджани в Казани, однако пролежала еще шестьдесят лет неинвентаризованной вплоть до 2020 года, когда на нее обратил внимание автор этих строк. К сожалению, о прежних владельцах рукописи ничего не известно.

25. Другой среднеазиатский список: НБ КФУ. Рук. 549 Ф, лл. VIIб–118б (список 1294/1877 года). Медицинские сочинения на персидском языке имели достаточно широко распространение в татарской среде. Их списки датируются XVIII–XIX веками: *Арсланова А.А.* Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета. Т. 2. Казань, 2015. С. 215–227.

26. НБ КФУ. Рук. 1128 Ф, лл. 82а, 97б, 125б–126а. Правда, пометки имеются только возле арабоязычных фрагментов сочинений, что может говорить о том, что новый читатель мог разобрать только арабские части, поскольку не владел(а) персидским языком. Скорее всего, рукопись попала в татарскую среду во второй половине XIX века, когда персидская грамотность стала менее распространенной.

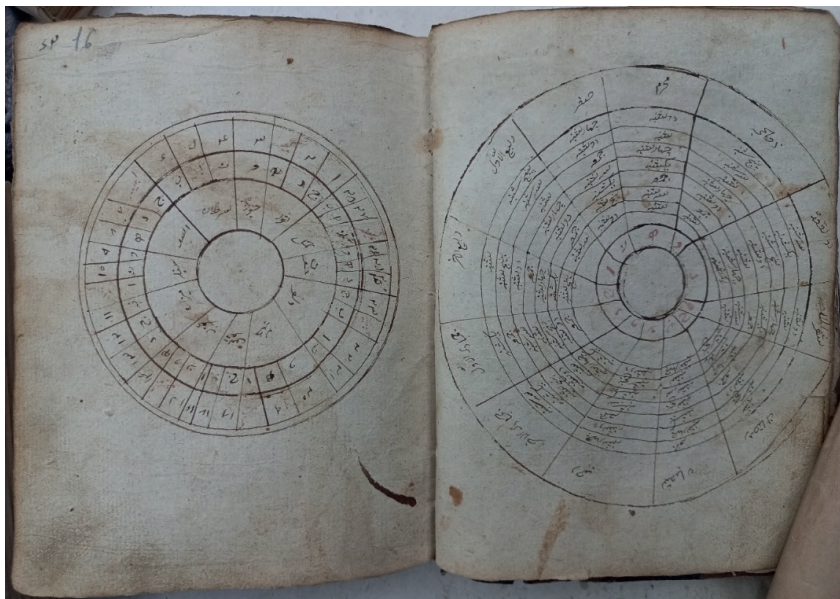


**Рис. 4. Магические круги в рукописном сборнике
НБ КФУ 1128 Ф, лл. 666–67а**

По всей видимости, большинство циркулировавших в татарской среде XIX–XX веков импортных оккультных сочинений попадало из Средней Азии. Некоторые книги имеют османское происхождение, однако их проникновение в Россию должно быть отнесено к периоду второй половины XVIII — первой половины XIX века, поскольку в более поздние времена интерес к оккультным наукам в образованной среде российских мусульман заметно угасает²⁷, чего не скажешь о повседневной практике среди простого люда — она продолжает сохраняться до сих пор.

27. ‘Алимджан ал-Баруди (1857–1921) упоминает о получении от Зийа ад-Дина ал-Гюмюшханеви (1813–1893) *иджазы* на медицинские знания и производство талисманов, однако в его самопрезентации эта часть компетенций занимает гораздо более скромное положение по сравнению с коранистикой (включая правила речитации и комментирование): Институт восточных рукописей РАН, рук. С2042.

Если говорить об астрологии, то один такой трактат в поэтическом жанре *мелхеме*²⁸ сохранился в рукописном сборнике²⁹, переписанном рукой известного ученого Тадж ад-Дина б. Ялчыгола ал-Булгари (1767–1838), много времени проведенного со своим отцом в Османской империи — наверняка он познакомился с этой традицией именно там. Текст на османском языке был скопирован ал-Булгари в 1249/1834 году (рис. 5).



**Рис. 5. Календарь в рукописи Тадж ад-Дина ал-Булгари.
НБ КФУ, рук. 6870 Т, лл. 156–16а**

Учитывая присутствие копии этого откровенно астрологического сочинения, совершенно иначе прочитывается интерес Тадж ад-Дина ал-Булгари к составлению календарей и описанию времени в агиографическом произведении «Таварих-и булгарийа»³⁰.

28. Об этом жанре: Sevinç, S. (1999) *Yazıcı Salih'in Melhamesi (Kitabü'ş-Şemsiyye). Yüksek Lisans Tezi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi; Terzi, M. (1994) *Yazıcı Salih (Selahaddin): Kitabü'ş-Şemsiyye (Melhame-i Şemsiyye, Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini)*. Doktora Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi.

29. НБ КФУ. Рук. 6870 Т, лл. 266–121а.

30. Об авторе и его творчестве см.: Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, pp. 98–115. Berlin: Schwarz.

Очевидно, эти занятия были тесно связаны с его интересом к оккультным наукам. Здесь стоит также отметить, что в рукописный отдел библиотеки Казанского университета эта рукопись попала от филолога М. В. Гайнутдинова (1929–2016), который в свою очередь приобрел ее у Ашрафуллы Шарифуллина в д. Иганэбаш Сармановского района ТАССР летом 1975 года. Его записи внутри книги говорят нам о том, что Гайнутдинов понимал связь рукописи с наследием Тадж ад-Дина ал-Булгари, однако за всю свою научную карьеру (насколько я могу судить по доступным мне материалам) он ни разу не упомянул этот текст. Когда именно рукопись попала в университет, неизвестно, однако инвентаризовать ее удалось только в 2021 году. На мой взгляд, здесь мы тоже имеем дело с рамками советского национального литературоведения: с одной стороны, творчество Тадж ад-Дина ал-Булгари привлекало внимание исследователей как наследие татарских авторов-«просветителей»³¹; с другой стороны, конкретно эта рукопись с явным уклоном в оккультное знание, да еще и на османском языке, выбивалась из допустимого канона и осталась в «слепой зоне».

Оригинальные сочинения

Медицинские тексты чаще всего представлены в виде практических рекомендаций, как лечить те или иные заболевания. Разберем один характерный пример. Рукописный сборник, датируемый по бумаге и почерку первой половиной XIX века и происходящий из богатой частной коллекции Манфусы Гайнутдиновой (1925–2012)³² из дер. Мазарбашы Параньгинского района Республики Марий Эл (рис. 6), содержит целую серию оккультных текстов

31. Бустанов А. К., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова* / Сост. и отв. ред. М. Б. Пиотровский, А. К. Аликуберов. М.: Наука — Восточная литература, 2016. С. 729–745.
32. Богатейшая частная коллекция Манфусы Гайнутдиновой была приобретена экспедицией Казанского университета в 1982 и 2012 годах. Ее полной описи не было составлено, поэтому судить достоверно о ее полном составе затруднительно. До сих пор было инвентаризировано более сотни рукописей из этой коллекции, большинство из них — рукописи XVII–XVIII веков в прекрасной сохранности. Библиотека изначально принадлежала отцу Гайнутдиновой — имаму Мухаммад Таки б. ‘Абд ал-Хафиз ал-Гаффари (1883–1952). Так же как и в случае с библиотекой Башировых в Касимове, эта библиотека изначально была в зоне интересов студентов бухарского медресе Мир ‘Араб. В данном случае — Абу Бакира Бикмаева, односельчанина ‘Аббаса Бибарсова (письмо Манфусе Гайнутдиновой от 19 сентя-

на персидском, арабском и татарском, сопровождается таблицами и магическими квадратами (*вафк*)³³. Здесь же приводятся хадисы о милосердии и молитвенные формулы из этикета в обращении с Кораном³⁴.



Рис. 6. Манфуса Гайнутдинова с отцом Мухаммад-Таки. Август 1950 года. Фотография из семейного архива Гайнутдиновых

Анонимный составитель сборника пишет, что способ изготовления талисманов с числовым значением коранических фраз

бря 1971 г. из семейного архива Гайнутдиновых в Мазарбашы). Ср.: *Бостанов Ә. Бэрэнге хэзинэлэре — Казан университетында // Безнең мирас 12 (2020), 26–29 б.*

33. Burak, G. (2021) “Alphabets and “Calligraphy” in the Section on Prayers, Special Characteristics of the Quran and Magic Squares in the Inventory of Sultan Bayezid II’s Palace Library”, *Journal of Material Cultures in the Muslim World 2: 32–54.*

34. НБ КФУ. Рук. 6628 Т, л. 9а.

он позаимствовал из книги некоего ад-Дагистани³⁵, что указывает на необходимость учета межрегиональных интеллектуальных связей и циркуляции оккультных текстов поверх привычных административных границ. Особый интерес представляют короткие записи, фиксирующие прочитанное вслух (*sami'a min*)³⁶ от Валид-ишана ал-Каргали (ум. 1802), одной из ключевых фигур Накшбандийа муджаддидийа в Поволжье (о чем, впрочем, составитель сборника умалчивает). Судя по всему, переписчик был учеником этого суфийского шейха и почерпнул от него немало практических сведений в области медицины. Надо сказать, что практика передачи оккультных знаний от собственно татарских ученых была распространенной в XIX веке. В одном из сборников середины столетия, обнаруженном на востоке Татарстана, содержится арабская молитва для защиты от джиннов, переданная от хадж ал-харамайн ал-Кашкари, вероятно Исма'ила б. Муса ал-Кышкари (ум. 1889)³⁷. В другой рукописи в качестве источника указаны книга Фатхуллы ал-Куяни и сборник (*маджма'*) муллы Джалала ал-Каркаучи³⁸. Это значит, что оккультные знания не были исключительно книжным материалом, случайно или бездумно импортированным из территорий с богатой исламской

35. Там же, лл. 11б–12а. Риза Фахреддинов сообщает, что Мухаммад б. 'Али ад-Дагистани (ум. 1210/1795–96) был учителем Валид-ишана: *Фахреддин Ризаэддин*. Асар. 1 том. Казан: Рухият, 2006. 53–54, 59б.
36. НБ КФУ. Рук. 6628 Т, л. 13а. О передаче знаний через чтение (*sama'am*) см.: Leder, S. (1999) "Hörerzertifikate als Dokumente für die islamische Lehrkultur des Mittelalters", R. G. Khoury (ed.) *Urkunden und Urkundenformulare im klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, pp. 147–166. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter; Hirschler, K. (2011) "Reading Certificates (*sama'at*) as a Prosopographical Source: Cultural and Social Practices of an Elite Family in Zangid and Ayyubid Damascus", in A. Görke, K. Hirschler (eds) *Manuscript Notes as Documentary Sources*, pp. 73–92. Beirut: Ergon Verlag.
37. НБ КФУ. Рук. 6558 Т, лл. 60а,б (рукопись была приобретена Альбертом Фатхи у Мустафы Фахретдинова (1895 г.р.) в дер. Урманасты Үтәмеш Черемшанского района ТАССР в 1978 году). Интересно, что в том же сборнике содержатся медицинские тексты на арабском языке. В колофоне (л. 80а) указано, что сборник был составлен Ахмадом б. дамулла Мухаммад Вафа в медресе г. Оренбурга 13 декабря 1858 года.
38. НБ КФУ. Рук. 6687 Т, л. 1а. Рукопись конца XIX века приобретена экспедицией Казанского университета у Гульнисы Габдрахмановой в дер. Шурабаш Арского района ТАССР в 1989 году, инвентаризирована в 2021 году. О принципах передачи знаний: Leder, S. (2011) "Understanding a Text through its Transmission: Documented *sama'*, copies, reception," in A. Görke, K. Hirschler (eds) *Manuscript Notes as Documentary Sources*, pp. 59–72. Beirut: Ergon Verlag.

традицией, а активно копировались, создавались и распространялись российскими мусульманами³⁹.



Рис. 7. Использование цветных чернил в сборнике магических текстов. Вторая половина XVIII века, частная коллекция в дер. Себеляково Омской области (материалы экспедиции 2006 года)

Рецепты и предписания, записанные от Валид-ишана, включали активное взаимодействие с животным и растительным миром (мышинные лапки, древесный сок и т.п.), а также написание магических формул и/или имен на теле человека — на руках и по бокам. В результате «Аллах, если пожелает, дарует исцеление (*шифа*)»⁴⁰. Инструкции по гаданию на песке⁴¹, изложенные

39. Ср.: Резван М.Е. Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. 1/отв. ред. Р.Р. Рахимов. СПб.: Наука, 2007. С. 41–70.

40. НБ КФУ. Рук. 6628 Т, л. 21а.

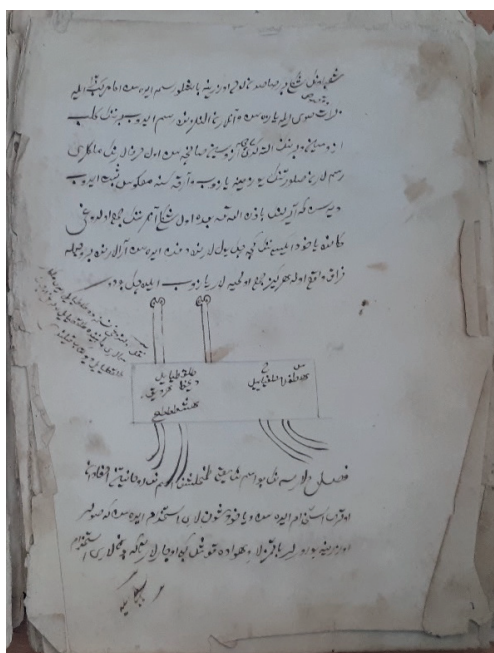
41. В рукописных собраниях Казани широко представлены тексты по геомантии (*илм ар-рамл*), особенно на персидском языке: Арсланова А.А. Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета. Т. 1. М., Казань, 2005. С. 79–82. Об этом жанре см.:

по-татарски, подсказывали восемь вариантов того, что ждать от сложившейся ситуации⁴². Схемы (*сура*), образуемые повторным написанием отдельных букв⁴³, слов, выражений и имен, занимают особое место в оккультных практиках — их пишут на бумаге (*ал-варака, кэгазь*) в определенном порядке, носят при себе⁴⁴ или располагают в стороне Киблы. В отдельных случаях при изготовлении оберега оказывается важным красный цвет чернил (рис. 7)⁴⁵. Масло шафрана (*миск-и зигьфиран*) использовалось для изготовления цветных чернил — они шли в ход для написания талисманов для любовного приворота⁴⁶. Кроме того, если кто-то хочет примирить двух врагов, необходимо сделать на бумаге рисунок (*рәсем*), включающий зашифрованные имена обоих, при этом в чернилах должен быть использован шафран и кровь этих врагов. Согласно одному из рецептов рисунок должен иметь форму двухголовой собаки (рис. 8–9)⁴⁷. В этом месте любому современному мусульмани-

Melvin-Koushki, M. (2021) “Divining Past, Present and Future in the Sand: A Geomantic Miscellany, ca. Sixteenth Century”, Н.Т. Karateke, Н. Anetshofer (eds) *The Ottoman World: A Cultural History Reader, 1450–1700*, pp. 244–53. Oakland: University of California Press; Melvin-Koushki, M. (2018) “Persianate Geomancy from Tūsi to the Millennium: A Preliminary Survey”, N. El-Bizri, E. Orthmann (eds) *Occult Sciences in Premodern Islamic Culture*, pp. 151–199. Beirut: Orient-Institut Beirut.

42. Гадание по тексту Корана (*фал-и мусхаф*) предполагает предварительную молитву и намерение: НБ КФУ. Рук. 6628 Т, лл. 37б–38а; рук. 6558 Т, л. 47б (здесь по-арабски). То же самое касается изготовления талисманов: перед началом процесса необходимо совершить омовение и дополнительные молитвы (НБ КФУ. Рук. 6641 Т, л. 18а — анонимные выписки на татарском языке, конец XIX века). Эта рукопись оставалась неинвентаризированной вплоть до 2020 года.
43. См., например, объемный сборник текстов о свойствах букв и их сочетаний: Институт восточных рукописей РАН, рук. В857 (владельческие записи 1871 года), а также рук. D473 из дер. Менгер (1860-х годов переписки).
44. В рукописи 1806 года рекомендуется носить с собой листок с особым аятом из Корана при болях в ногах или руках: НБ КФУ. Рук. 7200 ар., л. 69б.
45. НБ КФУ. Рук. 6628 Т, лл. 23б–24а. Рисунок сопровождает историю от Абу Хатима ар-Рази, которого научил пользоваться талисманом Абу-л-Йамани ал-Хахим б. Нафи' ас-Сан'ани, известный как шайх ал-Бухари.
46. НБ КФУ. Рук. 6558 Т, л. 48а. См. фольклорные записи об использовании шафрана: *Баязитова Ф. С. Халык традицияләре һәм мифология. Им-томнар, ырымнар, тылсымлы сүзләр (Жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары ясылыгында)*. Казан, 2017. 114 б. См. также традиционные описания магических практик для современной аудитории: *Салман Ф. Догалар энциклопедиясе*. Казан: Раннур, 2006. 210–211, 264, 306, 506б.
47. НБ КФУ. Рук. 6641 Т, лл. 17а,б. Рукопись конца XIX века была приобретена экспедицией Казанского университета в мечети дер. Биги Пензенской области в 1993 году. Интересно, что магические тексты в этом сборнике перемежаются поэтиче-

ну или исламоведу с сугубо легалистским восприятием ислама могут вспомниться сюжеты о запрете изображения живых существ, о ритуальной нечистоте собаки, а также крови — существенное количество крови на одежде портит ритуальную чистоту. Очевидно, что авторов и практикующих лиц исламского оккульта совершенно не заботили такие ассоциации и запреты. Пространство магического не обязательно регулировалось правовыми нормами, и представления о дозволенном и запрещенном в этой сфере оказывались достаточно гибкими⁴⁸. Это могло вызывать возмущение у более консервативных ученых, однако в целом оккультные знания вполне воспринимались интеллектуалами и среди народа как легитимная часть исламского интеллектуального пространства⁴⁹.



скими строками на тюрки (лл. 47a,б) и даже фетвой на фарси о том, что джинны в образе страшных животных не вредят мусульманам (л. 53б).

48. Об этом см. подробно: Ahmad, Sh. (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press; Shaw, W. (2019) *What is 'Islamic' Art? Between Religion and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press.
49. Об исламском оккультизме как элитарном занятии персоязычных ученых: Pickett, J. (2020) *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*, pp. 153–158. Ithaca and London: Cornell University Press.

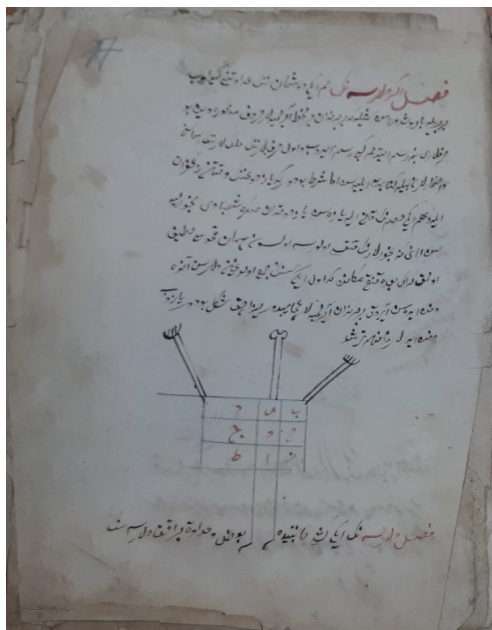


Рис. 8–9. Рецепт для примирения двух врагов. НБ КФУ, рук. 6641 Т, лл. 17а,б

При головной боли, от которой не помогает лекарство, необходимо написать на бумаге молитву по-арабски и носить под головным убором (*башында күтәрсә*)⁵⁰. Вообще, многие магические рецепты несут в себе диалог телесности и материальности. Например:

Ученые говорят, что если кто-либо напишет суру ал-Фатиха внутри чистой чашки (*савыт*), затем наполнит ее водой и выпьет, то вылечится от забывчивости. Тому, у кого болят глаза, следует читать сорок раз суру ал-Фатиха между молитвой сунны и *фарда* утренней молитвы. По воле Аллаха все пройдет. Особенно если после указанного количества повторений взять свою слюну (*төгерек*) и протереть [глаза]. Если пожелает Аллах, будет польза глазам и другим органам. Много раз опробовано и подтверждено⁵¹.

50. НБ КФУ. Рук. 6628 Т, л. 36а.

51. Рук. 59 из коллекции 'Аббаса Бибарсова (без пагинации, рукопись середины XIX века — заметки на полях в сборнике сочинений, преподававшихся в медресе, в том числе правового характера).

Использование слюны после многократного чтения сур Корана указывает на производство благодати (*баракы*), используемой в лечении⁵². Таким образом, оккультное знание оказывается посредником в материализации божественной благодати в этом мире. Чтобы достичь результата, в котором переписчик несколько не сомневается, достаточно лишь следовать инструкции.

Такие практики, связанные с материальностью магических предметов и телесностью, фиксировались еще в середине XVIII века в среде насильно крещенных сибирских татар, продолжавших рецепты исламского оккульта даже после формального обращения в православие. Миссионеры, в свою очередь, видели в таком «синкретизме» проявление нелояльности и безошибочно считывали ношение при себе магических предметов в качестве «волшебства» и хулы на христианскую веру⁵³. Бумажки с текстом, зашитые в шапки, наверняка напоминали миссионерам похожие магические действия, широко распространенные среди русского населения⁵⁴.

Помимо изложенного выше сборник из коллекции Гайнутдиновой содержит инструкцию по ликвидации магического эффекта (*сихерне батыйл кылмак өчен*): «До рассвета необходимо трижды написать на бумаге (*кэгазь*) следующий аят [Корана]. Если Аллах пожелает, [магия] исчезнет»⁵⁵. Из раза в раз приводимые рецепты настаивают на исцеляющем эффекте (*дава' ва шифа'*) выписки отдельных сур Корана или же указывают на то, что эти рецепты действенны и «проверены опытом» (*муджарраб*)⁵⁶. Энциклопедичности рассматриваемому сборнику прибавляет и арабоязычное описание качества сновидений в зависимости от месяца в году — в месяц мухаррам сны бывают вещими. Кроме того,

52. О связи между благодатью и телесностью Пророка и его наследием см.: Knight, M. M. (2020) *Muhammad's Body: Baraka Networks and the Prophetic Assemblage*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

53. Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: ИД Марджани, 2009. С. 207–210.

54. Например: Магические практики севернорусских деревень: заговоры, обереги, лечебные ритуалы. Записи конца XX — начала XXI века: в 2 т. / сост. С. Б. Адоньева, А. В. Степанов. СПб.: Пропповский центр, 2020; *Кивельсон В.* Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века. Бостон, СПб.: БиблиоРосика, 2020.

55. НБ КФУ. Рук. 6628 Т, л. 266.

56. В частности, такая формула используется для легитимации молитвенных формул для удаления чумы (рецепт по-татарски) и холеры (рецепт по-персидски) в какой-либо местности: НБ КФУ. Рук. 6558 Т, л. 57б.

у каждого года есть свои качества⁵⁷. Здесь астрология вступает в диалог с толкованием снов⁵⁸, которому также посвящено немало специальных текстов.

Следующий рецепт приводится в качестве услышанного от ишана ал-Каргали: «Покойный ишан Каргали делал глазное лекарство. [Кожа] гадюки⁵⁹ бросается в огонь. Когда она побелеет из-за огня, ее мелкие частицы сыплют в глаз. Любое заболевание [глаз] лечится таким образом». С глазами же связан другой рецепт:

Если глаз затянется бельмом (*кузгә ак төшсә*), но не из-за оспы (*чәчәктән булмаса*), то лекарство следующее. Так делают медики (*хәкимнәр*) в Турции (*төрөк йортында*). Выжимают лимон для получения сока. Лимон должен быть большим и хорошим и должен выжиматься в каменную посуду⁶⁰. Затем в лимонный сок помещают предварительно вымытое и насухо протертое куриное яйцо вместе со скорлупой. Лимонный сок полностью размягчит скорлупу так что останется только внутренность этого яйца, а лимонный сок побелеет и станет твердым как камень. Если не застынет от одного яйца, нужно добавить второе до тех пор, пока не затвердеет. Как только побелеет и затвердеет, нужно из раза в раз прикладывать к бельму на глазу пока не пройдет⁶¹.

Интересно, что под этим текстом приводится похожий рецепт, но уже по-персидски (*дава-йи сафид-и чашим*). Здесь говорится, что лечение должно длиться три дня, при этом нужно пить коровье молоко или есть хлеб с маслом⁶².

57. Например: НБ КФУ. Рук. 6762 ар, лл. 119а–120а. Рукопись середины XIX века, приобретена экспедицией Казанского университета у Гайниды Хасановой в дер. Пашат Горьковской области в 1990 году, инвентаризирована в 2020 году.

58. Толкования снов на татарском языке известны как минимум с конца XVIII века: НБ КФУ. Рук. 6761 Т (приобретено у Рузалии Мухамматжановой в дер. Алат Высокогорского района РТ в 2012 году); рук. 7200 ар., лл. 486–65б (из Троицка, 1806 года переписки). Обе рукописи инвентаризованы в 2020 году.

59. Очевидно, имеется в виду кожа, снятая с гадюки, а не сброшенная ею — она слишком тонкая, чтобы выдержать термическую обработку.

60. [Каменная посуда не изменяет химических качеств обрабатываемого продукта. Наверняка такого рода посуда присутствует в этнографических музеях.]

61. НБ КФУ. Рук. 6628 Т, лл. 35б–36а.

62. Другой татарский текст с рецептами для лечения глазных болезней: НБ КФУ. Рук. 346 Ф, л. 13а (см.: *Арсланова А.А.* Описание рукописей на персидском языке На-

Подобного рода описания служили благодатным полем для издевок со стороны мусульманских реформаторов и современных историков, обвинявших оккультную традицию в отсталости и нерациональности⁶³. Собственно, магические заклинания и «традиционная медицина» стали во многом символом отсталости доmodernых мусульманских обществ. Однако если обратиться к самой традиции, то она воспринималась всерьез ее последователями. В текстах не содержится и тени сомнения в действенности передаваемых рецептов. Уверенности придает подробное описание самих процедур, включая используемые ингредиенты и предметы быта (вроде каменной посуды), а также обещание положительно го эффекта (*шифа булыр*).

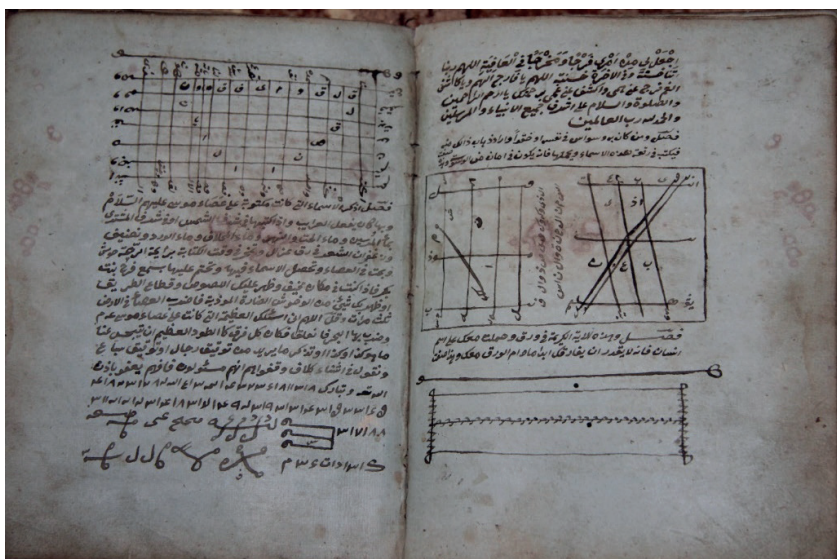


Рис. 10. Сборник магических текстов 1807 года из коллекции Бибарсова (рук. 85)

Учитывая длительную историю традиции, мы не сталкиваемся с поздними пометками в рукописях или с рефлексией относительно неудачного медицинского или иного оккультного опы-

учной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского государственного университета. Т. 2. Казань, 2015. С. 718).

63. Например: El Shamsy, A. (2020) *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

та. Поэтому есть все основания полагать, что изнутри традиция рассматривалась как эффективная, легитимная в рамках ислама, а также рациональная, опирающаяся на свойства предметов и, конечно же, волю Аллаха. Одна из владельческих записей в рукописи 1807 года с магическими текстами и рисунками, опирающимися на айаты Корана (рис. 10), постулирует весьма характерную идею: «Хвала Аллаху, даровавшему мне эту благословенную рукопись. Я прошу у Него пользы от нее в религии и будущей жизни (*фи-д-дин ва-л-ахира*). Благословения Аллаха Мухаммаду и всей его семье. 15 марта 1856 года»⁶⁴. Читатели рассматривали оккультную литературу как легитимную часть исламской традиции и даже считали большой удачей иметь доступ к таким знаниям, поскольку они потенциально хранили в себе пользу для мусульман. На это же косвенно указывает владельческая запись на татарском списке «Таквим-и рамл» Абу-л-Фида Килди 1311/1893 года: «Оккультный сборник (слова и свойства букв)»⁶⁵. Констатация без тени сомнения или осуждения. К началу XX века оккультные практики стали настолько обыденными, что регулярно становились частью дневниковых записей⁶⁶.

Многие из этих текстов напрямую зависят от оккультных традиций обширного мусульманского мира. Одно из татарских сочинений по магии цитирует шейхов ал-Магриби и ал-Буни⁶⁷ в том, как нужно избавляться от врагов с помощью многократного копирования и ночного повторения магических формул⁶⁸. Ссылки на ал-Буни в татароязычных текстах особенно интересны, поскольку показывают переход от циркуляции классических оккультных сочинений (см. упоминавшийся выше сборник из кол-

64. Рук. 85 в коллекции 'Аббаса Бибарсова (без пагинации).

65. НБ КФУ. Рук. 3 Ф, лл. 1а–86а; Арсланова А. А. Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского государственного университета. Т. 1. М., Казань, 2005. С. 49–50.

66. Молитвы для чтения при общении с чиновником, входе на рынок, зубной боли, при проблемах с зачатием детей, а также для оберега коня: Дневник татарина-казака Ибрагима Махмудова = Татар казагы Ибраһим Мәхмүтов көндәлеге / Сост. Р. Р. Аминов, А. М. Гайнутдинов. Казань: Грумант, 2021. С. 7, 34, 37, 39, 55.

67. Судя по контексту использования в магии прекрасных имен Аллаха (*ал-асма ал-хусна*), возможно речь идет о сочинении ал-Буни «Хавасс ал-асма ал-хусна». Ср.: Институт восточных рукописей РАН, рук. В2867, лл. 246–276 (список 1274/1857).

68. НБ РТ. Рук. 623 Ф, л. 90б (анонимное сочинение на татарском языке, по палеографии — начало XIX века). Эта рукопись — хороший пример архивной «маскировки» оккультных сочинений в современных архивах. В инвентарной книге она обозначена как сборник сочинений по астрономии и математике.

лекции Бибарсова) к переводным и оригинальным/компилятивным сочинениям, созданным в татарской среде на протяжении XIX века.

Цикл медицинских и магических рекомендаций так или иначе касается любовных отношений, будь это приворот или же этика секса (*сəхбəт кыйлу*). Например, анонимное медицинское сочинение на татарском языке конца XVIII века содержит отдельную главу, посвященную этому (*жумагъ бəянында*) — в ней описываются правила, позволяющие сохранить половое здоровье: при занятии сексом не быть слишком голодным или слишком сытым, не злоупотреблять длительностью, не заниматься сексом после употребления рыбы, не пить воду после соития и т. д.⁶⁹ Можно было бы считать эти рецепты совершенно «рациональными», если бы не перемежающиеся с ними советы о том, что для того, чтобы беременная могла разродиться, необходимо написать магические квадраты с буквами на поверхности двух глиняных чашек, выпить воду, глядя на них и поставить их под ноги⁷⁰. Этика (*адаб*)⁷¹, медицинские знания (*тыйб*), построенные вокруг взаимодействия с природой и материальными объектами, и соб-

69. НБ КФУ. Рук. 6275 Т, лл. 86–9а. В рукописи не хватает пары первых листов, в которых, возможно, содержалось имя автора и название сочинения. Книга была приобретена экспедицией Казанского университета у Гульнисы Габдрахмановой в дер. Шурабаш Арского района ТАССР в 1989 году, инвентаризирована в 2021 году. Моя датировка рукописи выполнена на основе палеографических особенностей (русская бумага, почерк). Судя по многочисленным пометкам, комментариям на полях и подчеркиваниям, сделанным отчасти на кириллице в XX веке, эта рукопись активно использовалась ее недавними владельцами. Еще одна рукопись по медицине с такими же пометками происходит из той же коллекции: НБ КФУ. Рук. 6687 Т (здесь присутствует тот же текст о сексе: лл. 39а–40а). О значении владельческих записей в рукописях см.: Liebrecht, B. (2011) “Lese- und Besitzvermerke in der Leipziger Rifa‘iya-Bibliothek”, A. Görke, K. Hirschler (eds) *Manuscript Notes as Documentary Sources*, pp. 141–162.

70. НБ КФУ. Рук. 6275 Т, л. 25б. В этом месте кто-то из читателей оставил жирную птичку красным карандашом — информация явно была востребована. Рецепт идет в общем русле с тем, что мы знаем из допросов православных миссионеров в Сибири 1756 г.: «она татарка сказывала Марфе, что де в том сукне зашиты их татарские молитвы, потребные на то, когда де станет из женска пола пред рождением младенца мучится, чтоб оную при себе держать, от чего де облегчение от болезни бывает, которую купив, она Марфа держала у себя в коробе» (Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В. Культ святых в сибирском исламе. С. 210.).

71. В татарской среде имели хождение сочинения, специально посвященные этике взаимоотношений с людьми — как принимать пищу, как здороваться и т. д. Например, дефектная среднеазиатская рукопись XVIII века на персидском языке в собрании Бибарсова (рук. 12).

ственно магические практики находились в едином контексте взаимозависимости.

В случае если требуется остудить пылкую страсть влюбленной (*мэхбубэ*), на кладбище берется кусочек намогильного камня с надписями (*язулы таштан*), измельчается и смешивается с водой. Если она выпьет, то ее страсть (*гыйшыкы*) угаснет⁷². Этика сексуальных отношений в основном предполагала обретение потомства и сохранение здоровья. В случае венерических заболеваний предполагается следующее лечение: «Нужно подогреть оливковое масло и натирать им половой орган и воспаленные места. По воле Аллаха пройдет. Проверено. А истина у Аллаха»⁷³. Встречаются также описания импотенции и способов ее лечения, так же как и рюда «женских» заболеваний.

Подходящее время для секса гарантировало появление на свет специалиста по рецитации Корана. Если родители хотят именно мальчика, то для этого им предлагается следующая процедура:

О сыне (*аз бара-йи фарзанд*). После трехдневного поста начиная со вторника во время разговения необходимо написать этот аят на бумаге, затем растворить в чистой воде. [Женщина] должна выпить это, а затем в ночь с четверга на пятницу заняться сексом со своим мужем. По воле Аллаха должен родиться мальчик. [...] Нужно написать имена отроков пещеры (*асхаб ал-кахф*) в виде ри-

72. Рук. 68 из коллекции 'Аббаса Бибарсова (без пагинации). Это сборник медицинских и магических текстов 1850-х годов. Это редкий случай упоминания в письменных источниках магического свойства эпиграфических памятников. Интересно, что в этом же сборнике присутствует список сочинения 'Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имяни «Тухфат ат-талибин фи шарх абиат Мурад ал-'арифин» рукой Мухаммада 'Али б. Шамс ад-Дин. На одном из листов рукописи приводится *иджаза* на суфийскую практику шазилия (*хизб ал-бахр*), полученная от шайха ал-Магриби в г. Тадаринк (?). На соседнем листе сообщается, что Мухаммад 'Али успешно вернулся из хаджа в 1274/1858 году. Далее в тексте приводятся биографические сведения об Абу-л-Хасане аш-Шазили на персидском языке — по-видимому, из «Нафахат ал-унс» Джамии (что тоже примечательно: знакомство с ближневосточным суфизмом происходило через призму персидских культурных моделей). Как видим, связь между суфийскими группами и оккультными знаниями не была прямой (суфийские братства не предписывают конкретные оккультные практики как часть своего «пути»), однако именно в суфийской среде интересующие нас тексты получили широкое распространение. О связке между медициной и распространением Накшбандийа Халидийа в Поволжье в начале XX века см.: Бустанов А. К. Суфизм без границ: письма дагестанского шейха Махмуда ал-Алмали в Чистополь // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 5 / отв. ред. И. К. Загидуллин. Казань: Институт истории, 2015. С. 51–66.

73. Рук. 68 из коллекции 'Аббаса Бибарсова (без пагинации).

сунка (*мэжмугъ язылган рэвештэ*), сделать талисман (*бету*), чтобы муж и жена держали его при себе⁷⁴.

В этом тексте хорошо видны и гендерные роли в магических практиках — женщины активно практикуют оккультные знания наряду с мужчинами. При этом талисманы для повседневного ношения и сами превращались в изящные предметы — порой это длинные свитки с растительным орнаментом и цветными чернилами (рис. 11–12). Не только текст и его смыслы, но и визуальное восприятие наряду с сенсорным формировало эстетику исламской магии.



74. Там же.



Рис. 11–12. Фрагменты орнаментированного талисмана конца XVIII века. Библиотека Самарской исторической мечети

Тот факт, что оккультные знания не оставались книжной философией, а были частью повседневности и активно циркулировали среди населения, хорошо иллюстрирует личное письмо, копия которого сохранилась в рукописи середины XIX века — очевидно, автор письма или его получатель потому и решил его скопировать, что оно содержит подробные инструкции по изготовлению лекарств. Позволю себе привести текст письма полностью:

Во имя Аллаха. Да будет известно после приветствий моему зятю дамулле 'Иззатулле и моей дочери и Вашей супруге Махбубе Джамал, что Вы просили изготовить лекарство (*магъжун*). Я вскоре пришла — у меня немного есть готового. [Раньше] не получилось отправить, да и миндаль был не качественный. Как нужно употреблять, Вы и сами знаете. Если сами будете делать, нужно положить

три мискаля⁷⁵ сенны⁷⁶, три мискаля черного изюма (предварительно вытащив косточки), восемь мискалей миндаля. Косточки сенны нужно измельчить и пропустить через сито. Косточки миндаля нужно измельчить и смешать с медом и сделать что-то вроде теста. В необходимом количестве нужно есть до питья чая. Как только полегчает, нужно убавить дозу. Это полезно для желудка. Услышано (*масмугъ*) от Са'д ад-Дина ишана, что это надежно и проверено. Другой способ изготовления: один мискаль сенны, два мискаля черного изюма, пять мискалей миндаля. Косточки обработать, как указано выше. Ваш сын Хасан здоров. У него нет сменной рубашки и поэтому много вшей. Пришлите рубашку. Махбуба Джамал пусть напишет письмо о том, как вы живете. Написал 'Абд ал-Карим, мулла Чутая⁷⁷.

На мой взгляд, в этом письме прекрасно все. Оно в известной мере обобщает все те наблюдения о циркуляции медицинских текстов в татарской среде, что сделаны мною выше, и придает им шарм обыденной повседневности. 'Абд ал-Карим не делает вид, что он просто знает, как нужно делать правильно — он приводит рецепт в соответствии с передачей знаний через чтение с суфийским шейхом Са'д ад-Дином. Перформанс медицинских знаний здесь сводится к приготовлению кашицы или теста для употребления во время еды. Конечно, в данном случае производство лекарства не сопровождается нашептыванием магических формул, выжиданием особого времени и начертанием квадратов с буквами и цифрами, однако общий контекст — в том числе внутри самого рукописного сборника — указывает на эпистемологическое единство описываемых в письме явлений с разбираемыми в нашем обзоре оккультными текстами. Не остается в стороне и гендерный аспект: оккультные знания не были прерогативой только мужчин — Махбуба Джамал имела равный доступ к рецепту, изложенному в письме, и очевидно была главным адресатом несмотря на то, что имя зятя

75. Мискаль — мера веса в 4,25 грамм.

76. *Cassia officinalis*, сенна александрийская. Обычно в качестве лекарства использовался лист, здесь речь идет, по всей видимости, о плодах.

77. Рук. 68 из коллекции 'Аббаса Бибарсова (без пагинации). В одном из документов (рук. 16Д в той же коллекции), датированном 1862 годом, указывается, что 'Абд ал-Карим б. Ишбай был имамом в д. Чутай Касимовского уезда Рязанской губернии. Это значит, что Бибарсов приобрел эти рукописи в Касимове либо в его окрестностях.

приводится первым. Обмен текстами (в данном случае — письмо с рецептом) и предметами (лечебная каша) служили делу межличностных отношений и проявления заботы. Оккультное знание несло с собой теплоту семейных отношений даже на расстоянии — история пожилого деда, воспитывающего своего внука и высылающего детям самодельные лекарства, выглядит весьма трогательно.

Особенно выпукло картина производства, циркуляции и перформанса магических знаний предстает в случае с семьей Манфусы Гайнутдиновой, о материалах из библиотеки которой я выше писал. В декабре 2021 года я познакомился с ее дочерью Наилей Хайретдиновой, хранящей семейные истории и фрагменты бывшего семейного архива. Интересно, что единственный существенный корпус предметов и текстов, оставшихся в семье после нескольких волн дарений в частные и государственные коллекции, связан именно с оккультизмом — советские археографы, по всей видимости, не сочли нужным приобретать их. Или же, что еще более вероятно, все эти предметы находились в активном использовании, и их владельцы не готовы были с ними расстаться. У Гайнутдиновых сохранился целый набор оберегов, один из них — рукопись татарского производства на бумаге начала XIX века (рис. 13). К этой рукописи прилагается фрагмент камня с рельефным арабским текстом на нем — здесь уместно вспомнить приведенные выше сведения об использовании намогильных камней в магических целях. Для лечения детей Манфуса и ее старшая сестра Амина соскребали немного с камня, затем растворяли этот песок в воде и давали пить больным (рис. 14). Помимо этого, ряд оберегов просто носили с собой, при этом свертки с текстами перемежались пришитыми зубами животных — один из них, в частности, называется *елан кузе* (рис. 15). С этими предметами связаны не только воспоминания о близких и события детства, но и продолжающаяся современная практика, даже когда текстуальная составляющая мусульманского оккульта перестала быть понятной.

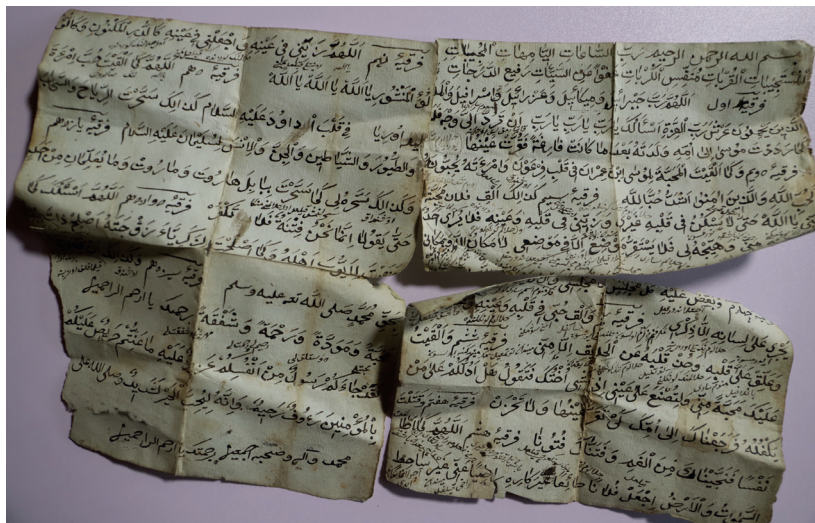


Рис. 13. Окультиный текст на арабском языке из коллекции Гайнутдиновых



Рис. 14–15. Наиля Хайретдинова демонстрирует использование окультиных предметов

Помимо медицины и магических текстов, литературный репертуар исламского оккульта содержит и ряд татарских сочинений по астрологии⁷⁸. Одно из них так и утверждает: «Каждый человек рожден под какой-либо звездой. Основа (*асыл*) у рожденных под знаком овна — это огонь»⁷⁹. У каждой звезды свой талисман, который нужно носить с собой, и свой тип лечения болезней, а также подходящий знак для женитьбы или замужества. Характерно, что такой «гороскоп» легко переходит в рассказы о Пророках, в частности — Сулеймане, и использовавшихся ими магических формулах в зависимости от расположения звезд и, конечно же, изображения талисманов⁸⁰.

Одно из татарских сочинений по астрологии под названием «Фи байан-и бурудж исна ‘ашара» хранится в составе сборника оккультных текстов, датированного 30 апреля 1807 года, из личной коллекции ‘Аббаса Бибарсова⁸¹. Здесь свойства каждого месяца связываются с предпочитаемыми и запретными в определенное время деяниями (например тому, кто будет стричь ногти по воскресеньям, достаток не принесет блага). Конкретные рекомендации в тексте перемежаются рассказами о взаимоотношениях правителей прошлого и лекарей (*хаким*) и многочисленными инструкциями для изготовления талисманов и рецитации специальных молитв для успеха в этом мире и после смерти (в частности, чтобы избежать наказания в могиле). Каждая из приводимых молитв обладает целым спектром полезных качеств (*файда*), подробно описываемых в рукописи. Абсолютно все эти тексты написаны на гремучей смеси татарского, арабского и персидского языков с легкими переходами между ними. В какой-то момент изложение переходит в перечисление свойств прекрасных имен Аллаха — эта часть текста, возможно, восходит к сочинениям ал-Буни или близкой к нему текстуальной традиции.

78. Арабские сочинения с гороскопом, имевшие обращение в татарской среде, могли стать источником вдохновения для авторов оригинальных трудов. См.: ‘Абд ал-Гани Тадж ал-Анам ал-Мустафави. Рисала ат-таби‘а. Институт восточных рукописей РАН, рук. В2988, лл. 84б–92а (татарская рукопись XIX века).

79. НБ КФУ. Рук. 6558 Т, л. 31б.

80. Там же, лл. 44б–46а.

81. Рук. 85 в коллекции ‘Аббаса Бибарсова. В колофоне (в рукописи, к сожалению, нет пагинации) автор-компилятор называет себя ‘Абд ал-Маннаном, что может быть как реальным личным именем, так и уничижительным эпитетом.

Вместо заключения

Нормализация оккультных наук внутри исламской эпистемы достигалась через тесное переплетение с широко распространенными дисциплинами, такими как изучение Корана, хадисоведение, пророческая медицина, астрономия и суфизм. Легитимный статус оккультным знаниям придавала и обязательная система передачи информации. В большинстве случаев мы имеем дело с отсылками к известным сочинениям или же с указанием имен шайхов, через которых та или иная практика передавалась. При этом стоит отметить, что несмотря на очевидные связи с суфийской тематикой, в источниках отсутствует ассоциация между цепочками преемственности внутри суфийских братств Накшбандийа или Йасавийа с одной стороны и спектром оккультных наук с другой. Это значит, что суфийские трактаты по этике и практике не касались магической составляющей, а последние в свою очередь не ассоциировались напрямую с конкретной суфийской традицией.

Магические практики предполагают целый спектр действий и формируют вокруг себя перформанс телесности, материальности и книжной культуры. Чтение вслух или шепотом, выбор особого времени для действия, создание рисунков и схем разными чернилами, протираание тела слюной и занятие сексом, даже само создание и копирование магических сборников и талисманов — перформанс магии включает очень широкий спектр практик, ставших со временем частью повседневной культуры и в какой-то момент даже оторвавшихся от своих текстуальных основ, превратившись в комплекс сенсорного восприятия оккультной традиции.

Большинство рукописей с оккультными сочинениями представлено в сборниках-компендиумах (*маджма'*), что обусловлено самим характером текстов — они зачастую дискретны, отдельные рецепты и небольшие сочинения занимают от пары строк до нескольких страниц, поэтому хранить их надежнее в одной книге. Некоторые из таких сборников со всей очевидностью принадлежали женщинам, например медицинские рукописи из коллекции Гульнисы Габдрахмановой⁸². При этом география распространения мусульманского оккульта не ограничивалась каким-то одним пространством: места переписки

82. НБ КФУ. Рук. 6275 Т и 6687 Т.

и находок рукописей говорят о широком распространении оккультных практик и связанных с ними текстов как в сельских регионах Поволжья и Сибири, так и в городской среде⁸³. Также стоит подчеркнуть преемственность оккультных традиций в книжной культуре российских мусульман вплоть до середины XX века: например, среди рукописей сибирского лекаря Хамзы Турушева мы встречаем татарское сочинение о свойствах дней недели, переписанное на севере Омской области в 1949 году. Характерно, что в его личной коллекции находился и небольшой сборник 1864 года переписки с указанием, какие магические формулы нужно носить при себе для тех или иных случаев, включая убеждение чиновников (*турэ*) и приворот⁸⁴. Кроме того, помимо продолжавшейся письменной традиции активно развивалась и повседневная практика вне обязательной связки с текстами, воплощавшаяся такими людьми, как мой прадед Мирсасид Искандаров. Легко предположить, что многочисленные этнографические экспедиции, проходившие во второй половине XX века среди татарского населения внутренних регионов России, сумели собрать немало сведений о тех или иных аспектах оккультных практик и воззрений, имеющих, как я постарался показать выше, довольно глубокую историю в нашей стране.

Библиография / References

Сокращения

ИЯЛИ АН РТ — Институт языка, литературы и искусства Академии наук Республики Татарстан

НБ КФУ — Научная библиотека Казанского федерального университета

НБ РТ — Национальная библиотека Республики Татарстан

Архивные источники

Институт восточных рукописей РАН

В2988. 'Абд ал-Гани Тадж ал-Анам ал-Мустафави. Рисала ат-таби'а.

В3702. Сборник.

С2042. Сборник иджаз 'Алимджана ал-Баруди.

83. См. сборник магических, медицинских текстов и любовной поэзии на татарском языке, переписывавшихся на протяжении всего XIX века и оказавшихся у жителя Казани в 1880е: НБ КФУ. Рук. 6886 Т.

84. Мне удалось получить доступ к личному архиву Хамзы Турушева в с. Усть-Ишим Омской области летом 2013 года.

D473. Сборник.
B2867. Сборник.
B857. Сборник.

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ
402. ‘Абдулла б. Ас‘ад ал-Йафи‘и. ад-Дурр ан-назим фи фада‘ил ал-Кур‘ан ал-карим
ва-л-айат ва-з-зикр ал-хаким.

Научная библиотека Казанского федерального университета
3 Ф. Абу-л-Фида Килди. Таквим-и рамл.
346 Ф. Сборник.
549 Ф. Йусуф б. Мухаммад ал-Харави. Джами‘ ал-фава‘ид.
1128 Ф. Сборник.
6275 Т. Сборник.
6558 Т. Сборник.
6628 Т. Сборник.
6641 Т. Сборник.
6687 Т. Сборник.
6761 Т. Сборник.
6762 Ар. Сборник.
6870 Т. Сборник.
6886 Т. Сборник.
7200 Ар. Тыйб.

Национальная библиотека Республики Татарстан
623 Ф. Сборник.

Личная коллекция ‘Аббаса Бибарсова
12. Сборник по этике.
16Д. Документ ‘Абд ал-Карима б. Ишбай.
59. Сборник.
68. Сборник.
85. Сборник.
87. ‘Абдулла б. Ас‘ад ал-Йафи‘и. ад-Дурр ан-назим фи фада‘ил ал-Кур‘ан ал-карим
ва-л-айат ва-з-зикр ал-хаким.

Литература

Абашин С.Н. Молитва о дожде в советской Средней Азии (мусульманские практики в атеистическом государстве) // Антропологический форум. 2016, № 28. С. 155–179.
Алмазова Л.И. Феномен казанской мечети «Шамиль»: суфийские истоки целительной практики // Ислам в мультикультурном мире. Казань: КФУ, 2015. С. 253–271.

- Арсланова А.А. Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета. Т. 1. М., Казань, 2005. Т. 2. Казань, 2015.
- Баязитова Ф.С. Себер ареалы татар диалектларында этнокультура лексикасы (Йола һәм мифология текстлары яссылыгында). Казан, 2009.
- Баязитова Ф.С. Халык традицияләре һәм мифология. Им-томнар, ырымнар, тылсымлы сүзләр (Жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары яссылыгында). Казан, 2017.
- Баязитова Ф.С. Календарь йолалар, этноконфессиональ һәм дини бәйрәмнәр (Жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары яссылыгында). Казан, 2020.
- Бустанов Ә. Бәрәнге хәзинәләре — Казан университетында // Безнең мирас 12 (2020), 26-29 б.
- Бустанов А.К. Суфизм без границ: ысыма дагестанского шейха Махмуда ал-Алмали в Чистополь // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 5 / отв. ред. И.К. Загидуллин. Казань: Институт истории, 2015. С. 51-66.
- Бустанов А.К., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова / Сост. и отв. ред. М.Б. Пиотровский, А.К. Аликберов. М.: Наука — Восточная литература, 2016. С. 729-745.
- Гилязутдинов С.М. Описание рукописей на персидском языке из хранилища Института языка, литературы и искусства. Т. 1. Казан: Фикер, 2002.
- Госманов М.Г. Археографик көндәлек. II сәфәр. Рязань өлкәсе, Касыйм шәһәре, 23 июль — 22 август 1964 // Безнең мирас 10 (2019), 32-38 б.
- Госманов М.Г. Каурый каләм эзенән. Археограф ызмалары / тулыландырылган икенче басма. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1994.
- Дневник татарина-казака Ибрагима Махмутова = Татар казагы Ибраһим Мәхмүтов көндәлеге / Сост. Р.Р. Аминов, А.М. Гайнутдинов. Казань: Грумант, 2021.
- Кивельсон В. Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века. Бостон, СПб.: БиблиоРоссия, 2020.
- Магические практики севернорусских деревень: заговоры, обереги, лечебные ритуалы. Записи конца XX — начала XXI века: в 2 т. / сост. С.Б. Адоньева, А.В. Степанов. СПб.: Пропповский центр, 2020.
- Опарин Д. Одержимость и экзорцизм в миграционном мусульманском контексте // Неприкосновенный запас. 2021, № 4. С. 169-195
- Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011.
- Резван М.Е. Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. 1 / отв. ред. Р.Р. Рахимов. СПб.: Наука, 2007. С. 41-70.
- Салман Ф. Доғалар энциклопедиясе. Казан: Раннур, 2006.
- Сайфуллина Г.Р. Музыка священного слова: чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. Казань: Татполиграф, 1999.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: ИД Марджани, 2009.
- Татар халык ыжаты: йола һәм уен ыжралары. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1980.
- Фәхрәддин Ризәддин. Асар. 1 том. Казан: Рухият, 2006.
- Шехмагомедов М.Г., Хализов Ш.М. «Хазихи рисала ал-джинн» — дагестанское сочинение жанра манакиб: предисловие, перевод и комментарии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. Востоковедение и африканистика. 2017, № 9.3. С. 266-280.

Әхмәтҗанов М. Татар археографиясе: Татар халкының кулъязма тыйб хәзинәсе миясы. Казан: ТӘСИ, 2016.

Archival sources

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

B2988. 'Abd al-Ghani Taj al-Anam al-Mustafawi. Risala al-tabī'a.

B3702. Miscellany.

C2042. A collection of ijazas owned by 'Alimjan al-Barudi.

D473. Miscellany.

B2867. Miscellany.

B857. Miscellany.

G. Ibragimov Institute of Language, Literature, and Arts of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan

402. 'Abdullah b. As'ad al-Yafi'i. al-Durr al-Nazim fi fada'il al-Qur'an al-Karim wa-l-ayat wa-l-dhikr al-hakim.

Kazan University Library

3 F. Abu-l-Fida Kildi. Taqwim-i raml.

346 F. Miscellany.

549 F. Yusuf b. Muhammad al-Harawi. Jami' al-fawa'id.

1128 F. Miscellany.

6275 T. Miscellany.

6558 T. Miscellany.

6628 T. Miscellany.

6641 T. Miscellany.

6687 T. Miscellany.

6761 T. Miscellany.

6762 Ar. Miscellany.

6870 T. Miscellany.

6886 T. Miscellany.

7200 Ar. Tibb.

The National Library of the Republic of Tatarstan

623 F. Miscellany.

The private library of 'Abbas Bibarsov

12. Miscellany on ethics.

16D. A document by 'Abd al-Karim b. Ishbay.

59. Miscellany.

68. Miscellany.

85. Miscellany.

87. ‘Abdullah b. As‘ad al-Yaff‘i. al-Durr al-Nazim fi fada‘il al-Qur‘an al-Karim wa-l-ayat wa-l-dhikr al-hakim.

Literature

- Abashin, S.N. (2016) “Molitva o dozhde v sovetskoi Srednei Azii (musul‘manskie praktiki v ateisticheskom gosudarstve) [Prayer for Rain in Soviet Central Asia (Muslim Practices in the Atheist State),” *Antropologicheskii forum* 28: 155–179.
- Adon‘eva, S. B., Stepanov, A. B. (2020) (eds) *Magicheskie praktiki severnorusskikh dereven’: zagovory, oberegi, lechebnye ritualy. Zapisi kontsa 20 — nachala 21 veka* [The Occult Practices of the North Russian Villages: Charms, Talismans, Healing Rituals]. T. 1–2. Saint Petersburg: Proppovskii tsentr.
- Ahmad, Sh. (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Äkhmätzhanov, M. I. (2016) *Tatar arkheografiase: Tatar khalkynyng kul‘iazma tyib khäzinäse mirasy* [Tatar Archeography: The Medical Legacy in Tatar Manuscripts]. Kazan: AN RT.
- Almazova, L. I. (2015) “Fenomen kazanskoi mecheti ‚Shamil‘: sufiiskie istoki tselitel‘noi praktiki” [A Phenomenon of Shamil, the Kazan Mosque: The Sufi Roots of a Healing Practice], in *Islam v multikul‘turnom mire*, pp. 253–271. Kazan’: KFU.
- Aminov, R. R., Gainutdinov, A. M. (2021) (eds) *Dnevnik tatarina-kazaka Ibragima Makhmutova* [The Diary of a Tatar Qazaq Ibrahim Makhmutov]. Kazan’: Gru-ment.
- Arslanova, A. A. (2005, 2015) *Opisanie rukopisei na persidskom iazyke Nauchnoi biblioteki im. N. I. Lobachevskogo Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta* [Description of Persian Manuscripts at the Lobachevskii Scientific Library of Kazan State University]. T. 1–2. Kazan’: KGU.
- Baiazitova, F. S. (2009) *Seber arealy tatar dialektlarynda etnokul‘tura leksikasy (Iola khäm mifologüia tekstlary iassylygynda)* [The Ethnic and Cultural Vocabulary of the Siberian Tatar Dialect (In Light of the Occult and Mythology Texts)]. Kazan’: AN RT.
- Baiazitova, F. S. (2017) *Khalyk traditsiialäre khäm mifologüia. Im-tomnar, yrymnar, tylsymbly süzlär (zhirle söyläshlär khäm fol‘klor tekstlary iassylygynda)* [The Popular Traditions and Mythology. Occult Vocabulary (In Light of Dialects and Folklore Texts)]. Kazan’: AN RT.
- Baiazitova F. S. (2020) *Kalendar’ iolalar, etnokonfessional’ khäm dini bäyürännär (Zhirle söyläshlär khäm fol‘klor tekstlary iassylygynda)* [Calendar Traditions, Ethno-Confessional and Religious Feasts (In Light of Dialects and Folklore Texts)]. Kazan’: AN RT.
- Bostanov, A. K. (2020) “Bäränge khäzinäläre — Kazan universitetynda” [The Treasures of Baranga at Kazan University], *Bezneng Miras* 12: 26–29.
- Burak, G. (2021) “Alphabets and “Calligraphy” in the Section on Prayers, Special Characteristics of the Quran and Magic Squares in the Inventory of Sultan Bayezid II’s Palace Library”, *Journal of Material Cultures in the Muslim World* 2: 32–54.
- Bustanov, A. K. (2015) “Sufizm bez granits: pis‘ma dagestanskogo shaikha Makhmuda al-Almali v Chistopol’” [Sufism Without Borders: Letters of a Daghestani Shaykh Mahmud al-Almali in Chistopol], in I. K. Zagidullin (ed) *Istoricheskie sud‘by narodov Povolzh‘ia i Priural‘ia*, pp. 51–66. T. 5. Kazan’: Institut istorii.
- Bustanov, A. K., Kemper, M. (2016) “Mirasizm v tatarskoi srede: transformatsiia islamskogo naslediiä v tatarskoe prosvetitel‘stvo” [Mirasism on Tatar Soil: On Transformation

- of Islamic Legacies into Tatar Enlightenment], in M. B. Piotrovskii, A. K. Alikberov (eds) *Ars Islamica: v chest' Stanislava Mikhailovicha Prozorova*, pp. 729–745. M.: Nauka — Vostochnaia literatura.
- El Shamsy, A. (2020) *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Fäkhreddin Rizaeddin (2006) *Asar* [Remains]. 1 vol. Kazan': Rukhiiat.
- Gardiner, N. (2012) "Forbidden Knowledge? Notes on the Production, Transmission, and Reception of the Major Works of Aḥmad Al-Būnī", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12: 81–143.
- Gardiner, N. (2017) "Stars and Saints: The Esotericist Astrology of the Sufi Occultist Ahmad al-Buni", *Journal of Magic, Ritual, and Witchcraft* 12(1): 39–65.
- Gardiner, N. (2019) "Books on Occult Sciences," in G. Necipoğlu, C. Kafadar, C. H. Fleischer (eds) *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, vol. 1, pp. 735–765. Leiden: Brill.
- Giliazutdinov, S. M. (2002) *Opisanie rukopisei na persidskom iazyke iz khranilishcha Instituta iazyka, literatury i iskusstva* [Description of Persian Manuscripts at the Institute of Language, Literature and Arts]. T. 1. Kazan: Fiker.
- Gosmanov, M. G. (2019) "Arkeografik köndäle. II säfär. Riazan' ölkäse, Kasyim shäkhäre, 23 iul' — 22 avgust 1964" [Archeographic Diary. Second Trip. Riazan' region, the city of Kasimov, 23 July — 22 August 1964], *Bezneng miras* 10: 32–38.
- Gosmanov, M. G. (1994) *Kauryi kalam ezennän. Arkeograf iazmalary* [Following the Scribal Pen. Archeographic Notes]. 2nd edition. Kazan': Tatarstan kitap nashriaty.
- Hirschler, K. (2011) "Reading Certificates (*sama'at*) as a Prosopographical Source: Cultural and Social Practices of an Elite Family in Zangid and Ayyubid Damascus", in A. Görke, K. Hirschler (eds) *Manuscript Notes as Documentary Sources*, pp. 73–92. Beirut: Ergon Verlag.
- Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Schwarz.
- Kivel'son, V. (2020) *Magiia otchaianiiia: Moral'naia ekonomika koldovstva v Rossii 17 veka* [Desperate Magic, The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia]. Boston, Saint Petersburg: BiblioRossika.
- Knight, M. M. (2020) *Muhammad's Body: Baraka Networks and the Prophetic Assemblage*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Leder, S. (1999) "Hörerzertifikate als Dokumente für die islamische Lehrkultur des Mittelalters", R. G. Khoury (ed.) *Urkunden und Urkundenformulare im klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, pp. 147–166. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Leder, S. (2011) "Understanding a Text through its Transmission: Documented *sama'*, copies, reception", A. Görke, K. Hirschler (eds) *Manuscript Notes as Documentary Sources*, pp. 59–72. Beirut: Ergon Verlag.
- Liebrenz, B. (2011) "Lese- und Besitzvermerke in der Leipziger Rifa'iya-Bibliothek", in A. Görke, K. Hirschler (eds) *Manuscript Notes as Documentary Sources*, pp. 141–162.
- Melvin-Koushki, M. (2018) "Persianate Geomancy from Tūsi to the Millennium: A Preliminary Survey", N. El-Bizri, E. Orthmann (eds) *Occult Sciences in Premodern Islamic Culture*, pp. 151–199. Beirut: Orient-Institut Beirut.
- Melvin-Koushki, M. (2020) "Is (Islamic) Occult Science Science?", *Theology and Science* 18(2): 303–24.
- Melvin-Koushki, M. (2021) "Divining Past, Present and Future in the Sand: A Geomantic Miscellany, ca. Sixteenth Century", H. T. Karateke, H. Anetshofer (eds) *The*

- Ottoman World: A Cultural History Reader, 1450–1700*, pp. 244–253. Oakland: University of California Press.
- Melvin-Koushki, M., Gardiner, N. (eds) (2017) *Islamicate Occultism: New Perspectives, Special double issue of Arabica* 64(3–4): 287–693.
- Melvin-Koushki, M., Pickett, J. (2016) “Mobilizing Magic: Occultism in Central Asia and the Continuity of High Persianate Culture under Russian Rule”, *Studia Islamica* 111(2): 231–84.
- Oparin, D. (2017) “Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow. Contextualizing North Caucasian Loud Dhikr and the Religious Practices of Central Asian ‘Folk Mullas’”, *Contemporary Islam* 11(1): 61–80.
- Oparin, D. (2021) “Oderzhimost’ i ekzortsizm v migratsionnom musul’manskom kontekste” [Possession and Exorcism in the Migratory Muslim Context], *Neprikosnovennyi zapas* 4: 169–195.
- Orsini, F. (2015) “The Multilingual Local in World Literature”, *Comparative Literature* 67(4): 345–374.
- Orsini, F. (2019) “Between Qasbas and Cities: Language Shifts and Literary Continuities in North India in the Long Eighteenth Century”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 39(1): 68–81.
- Orsini, F., Marzagora, S., Laachir, K. (2019) “Multilingual Locals and Textual Circulation before Colonialism”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 39(1): 63–67.
- Pickett, J. (2020) *Polymaths of Islam: Power and Networks of Knowledge in Central Asia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Rezvan, M. E. (2011) *Koran v sisteme musul’manskikh magicheskikh praktik* [Qur’an in the System of Muslim Occult Practices]. Saint Petersburg: Nauka.
- Rezvan, M. E. (2007) “Oveshchestvlennoe slovo: talismany, oberegi, amulety [Words Embodied: Talismans, Charms, and Amulets]” in R. R. Rakhimov (ed) *Tsentral’naia Aziia: Traditsiia v usloviakh peremen* [Central Asia: Traditions in Change], pp. 41–70. Vol. 1. Saint Petersburg: Nauka.
- Saif, L. (2015) *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Saif, L. (2018) “Islamic Astrology”, W. Burns (ed.) *Astrology through History: Interpreting the Stars from Ancient Mesopotamia to the Present*, pp. 176–186. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Saif L. (2021) “‘That I Did Love the Moor to Live with Him’: Islam in/and the Study of ‘Western Esotericism’”, in E. Aspren, J. Strube (eds) *New Approaches to the Study of Esotericism*, pp. 67–87. Leiden: Brill.
- Saif, L. (ed.) (2019) *Islamic Esotericism, special issue of Correspondences* 7(1).
- Saif, L., Leoni, F., Melvin-Koushki, M., Yahya, F. (eds) (2020) *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*. Leiden: Brill.
- Salman, F. (2006) *Dogalar entsiklopediiasi* [An Encyclopedia of Prayers]. Kazan: Rannur.
- Saifullina, G. R. (1999) *Muzyka sviashchennogo slova: chtenie Korana v traditsionnoi tataro-musul’manskoi kul’ture* [The Music of the Sacred Word: Recitation of the Qur’an in the Traditional Tatar-Muslim Culture]. Kazan: Tatpoligraf.
- Seleznev, A. G., Selezneva, I. A., Belich, I. V. (2009) *Kul’t sviatykh v sibirskom isleme: spetsifika universal’nogo* [The Cult of Saints in Siberian Islam: Unique of the Universal]. Moscow: Marjani Foundation.
- Sevinç, S. (1999) *Yazıcı Salih’in Melhamesi (Kitabü’ş-Şemsiyye)*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.

- Shaw, W. (2019) *What is 'Islamic' Art? Between Religion and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shekhmagomedov, M.G., Khapizov, Sh. M. (2017) “Khazikhi risala al-dzhinn’ — dagestanskoe sochinenie zhanra manakib: predisloviye, perevod i kommentarii” [Hadhihi risala al-jinn, A Daghestani Work of Manaqib: Preface, Translation and Commentaries], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya vostokovedenie i afrikanistika* 9(3): 266–280.
- Tatar khalyk izhaty: iola khäm uen zhyrlary* (1980) [Tatar Folklore: Customary and Play Songs]. Kazan: Tatarstan kitap nashriaty.
- Terzi, M. (1994) *Yazıcı Salih (Selahaddin): Kitabı’ş-Şemsiyye (Melhame-i Şemsiyye, Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini)*. Doktora Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Witkam, J. J. (2007) “Gazing at the Sun: Remarks on the Egyptian Magician al-Būnī and his Work”, A. Vrolijk, J. Hogendijk (eds) *O ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture, In Honour of Remke Kruk*, pp. 183–200. Leiden: Brill.

ВЯЧЕСЛАВ ЯЧМЕНИК

Концепция харизмы в исследованиях С. И. Смирнова: немецкие истоки и их развитие

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-259-276>

Vyacheslav Yachmenik

The Concept of Charisma in the Research of S. I. Smirnov: German Origins and Their Development

Vyacheslav Yachmenik — St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Moscow, Russia). yachmenik94@mail.ru

The article attempts to identify the intellectual influence on the historical research of Sergey Ivanovich Smirnov, one of the most famous Church historians of pre-revolutionary Russia, who studied the phenomenon of dukhovniks (spiritual fathers). First, we will show the reception of the concept of charisma in Russia in the context of the ideas of K. Holl who studied the power “to knit and solve” in Greek-speaking monasticism. Hall’s thesis that charisma was the source of power of Byzantine monks is clearly associated with the main trends in Protestant theology of his time. The article briefly outlines the German context, from which prof. Smirnov borrowed the idea of “charismaticism”, and demonstrates how the term becomes incorporated in the Russian theological vocabulary. The influence of Holl on Smirnov is considered in the analysis of the first edition of the «The Spiritual Father in Old Russia», and then in the second edition, fifteen years later, after Smirnov has significantly revised his ideas. The result of this research was the work of 1906, in which Hall’s ideas are structurally and conceptually used, and the concept of «charisma» is included in the text. The conclusion suggests that Smirnov’s categorical framework, through the reception of the concept of «charisma», was a conscious construction of the new model of the priest and reflected his ecclesiastical and political agenda of reforms in the Church.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-78-10143). Организация выполнения проекта — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Keywords: Sergey Ivanovich Smirnov, K. Holl, charisma, power, authority, dukhovnik, spiritual father, Russian Orthodox Church.

КАТЕГОРИЯ харизмы в ее современном широком употреблении восходит к социологической традиции и, конкретно, Максу Веберу¹. Вебер же, как известно, вдохновлялся рассуждениями о харизме историка церковного права Рудольфа Зомы, которые явились важной вехой обсуждения харизмы в теологии. Любопытно, что у этих двух (условных) «ветвей» есть переплетения. Так, исследователи из социологической традиции рассматривают старцев-духовников православной традиции как харизматические фигуры². Однако как носителей харизмы их понимали авторы конца XIX — начала XX века, развивавшие не веберовскую, а зомовскую идею харизмы.

В этой статье мы обратимся как раз к этой линии понимания «харизмы», нашедшей свое отражение в трудах Сергея Ивановича Смирнова (1870–1916)³. Нас будет интересовать концептуальная рамка его работ и влияние на нее понятия «харизмы», разработанного в немецкой богословской традиции (Р. Зом, А. Гарнак, К. Холль)⁴. Стоит оговориться, что мы не ставим вопрос о том, действительно ли древнерусские духовники были «харизматами»

1. В этом тексте мы используем термин харизма в том смысле, который в него вкладывали изучаемые нами авторы, пытаясь не вносить какие-либо чуждые им исследовательские оптики. Статья также не является исследованием в области истории понятий.
2. Одно из последних исследований с обзором литературы: *Дубовка Д. Г.* В монастырь с миром: в поисках светских корней современной духовности / Науч. ред. С. А. Штырков. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2020.
3. См. собранные некрологи о Смирнове и его библиографию: Профессор Сергей Иванович Смирнов (4 июля 1916 года) / Под ред. А. Ю. Фоменко. М.: MelanarĖ, 2009. Биографические детали см. в справочнике состава МДА: *Голубцов С. А.* Московская Духовная Академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. Основные биографические сведения (Краткий справочник). Московская Духовная Академия дореволюционного периода. Т. II. Ч. 4. М.: Мартис, 1999. С. 82–83. Критического исследования наследия Смирнова не осуществлялось; его труды изучаются в различных учебных курсах.
4. Тема влияния немецкого богословия на русское рассматривалось неоднократно; в частности, см.: Wasmuth, J. (2007) *Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

и насколько исследовательский подход Смирнова верен⁵. Иными словами, нас интересуют основания, на которых Смирнов выстраивает свое понимание фигуры духовника.

Для этого мы, во-первых, уделим внимание линии «харизмы» от Зома и Гарнака к Холлю; во-вторых, кратко рассмотрим общий контекст возникновения проблематики власти духовника в русском богословии конца XIX — начала XX века; а затем перейдем непосредственно к анализу того, как понимает духовника Смирнов.

Понятие «харизма» в контексте исследований духовничества (из Германии в Россию)

В 1880–1910-х годах в теологической мысли в Германии было реактуализировано понятие «харизма». Это можно заметить прежде всего по знаменитому спору Адольфа фон Гарнака (1851–1930) и Рудольфа Зома (1841–1917) об организации апостольской церкви⁶. Общим для них (как, впрочем, и для всех протестантов) было представление о том, что нынешний католицизм — это aberrация христианства, а значит, неискаженный церковный строй был иным. Гарнак в этом контексте сформулировал теорию о нескольких уровнях организации древней церкви, среди которых выделял духовную, административную и патриархальную. К духовной организации он относил служение апостолов, пророков и учителей — служение, основанное исключительно на даре Святого Духа — харизме⁷. Относительно административного служения епископов и диаконов Гарнак оговаривался, что хотя эти должностные лица и были избраны, они имели, как он писал, «харизматическую одаренность»⁸. Наконец, он выделял естественную власть совета старейшин (пресвитеров), которые от-

5. Фиксируя немецкое влияние на проф. Смирнова, мы также не пытаемся высказать суждений об «инославии» его концепции, что и в целом представляется нам абсурдным.

6. См. работы: Brockhaus, U. (1972) *Charisma und Amt: die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*. Wuppertal: Theologischer Verlag Brockhaus; Schmitz, H. (1977) *Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.

7. Harnack, A. (1884) *Die Lehre Der Zwölf Apostel: Nebst Untersuchungen Zur Ältesten Geschichte Der Kirchenverfassung Und Des Kirchenrechts*, ss. 274, 291. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

8. См.: «die Episkopen und Diakonen zwar gewählt wurden, dass aber auch für sie eine charismatische Begabung vorausgesetzt wurde» (Ibid, ss. 144–145).

вечали за нравственное воспитание и дисциплину⁹. Но Зом высказал новый для своего времени тезис, с которого и началась дискуссия. Согласно Зому, существо церкви, которая в апостольский период была исключительно «харизматической организацией», извратило проникшее в нее право, естественный и административный элементы организации¹⁰. Помимо этого, Зом поставил и другой важный вопрос: об историчности харизматического элемента в церкви. Он первый довел «историю харизмы» до Мартина Лютера, приписывая ему идею харизматической организации¹¹. Если ранее «харизма» была лишь предметом исследований по истории апостольского века, то с конца XIX в. это понятие постепенно социологизируется, и возникает новая парадигма. Кульминацией этого процесса стало введение Максом Вебером (1864–1920) понятия «харизматического господства» в работе «Хозяйство и общество»¹².

Карл Холль (1866–1926)¹³ экстраполировал понятие харизмы на исследовательскую проблему власти византийских монахов, что будет иметь значение в контексте нашей статьи. Он был одним из любимых учеников Гарнака¹⁴, но при этом считал себя идейным последователем Зома¹⁵. Видимо, поэтому Макс Вебер, упоминая тех, кому он обязан понятием харизмы, назвал

9. См.: «das Ansehen der Presbyter in jurisdictionellen und disciplinären Angelegenheiten besonders hervortreten musste. Man kann diese Organisation die patriarchalische nennen» (Ibid, ss. 148).
10. Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. А. Петровский и П. Флоренский. М.: тип. О-ва распространения полез. кн., 1906. С. 48. Подробнее о его концепции см.: Haley, P. (1980) "Rudolph Sohm on charisma", *The Journal of Religion* 60(2): 185–197.
11. См.: Sohm, R. (1923) *Kirchenrecht, die Geschichtlichen Grundlagen*, bd. 1, ss. 460–482. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot. Этот ход Зома вызвал критику со стороны его коллег: Troeltsch, E. (1931) *The Social Teaching of the Christian Churches: In 2 vols.* vol. 2, p. 826. London: George Allen & Unwin, Ltd.
12. Об этом процессе см.: Clauben, C. (1991) *The Structure of the Pauline Churches: Charisma and Office*. Durham University: Master's thesis.
13. О нем см.: Assel, H. (ed.) (2021) *Karl Holl: Leben — Werk — Briefe*. Tübingen: Mohr Siebeck.
14. Оме Х. Карл Бет (1872–1959) и Карл Холль (1866–1926). Два пионера сравнительного конфессионального исследования православных Церквей на Берлинском богословском факультете // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 6(62). С. 28.
15. О зависимости от Зома см.: Brockhaus, U. (1972) *Charisma und Amt: die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, ss. 32–34.

именно Зома и Холля¹⁶. В своем фундаментальном исследовании 1898 года «*Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen* (Энтузиазм и власть духовничества в греческом монашестве: исследование о Симеоне Новом Богослове)» Холль преследовал цель зафиксировать напряжение между харизмой и должностью в послепостольский период¹⁷. В связи с этим в своей работе он прочерчивает историческую линию — линию харизматического преемства.

Исследователь выделяет несколько ключевых моментов в истории преемства харизматической власти. Отправной точкой для Холля является момент, когда в церкви было подавлено движение монтанистов, выступавших против любых институциональных форм христианства. Этот факт он расценивает как стеснение харизмы, вызвавшее бурную ответную реакцию со стороны христианских аскетов¹⁸. Сперва идея харизмы сохранялась в области пастырского душепопечения, которое на Востоке, с точки зрения Холля, связывалось не с иерархической степенью, а прежде всего с духовной опытностью. Для исследователя основными фигурами, мыслящими в таком ключе, были александрийские теологи Ориген и Климент¹⁹. Эта идея воспринимается в монашеском движении, в котором харизма проецируется на духовное руко-

16. Вебер М. Хозяйство и общество: Очерки понимающей социологии: в 4 т. М., 2016. Т. 1. С. 255. Об этом см.: Adair-Totef, C. (2015) *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*, pp. 134–135. New York: Palgrave Macmillan.
17. Холль во вводной части постулирует свою цель как выявление «противопоставления должности и духа (der Gegensatz zwischen Amt und Geist)» (Holl, K. (1898) *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, s. III. Leipzig: J. C. Hinrichs). Но далее в тексте он отождествляет харизму и дух, поскольку в конечном итоге он переходит к изучению харизмы монахов (Ibid., s. 322). Именно поэтому он предлагает термин «энтузиазм», указывая на то, что харизматик буквально является носителем Духа. Термин «Enthusiasmus» Холль заимствует у Гарнака (Mühlenberg, E. (2021) “Karl Holl: Enthusiasmus und Bußgewalt (1898)”, in H. Assel (ed.) *Karl Holl: Leben — Werk — Briefe*, ss. 183–184). А если это так, то, скорее всего, Холль в своей работе следует по пути Гарнака, который о харизматиках говорил как о «духовной организации (geistliche Organisation)» (Harnack, A. *Die Lehre Der Zwölf Apostel: Nebst Untersuchungen Zur Ältesten Geschichte Der Kirchenverfassung Und Des Kirchenrechts*. S. 146) Стоит отметить — хотя эта связка требует отдельного исследования, — что категории духа в немецком контексте того времени был близок именно ее личностный характер (Доброхотов А. Л. Дух // Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 405), который и пытается восстановить Холль.
18. Holl, K. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, ss. 148–155.
19. Ibid., ss. 230–239.

водство. Развитию этой тенденции на уровне возникновения различных концепций в монашеской среде способствовало введение практики откровения помыслов своему духовному отцу, который, как правило, не имел священного сана, но обладал особой харизмой²⁰. Важным итогом развития представлений о харизме монаха стало возрастающее доверие всего церковного народа к монашествующим, которые стали с этого времени принимать для духовного окормления и мирян²¹.

В ходе исторического изложения Холль выделяет и концептуальный уровень описания харизмы монаха-духовника. Кратко обозначим круг этих идей. Во-первых, ключевой является идея духовного преемства: Холль попытался обозначить преемство между раннехристианскими харизматиками и византийскими аскетами. Так, харизма, которую монах получал вследствие уподобления своей жизни — жизни апостольской, побуждала воспринимать его как преемника апостолов²². Во-вторых, харизма в монашеской среде связывается с аскетическими практиками²³. Но если в древнехристианской мысли харизма наделяла способностью к аскезе, как пишет Холль, то позднее возникает представление о том, что подвиг аскета способствует возникновению харизмы²⁴. В-третьих, харизма духовного руководителя требовала абсолютного послушания ему со стороны верующих, как будто бы они слушались самого Христа²⁵. Наконец, в-четвертых, харизматический авторитет аскетов, исходящий от личных даров, противопоставляется внешней власти иерархии, основанной на должности²⁶.

Таким образом, Холль, опираясь как на Зома, так и на Гарнака, использует понятие «харизма» при описании духовного

20. Ibid., s. 166.

21. Ibid., ss. 224, 314.

22. Ibid., s. 149. Ср.: «Dann aber liessen die Geistes gaben, deren der Mönch im Zusammenhang mit seinem apostolischen Leben sich rühmen durfte, in ihm auch einen Nachfolger der Apostel erblicken» (Ibid., s. 223).

23. См.: «die Charismen sind nicht bloss Blüten, die sich beim Mönch entwickeln können, sondern Kräfte, die er zur Erreichung seines Ziels notwendig braucht» (Ibid., s. 150).

24. См.: «Der altchristliche Gedanke, dass ein Charisma die Fähigkeit zur Askese verleiht, hatte auf heidenchristlichem Boden die Umdrehung erfahren, dass eine asketische Leistung ein Charisma oder wenigstens Offenbarungen zur Folge hat» (Ibid., s. 148).

25. Об этом см. здесь: Ibid., ss. 163–165.

26. В частности, об этом напряжении и попытках его преодоления см.: Ibid., ss. 325–326. Ср. использование этой оппозиции в рассуждениях об Оригене: Ibid., s. 238.

руководства, находящегося вне иерархической структуры церкви, и предлагает характеристику харизматической власти этого типа.

Восприятие и развитие идей К. Холля в трудах С. И. Смирнова

Когда на русском языке постепенно становятся доступны тексты, в которых понятие «харизма» занимает центральное место, — сочинения А. Гарнака, Р. Зома и другие, эти тексты провоцируют полемику и развитие в русской мысли оригинальных идей о власти в церкви²⁷.

В конце XIX века в русской духовно-академической науке заметно особое внимание к теме властного положения священника, в частности, к институту духовничества. Очевидно, что этот научный интерес во многом был связан с возрастанием роли духовного руководства в жизни, а исследования стали своего рода попыткой обозначить основания этой практики²⁸. Тема духовничества распространяется настолько, что в «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевского мы встречаем известное рассуждение о соотношении власти старца-духовника и власти патриарха²⁹. Начиная же со второй половины 1880-х годов выходят в свет и исследования, посвященные духовничеству. Среди них, пожалуй, ключевое место занимали работы историка С. И. Смирнова, которые имеют значение и сегодня³⁰. Интерес и новизна его работ состо-

27. Важно отметить, что поначалу эти тексты были восприняты критически: например, «Церковное право» Зом Заозерский назвал «теорией бесправной Церкви» (*Заозерский Н. А. О сущности церковного права: [Рец. на:] Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. М., 1906 // Богословский вестник. 1909. Т. 3. № 10. С. 318*), так же характеризовали и работу Холля (*Суворов Н. С. Рецензия на: K. Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen // Византийский временник. 1899. Т. 6 (3/4). С. 475–524*). Об этой критике, безусловно, знал Смирнов, и потому его обращение к «харизме» оказывается весьма значимым.

28. Об этих процессах см.: Paert, I. (2010) *Spiritual Elders, Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.

29. См.: «Вселенский владыка ответил ему [послушнику], что не только он, патриарх вселенский, не может разрешить его, но и на всей земле нет да и не может быть такой власти, которая бы могла разрешить его от послушания, раз уже наложенного старцем, кроме лишь власти самого того старца, который наложил его» (*Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л.: «Наука», 1974. Т. 14. Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Кн. 1–10. С. 27*).

30. См.: Barringer, R. (1979) *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A. D.* University of Oxford: PhD thesis,

ит в том, что Смирнов попытался рассмотреть институт духовничества и исповедальные практики в фокусе социальной истории. С одной стороны, он ставил перед собой задачу исследовать (как Смирнов обозначал свою методологию) историю церковного быта и фигуру духовника как его часть. В этом смысле он дистанцировался от теологических исследований, не занимаясь сакраментологией. С другой стороны, как мы попытаемся показать ниже, изображая духовника как социальное явление, Смирнов предлагал некую концепцию.

Исследовательский фокус Смирнова был связан с вопросом о том, почему власть «вязать и решить» в определенный исторический момент перешла от епископов к духовникам. Если верить П. В. Гидулянову, этот вопрос был общей научной проблемой для исследователей конца XIX века³¹. Но Смирнов, как кажется, предложил весьма оригинальное решение этой проблемы. Описывая источник религиозной власти духовников, он избирает термин «харизма».

Смирнов воспринимает идеи К. Холля и развивает их в своих исследованиях института духовничества. К такому выводу можно прийти, анализируя его работы, вышедшие на рубеже XIX–XX веков. Так, свою первую работу «Древнерусский духовник» Смирнов опубликовал одновременно с Холлем в 1898 году в журнале «Богословский вестник»³². Через год она вышла отдельным изданием³³. Смирнов не использует в этом тексте понятие «харизма», хотя подразумевает стоящие за ним оппозиции. Об этом говорит характерная черта «Древнерусского духовника»: осмысляя источник авторитета духовника, Смирнов проводит аналогию между духовной властью «покаяльного отца» (термин древнерусских памятников) и естественной властью отца в традиционной семье³⁴.

pp. 6–7; *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 14–15; *Воробьев В., прот.* Литургическое предание Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 369, 383.

31. *Гидулянов П. В.* Вопрос о тайной исповеди и духовниках восточной церкви в новейшей русской литературе // *Византийский временник*. 1907. Т. 14. С. 399–442.
32. *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник (Очерк) // *Богословский Вестник*. 1898. Т. 1. № 2. С. 163–194; Т. 4. № 10. С. 18–47; № 11. С. 117–148; Приложения к статье «Древнерусский духовник». Там же. Т. 4. № 10. С. 1–21.
33. *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник (Очерк). Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1899.
34. См.: «Древнерусский юридический обычай дал покаяльной семье превосходную аналогию в семье естественной и по этой аналогии создал ее бытовой строй. Воспользоваться строем семьи для группы духовных детей было очень легко, потому

В этом можно усмотреть параллель с идеей Гарнака о том, что помимо административной и духовной всегда есть и патриархальная власть старших в общине (см. выше). Так или иначе, Смирнов вводит концепт «покаяльной семьи» (термин автора) — экстерриториальной общины, основанной на строгом послушании своему духовному отцу³⁵.

Следующим шагом Смирнова было исследование фигуры духовника в древней церкви. Результаты своей работы он представил в диссертации 1906 года, за которую получил степень магистра богословия и почетную Макарьевскую премию. Как и в первой работе, здесь его интересует прежде всего источник власти духовника. В речи перед защитой Смирнов четко обозначает свой новый взгляд:

Среди древнего монашества повторились *харизматические явления* первых веков христианства; старцы были признаны носителями этих харизм — особых даров Святого Духа, подаваемых человеку непосредственно от Бога по личной заслуге; право же вязать и решить, или власть ключей, они трактовали как один из видов чрезвычайных даров, как дар самый высший, как «совершенство дарований»³⁶.

Смирнов утверждает, что источник власти старцев, не занимающих положения в иерархической структуре церкви, заключается в «харизматизме»³⁷. В своей речи он говорит о «повторе-

что основная идея и там, и здесь одна — безусловное повиновение главе» (*Смирнов С. И. Древнерусский духовник (Очерк) // Богословский Вестник. 1898. Т. 1. № 2. С. 170–171*).

35. Понятие не было нами обнаружено как в цитируемых Смирновым фрагментах, так и в его антологии. Если смотреть указатель к последней, составленный В. С. Громовым, то к слову «семья» отнесены упоминания исключительно о естественной семье (*Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (тексты и заметки)*. М.: Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1912. С. 539). Таким образом, можно утверждать, что Смирнов в своих работах вводит неологизм, тем самым привнося в древнерусские памятники те смыслы, которые могли быть им изначально чужды.
36. *Смирнов С. И. Древнее духовничество и его происхождение. Речь, произнесенная на диспуте 8 июня 1906 года пред защитой диссертации «Духовный отец в древней восточной церкви. Часть I. Сергиев Посад, 1906» // Богословский Вестник. 1906. Т. 2. № 7/8. С. 380.*
37. Смирнову был близок именно этот термин, который он неоднократно использовал (*Смирнов С. И. Духовный отец в древней восточной церкви (История духовничества на Востоке)*. Исследование в двух частях. Часть I (Период вселенских со-

нии» апостольской харизмы, в диссертации же выбирает более точный термин, обозначающий этот процесс: «В монашестве... *возродились* харизматические явления первых веков (курсив мой. — В.Я.)»³⁸. Именно поэтому Смирнов обозначает институт духовников как харизматический, имеющий прямое преемство от раннехристианских харизматиков через монастырское старчество³⁹.

Как мы видим, от идеи естественной власти Смирнов переходит к идее харизмы как источника духовнической власти. Влияние Холля на Смирнова не только касалось концептуальной части, но и отразилось на ключевых понятиях и структуре его диссертации. К примеру, Смирнов использует помимо «харизмы» близкое понятие «энтузиазма», которое для Холля было предпочтительным:

Энтузиазм (обладание Духом) харизматиков, подавленный в Церкви после победы над монтанизмом, возник теперь снова и, может быть, с не меньшей силой⁴⁰.

Структурно Смирнов, как и Холль, рассматривает историю преемства харизматической власти от апостольского века к монашеству и особенно выделяет влияние на этот процесс идей Оригена и Климента⁴¹. Эти совпадения были замечены и рецензентами работы Смирнова, которые указывали на некритическое чтение им инославной литературы, в том числе и работы Холля⁴².

После работы о духовнике в древней церкви Смирнов возвращается к «Древнерусскому духовнику», переработанное издание которого вышло в 1913 году. Во-первых, он акцентирует самостоятельность «покаяльной семьи», противопоставляя глубинные отношения в общине и высшую церковную власть:

(боров). Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1906. С. 41, 217, 236).

38. Там же. С. 39.

39. Там же. С. 14.

40. Там же. С. 39.

41. Там же. С. 242–244, 302–306.

42. См. прежде всего: *Гидулянов П. В.* Вопрос о тайной исповеди и духовниках восточной церкви в новейшей русской литературе. С. 440. См. также: *Суворов Н. С.* Рец. на: С. Смирнов, «Духовный отец в древней восточной церкви» // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. 1907. Ч. VII. С. 170–180.

Отношения духовного отца к детям были такого порядка, что всякое стороннее вмешательство в них являлось невозможным, даже вмешательство со стороны высшей духовной власти. Это были отношения нравственно-семейного характера. Как древнерусский гражданский закон не регулировал отношений семьи и простирали свою власть, можно сказать, только до порога дома, так и церковь не вмешивалась в нормальные отношения внутри покаяльной семьи, во взаимные отношения духовного отца и детей... Епископ не мог помочь верующему, имевшему несчастье выбрать плохого или неподходящего духовника себе... власть епископа не могла решить этого казуса⁴³.

Хотя Смирнов говорит снова о «нравственно-семейных» отношениях в древнерусских общинах, тем не менее он прописывает важную оппозицию должностной власти и духовнической.

Во-вторых, хотя в свой новый текст он не включает понятие «харизма», описывая природу власти духовника, Смирнов говорит уже и о «мистической стороне духовно-отеческих отношений»⁴⁴. Вероятно, он отказывается от «харизмы» в силу высказанной в его адрес критики, которая, особенно со стороны Гидулянова, задела Смирнова. В период после 1909 года он начал писать ответную статью, которую по каким-то причинам не завершил. В частности, в этом тексте Смирнов отвечал на обвинение в своей якобы несамостоятельности и с недоумением отмечал, что его оппонент «отвергает харизматизм монахов в качестве объяснения для источника власти ключей в старчестве»⁴⁵.

В то же время суть «духовно-отеческих отношений», как и у Холля, состоит в «идее рождения по духу и наследования духовных дарований»⁴⁶. Важно иметь в виду, что слово «дарования» является славянским переводом новозаветного слова

43. Смирнов С.И. Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М.: Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1913. С. 63. Ср. с рассуждениями Смирнова о том, что духовники не помогли епископату в борьбе со старообрядчеством, поскольку «между иерархией и духовенством низшим в древней Руси незаметно солидарности, единения, необходимых для борьбы с врагами» (Там же. С. 226).

44. Там же. С. 49.

45. Смирнов С.И. Старчество и духовничество. Ответ г. Гидулянову // ОР РГБ. Ф. 280. К. 9. Д. 2. Л. 5.

46. Смирнов С.И. Древнерусский духовник. С. 49.

charismata, и в этом смысле Смирнов переходит на более традиционную терминологию. Хотя и упоминая вскользь о дарованиях, в данном фрагменте далее он проводит аналогию между древним духовным отцом и древнерусским духовником. Представление о харизматичности духовника получает развитие в связи с важной для Смирнова идеей о том, что вокруг духовного отца свободно формируется община, «покаяльная семья», общение в которой и становилось источником преемства («наследования») дарований. Если двигаться в русле указанной аналогии, которую предлагает сам Смирнов, то необходимо отметить, что идея свободного вхождения в общину является прямым переносом тезиса о формировании вокруг духовного отца общины учеников, в силу его харизматической одаренности, в русский контекст⁴⁷. Но в работе о древнерусском контексте Смирнов развивает этот тезис: войдя по собственной воле в общину духовника, человек уже не мог также свободно ее покинуть — всю свою жизнь он должен был подчиняться абсолютной власти своего духовного отца⁴⁸. Таким образом, хотя и не на уровне понятий, но на уровне идей харизма распространяется и на древнерусского духовника. Но поскольку постулируемое Смирновым широкое распространение покаяльной семьи подразумевает не менее широкое распространение харизматических даров в среде духовенства, которое в своих исследованиях он не фиксировал, необходимо было обозначить и дополнительный инструмент влияния. Поэтому, с точки зрения Смирнова, «идеал духовного отца» был связан не только с тем, что он был «пастырем выдающихся дарований, опытности и книжности», но и с тем, что он хорошо управлялся со своей «учительной» функцией, связанной с использованием епитимий, т. е. с каноническим правом⁴⁹.

Если сравнить идеи Смирнова с идеями Холля, то их общность становится очевидной. Оба пишут о тотальности власти харизматического лидера, предполагающей абсолютное послушание.

47. Ср. утверждения о восточном и русском духовных отцах: «[игумен] предоставил ученикам своим свободно организовываться в духовные семьи под их [духовников] руководством» (Смирнов С. И. Духовный отец в древней восточной церкви. С. 317); «власть духовника не должна нарушать другой принцип в строе покаяльной семьи — свободу выбора духовного отца себе» (Он же. Древнерусский духовник. С. 50).

48. Там же.

49. Там же. С. 133.

Но если Холль не так подробно останавливается на формировании общины вокруг харизматика, как это делает Смирнов, то последний даже создает особый неологизм «покаяльная семья», указывающий на внутренние отношения духовника и его чад в общине.

Оппозиция харизмы и должности является ключевой и для Холля, и для Смирнова. Надо сказать, что Смирнов отчасти сглаживает это напряжение, поскольку в случае изучаемого им материала харизма и должность в конечном итоге совпала в лице приходского духовника. Эту оппозицию он выводит на иной уровень, видимо, более актуальный в предреволюционные годы — на уровень противостояния локальной общины духовника и высшей церковной власти епископа. Наконец, они уделяют внимание проблеме преемства, которое Холль от харизматиков апостольского века доводит до византийских монахов-аскетов, а Смирнов — от духовных отцов на греческом Востоке до духовников в допетровской Руси. Таким образом, к началу XX века «харизма» от Зомы и Гарнака через Холля к Смирнову в русском академическом богословии проецируется на духовника.

Заключение

Смирнов пишет о духовнике исторические сочинения и в этом смысле о современности не говорит. В то же время невозможно отрицать, что категории, в которых он описывает исторические феномены, отвечают ситуации исследователя конца XIX — начала XX века. «Харизма» (в осмыслении Зомы и Холля) является одной из таких ключевых категорий, которая позволяет Смирнову представить духовника в форме церковно-политического высказывания. Это заявление состояло из трех элементов: во-первых — преемство, ключевая категория церковного устройства, осмысляется как передача духовных дарований. Во-вторых — духовное руководство над пасомыми, которое подразумевает требование от них абсолютного послушания духовнику. В-третьих — идея автономии духовника, в которой воплощается антииерархический пафос. Смирнов добавляет к этому общину, формирующуюся вокруг духовника.

Можно предположить, что каждый из этих элементов был чем-то противопоставлен. Концепт «покаяльной семьи», понимаемой как церковная община, явно становится откликом на споры

о территориальности прихода⁵⁰. Духовное преемство могло противопоставляться сословности духовенства⁵¹, а душепопечение — требоисполнительству⁵². Наконец, ключевая оппозиция, изначально возникшая как дихотомия харизма/должность, в случае Смирнова предстает как дистанцирование образа «покаяльного отца» и его общины от образа церкви как иерархического института⁵³. В этом смысле идея харизмы, которую использует Смирнов, может быть рассмотрена как элемент критики церковных институтов в предреволюционной России.

Представляется, что предложенная Смирновым категориальная рамка для понимания фигуры древнерусского духовника в послереволюционные годы имела важное значение для священников, которые использовали идеи Смирнова в своих гомилетических произведениях⁵⁴. И в этом смысле эти идеи получили распространение далеко за пределами академического богословия.

Библиография / References

Архивные материалы

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

Ф. 280. К. 9. Д. 2.

50. Этот контекст всецело освещен: *Беглов А.* Земские проекты переустройства православного прихода в 1860–1890-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. Т. 1. № 32. С. 172–200.
51. О проблеме сословности см.: Freeze, G. L. (1977) *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Cambridge; London: Harvard University Press.
52. Lyutko, E., Chernyi, A. (2020) “Die Geistlichkeit in der Auffassung des Moskauer Metropoliten Filaret: Akzentwechsel in der russischen Theologie des Priestertums von der zweiten Hälfte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts”, *Ostkirchliche Studien* 69(2): 207–227.
53. Видимо, возникновение этой оппозиции, и, следовательно, и развитие дискурса о харизме было связано с отказом от должностной парадигмы церковного лидерства, о котором см.: *Воронцов С. А.* «Не как цари, но как служители и глашатаи истины...»: философский дискурс о пастыре в раннее Новое время // Вопросы философии. 2021. Вып. 3. С. 68–78.
54. См. о важности концепта «покаяльная семья» для свящ. С. Мечева: *Хондзинский П. В., прот.* Богословские портреты: Очерки святоотеческого богословия Синодальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 288–303. См. также другие примеры: *Аркадий, еп. Бежицкий.* «Мы не должны бояться никаких страданий...». Творения: В 2 т. Т. 1. Житомир: Издание Житомирской епархии Украинской Православной Церкви, 2007. С. 528; *Свенцицкий В., прот.* Шесть чтений о Таинстве покаяния // *Он же.* Монастырь в миру: проповеди и поучения. М.: Артос-Медиа, 2008. С. 142–143.

Литература

- Аркадий, еп. Бежецкий. «Мы не должны бояться никаких страданий...». Творения: В 2 т. Т. 1. Житомир: Издание Житомирской епархии Украинской Православной Церкви, 2007.
- Беглов А. Земские проекты переустройства православного прихода в 1860–1890-е гг. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. Т. 1. № 32. С. 172–200.
- Вебер М. Хозяйство и общество: Очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.
- Воробьев В., прот. Литургическое предание Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.
- Воронцов С. А. «Не как цари, но как служители и глашатаи истины...»: философский дискурс о пастыре в раннее Новое время // Вопросы философии. 2021. Вып. 3. С. 68–78.
- Гидулянов П. В. Вопрос о тайной исповеди и духовниках восточной церкви в новейшей русской литературе // Византийский временник. 1907. Т. 14. С. 399–442.
- Голубцов С. А. Московская Духовная Академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. Основные биографические сведения (Краткий справочник). Московская Духовная Академия дореволюционного периода. Т. II. Ч. 4. М.: Мартикс, 1999.
- Доброхотов А. Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 14. Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Кн. 1–10. Л.: «Наука», 1974.
- Дубовка Д. Г. В монастырь с миром: в поисках светских корней современной духовности / Науч. ред. С. А. Штырков. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2020.
- Заозерский Н. А. О сущности церковного права: [Рец. на:] Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. М., 1906 // Богословский вестник. 1909. Т. 3 (10). С. 312–318.
- Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. А. Петровский и П. Флоренский. М.: тип. О-ва распространения полез. кн., 1906.
- Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- Оме Х. Карл Бет (1872–1959) и Карл Холль (1866–1926). Два пионера сравнительного конфессионального исследования православных Церквей на Берлинском богословском факультете // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 6 (62). С. 23–34.
- Профессор Сергей Иванович Смирнов (4 июля 1916 года) / Под ред. А. Ю. Фоменко. М.: MelanarE, 2009.
- Свенцицкий В. П., прот. Монастырь в миру: проповеди и поучения. М.: Артос-Медиа, 2008.
- Смирнов С. И. Древнее духовничество и его происхождение // Богословский Вестник. 1906. Т. 2. (7/8). С. 369–382.
- Смирнов С. И. Древнерусский духовник (Очерк) // Богословский Вестник. 1898. Т. 1. № 2. С. 163–194; Т. 4. № 10. С. 18–47; № 11. С. 117–148.
- Смирнов С. И. Древнерусский духовник (Очерк). Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1899.

- Смирнов С.И. Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М.: Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1913.
- Смирнов С.И. Духовный отец в древней восточной церкви. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1906.
- Смирнов С.И. Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины (тексты и заметки). М.: Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1912.
- Суворов Н.С. Рец. на: С. Смирнов, «Духовный отец в древней восточной церкви» // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. 1907. Ч. VII. С. 170–180.
- Суворов Н.С. Рецензия на: K. Holl. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen* // Византийский вестник. 1899. Т. 6 (3/4). С. 475–524.
- Хондзинский П.В., прот. Богословские портреты: Очерки святоотеческого богословия Синодальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.

Archival materials

- Otdel rukopisei Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki [Department of manuscripts, Russian State Library]
 F. 280. K. 9. D. 2.

Literature

- Adair-Totef, C. (2015) *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. New York: Palgrave Macmillan.
- Arkady (Bishop of Bezhtin) (2007) «*My ne dolzhny boiat'sia nikakikh stradanii...*». *Tvoreniia: V 2 t. T. 1* [«We should not be afraid of any suffering...»]. Works: In 2 vols. Vol. 1]. Zhytomyr: Zhitomirskaia eparkhiia Ukrainkoï Pravoslavnoi Tserkvi Publ.
- Assel, H. (ed.) (2021) *Karl Holl: Leben — Werk — Briefe*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barringer, R. (1979) *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A.D.* University of Oxford: PhD thesis.
- Beglov, A. (2014) “Zemskie proekty pereustroistva pravoslavnogo prikhoda v 1860–1890-e gg.” [Zemstvo's Projects of Reforming Orthodox Parishes in 1860–1890-s], *Gosudarstvo, religii, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* 32(1): 172–200.
- Brockhaus, U. (1972) *Charisma und Amt: die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*. Wuppertal: Theologischer Verlag Brockhaus.
- Clauben, C. (1991) *The structure of the Pauline Churches: charisma and office*. Durham University: Master's thesis.
- Dobrohotov, A. L. (2008) *Izbrannoe* [Selected Works]. М.: Territoria budushhego.
- Dostoevsky, F.M. (1974) *Polnoe sobranie sochinenii v tridsati tomakh. T. 14. Brat'ia Karamazovy: Roman v 4 ch. s epilogom. Kn. 1-10* [Complete works in 30 vols. Vol. 14. The Brothers Karamazov: Novel in 4 parts with an epilogue. Books 1–10]. L.: «Nauka».
- Dubovka, D.G. (2020) *V monastyr' s mirom: v poiskakh svetskikh kornei sovremennoi dukhovnosti* [To the Monastery with Peace: In Search of the Secular Roots of Modern Spirituality]. St. Petersburg: EUSPb Publ.

- Fomenko, A. (ed.) (2009) *Professor Sergei Ivanovich Smirnov (4 iulia 1916 goda)* [Professor Sergey Ivanovich Smirnov (July 4, 1916)]. M.: MelanarJo.
- Freeze, G. L. (1977) *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Golubcov, S. A. (1999) *Moskovskaia Dukhovnaia Akademiia v nachale XX veka. Professura i sotrudniki. Osnovnye biograficheskie svedeniia (Kratkii spravochnik). Moskovskaia Dukhovnaia Akademiia dorevoliutsionnogo perioda T. II. Ch. 4.* [Moscow Theological Academy at the beginning of the 20th century. Professors and employees. Basic Biographical Information (Quick Reference). Moscow Theological Academy of the Pre-Revolutionary Period, vol. II. part 4]. M.: Martis.
- Haley, P. (1980) "Rudolph Sohm on Charisma", *The Journal of Religion* 60(2): 185–197.
- Harnack, A. (1884) *Die Lehre Der Zwölf Apostel: Nebst Untersuchungen Zur Ältesten Geschichte Der Kirchenverfassung Und Des Kirchenrechts*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Holl, K. (1898) *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Khondzinskiy, P. (2021) *Bogoslovskie portrety: Ocherki sviatootecheskogo bogosloviia Sinodal'noi epokhi* [Theological Portraits: Essays on Patristic Theology of the Synodal Era]. M.: STOU Publ.
- Korogodina, M. (2006) *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vekakh. Issledovanie i teksty* [Confession in Russia in the 14th–19th Centuries. Studies and Texts]. Saint Petersburg: Dmitriy Bulanin.
- Lytuko, E., Chernyi, A. (2020) "Die Geistlichkeit in der Auffassung des Moskauer Metropoliten Filaret: Akzentwechsel in der russischen Theologie des Priestertums von der zweiten Hälfte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts", *Ostkirchliche Studien* 69(2): 207–227.
- Ohme, H. (2015) "Karl Bet (1872–1959) i Karl Kholm' (1866–1926). Dva pionera sravnitel'nogo konfessional'nogo issledovaniia pravoslavnykh Tserkvei na Berlinskom bogoslovskom fakul'tete" [Karl Beth and Karl Holl: two Pioneers in the Field of Comparative Religious Studies and their Work at the Theological Faculty of Berlin in Regard to Orthodox Christianity], *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies* 62 (6): 23–34.
- Paert, I. (2010) *Spiritual Elders, Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.
- Schmitz, H. (1977) *Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Sohm, R. (1923) *Kirchenrecht, die Geschichtlichen Grundlagen*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Svencickij, V. (2008) *Monastyr' v miru: propovedi i poucheniia* [Monastery in the world: sermons and teachings] M.: Artos-Media.
- Troeltsch, E. (1931) *The Social Teaching of the Christian Churches: In 2 vols*. London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Vorobyev, V., Archpr. (2021) *Liturgicheskoe predanie Pravoslavnoi Tserkvi* [The Liturgical Tradition of the Orthodox Church]. M.: STOU Publ.
- Vorontsov, S. (2021) "Ne kak tsari, no kak sluzhiteli i glashatai istiny...": filosofskii diskurs o pastyre v rannee Novoe vremia" [Non velut Reges, sed ministros et praecones veritatis...: Pastor in the Early Modern philosophical Discourse], *Voprosy filosofii* 3: 68–78.

- Wasmuth, J. (2007) *Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, M. (2016) *Khoziaistvo i obshchestvo: Ocherki ponimaiushchei sotsiologii: v 4 t.* [Economy and Society: Essays on Interpretive Sociology: in 4 vols], vol. 1. Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.

ЕКАТЕРИНА ХОНИНЕВА

Традиция как игра? Ортодоксия, эстетика и ирония в католическом традиционализме

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-277-304>

Ekaterina Khonineva

Tradition as Play? Orthodoxy, Aesthetics and Irony in Catholic Traditionalism

Ekaterina Khonineva — European University at St Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences; Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (St Petersburg, Russia). ekhonineva@eu.spb.ru

This article examines the daily life of one Catholic traditionalist community in St. Petersburg, the followers of the Society of St. Pius X. As the Catholic Church has undergone a revision of traditional Catholic aesthetics since the Second Vatican Council (primarily in the liturgical context), traditionalists have sought to restore an orthodox vision of aesthetics. This goal is realized in the autonomous organization of the Tridentine Mass and the reflections on the decline of liturgical piety. The traditionalists' search for connections between orthodoxy and the realm of beauty also extends to the areas of everyday life, where they meticulously construct an aesthetically verified traditional image. This scrupulousness often gives grounds for observers to compare traditionalism with a play, which is reflected by the Society's followers in the ironic modality. Drawing on the work of anthropologists Simon Coleman, John Elsner, and Tanya Luhrmann, the author shows the epistemological entanglements between seriousness and irony, orthodoxy and creativity in the contemporary Catholic Traditionalist movement.

Keywords: Catholic Traditionalism, ritual, orthodoxy, aesthetics, irony, play.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-90058 «Политика благочестия в современном российском католицизме: эстетика и материальность в религиозных практиках и дискурсах».

Каноники и ироники

НАЗВАНИЕ этой статьи содержит явную аллюзию на известную работу антропологов религии Саймона Коулмана и Джона Элснера «Традиция как игра: паломничество в “английский Назарет”». Исследование авторов посвящено проблеме аутентичности и изобретения традиции в деревне Уолсингем (Норфолк), где расположена одна из значимых марианских святынь¹. В некогда покинутом, а ныне активно развиваемом паломническом центре разнообразие, если не сказать эклектичность, репертуара религиозных практик находит у паломников своеобразный отклик. Манеру участия в ритуалах и обращения с традиционными символами местных паломников авторы сравнивают с игрой. Игра здесь в первую очередь синонимична индивидуальной креативности, чему способствует само устройство паломнического центра, зачастую сравнимого с походным лагерем. Однако метафора игры подчеркивает не только творческую вовлеченность, но и отстранение. Чуть ранее, в другой статье об Уолсингеме², Коулман и Элснер называют такой подход к работе с культурным материалом *ироническим*. В этой модальности выступают «духовные бриколеры», склонные к более свободному отношению к ортодоксии и в меньшей степени ориентированные на строго кодифицированную литургическую практику. На другом же полюсе авторы обнаруживают подход, который они называют *каноническим*. К нему относятся практики приходских паломнических групп, санкционированных церковной властью и для которых насыщенная литургическая жизнь является основной целью мероприятия. К корректному следованию религиозным канонам здесь подходят со всей серьезностью.

Одновременно с этим заголовок статьи представляет парадокс рассуждения Бориса³, католика-традиционалиста и регулярного прихожанина часовни Кафедрального собора в Москве, где служится месса по традиционному римскому обряду. Летом 2018 года, во время нашей второй встречи, Борис обратил-

1. Coleman, S., Elsner, J. (2004) “Tradition as Play: Pilgrimage to ‘England’s Nazareth’”, *History and Anthropology* 15(3): 273–288.
2. Coleman, S., Elsner, J. (1998) “Performing Pilgrimage: Walsingham and the Ritual Construction of Irony”, in F. Hughes-Freeland (ed.) *Ritual, Performance, Media*, pp. 46–65. London: Routledge.
3. Здесь и далее имена моих собеседников заменены псевдонимами.

ся ко мне как к антропологу религии с вопросом о моей вере. Тогда я, несколько тушуясь, ответила, что, несмотря на живой интерес к литургической традиции, богословию и этнографическим частностям, собственно ритуальная дисциплина, во всяком случае пока, составляет для меня проблему. Подобные разговоры всегда приводили меня в замешательство, и я старалась избегать их, не желая разочаровать собеседников. Однако на сей раз никто не осудил мою позицию (если ее можно назвать таковой). Более того, мой собеседник в чем-то даже солидаризировался со мной: «Вот ты говоришь “у традиционалистов”... Да не традиционалист⁴ я. Мне просто нравится. У меня к традиционализму отношение такое же, как у тебя к религии в целом. А сказать, что я традиционалист за пределами того, что я хожу на Традиционную латинскую мессу, я не могу». Если учитывать общий контекст нашей беседы, становится ясно, что Борис имел в виду. По его мнению, для ряда российских католиков, относящих себя к традиционалистскому движению, «традиция» становится сводом правил своеобразной ролевой игры, которым они подчиняют всю свою жизнь целиком — то, как они говорят, как они одеваются, проводят досуг, какие политические взгляды разделяют. «И это гораздо уже, на самом деле, чем религиозная сторона жизни. Потому что религиозная сторона жизни — это не игра».

В обеих историях, послуживших источником вдохновения для последующего рассуждения, игра понимается по-разному. В первом случае ключевыми коннотациями «игры» становятся творческая импровизация и определенная степень свободы в создании нового. Во втором случае, напротив, под игрой имеется в виду скрупулезное следование правилам⁵. Паломникам Уолсингема Коулман и Элснер приписывают не всегда серьезные установки, обозначая их как *serious play*, в то время как католиков-традиционалистов Борис считает уж слишком серьезными.

Однако и там и там метафора игры предполагает двойную или многослойную реальность (условно *мнимую ситуацию*, если

4. В российской католической среде в разговорной речи довольно часто используется сокращенное наименование («трад» вместо «традиционалист»).
5. Эти два понимания игры — как свободы и как подчинения правилам — неразличимы в русском языке, хорошо соотносятся с английским разграничением *play* и *game* или же с предложенной Роже Кайуа категоризации игр как *paidia* или *ludus* (Caillois, R. (2001) *Man, Play, and Games*. Urbana, Chicago, IL: University of Illinois Press).

вспомнить определение игры Л.С. Выготского). В западной современной культуре с игрой как перформансом и как специфическим типом отношения к чему-либо всегда связывается некоторая двусмысленность. Неудивительно в этой связи, что исследователи склонны использовать понятия игры и иронии более-менее взаимозаменяемо. Ирония как аналитическая категория лишь сравнительно недавно стала предметом теоретической рефлексии в антропологии⁶ — в те же годы, когда и были опубликованы статьи об игровой форме паломничества в Уолсингеме. В определенном смысле ирония как инструмент редескрипции в сравнении с «игрой» более тонко описывает модальность некоторых современных религиозных практик.

На уровне обыденного знания под иронией обычно понимается троп, риторический прием, создающий противоречие между тем, что сказано, и тем, что имеется в виду. Такую риторическую или структурную иронию дополняет ирония драматическая или ситуационная — где несоответствие между внешним и внутренним смыслом происходящего наблюдается в самой ситуации, а не в сознательном действии или высказывании конкретного человека. Антропологи же находят продуктивным определение иронии, данное Кеннетом Берком. Ирония, — пишет Берк, — возникает там, где происходит взаимодействие разных перспектив (голосов, личностей или позиций), результатом которого становится новая форма («перспектива перспектив»), отличная от исходных «субперспектив», но использующая каждую из них. При этом ни одна из субперспектив не может быть признана истинной или же ложной — но все они привносят что-то в результат иронического акта⁷. Иными словами, ирония — это реализация диалогического принципа и форма гетероглоссии⁸.

Использование такой объяснительной модели призвано снять напряжение между серьезностью и шутливостью, реальностью и фиктивностью, которое характерно для повседневного восприя-

6. Fernandez, J., Huber, M. T. (eds) (2001) *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*. Chicago and London: University of Chicago Press; Lambek, M. Antze, P. (eds) (2003) *Illness and Irony: On the Ambiguity of Suffering in Culture*. New York and Oxford: Berghahn Books.

7. Burke, K. (1969) *A Grammar of Motives*, pp. 512–513. Berkeley, CA: University of California Press. Цит. по: Carrithers, M. (2012) “Seriousness, Irony, and the Mission of Hyperbole”, *Religion and Society* 3(1): 51–75.

8. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972; Lambek, M. (2003) “Irony and Illness: Recognition and Refusal”, *Social Analysis* 47(2): 6.

тия игры. Однако, как отмечает антрополог Майкл Карритерс, в современном западном обществе, безусловно, сохраняется убеждение, что иронии нет места там, где речь идет о «серьезных вещах». Карритерс приводит в пример свой академический доклад, некогда прочитанный в немецком городе Майнц и посвященный роли иронии в оценке ситуации в Западной Германии после Холокоста и в Восточной Германии после падения Берлинской стены. Выступление антрополога вызвало суровую критику со стороны коллег, посчитавших размышление об иронии в контексте Холокоста неприемлемым: «я как будто бы насмеялся над чем-то священным»⁹, пишет он.

Действительно, в контекстах, для которых актуально понятие сакрального, ирония может быть воспринята крайне негативно. Ирония предполагает отстранение в том числе и там, где оно считается непозволительным. Это может быть также риторическим выражением неполного подчинения авторитету, установленному социальному порядку и сформировавшимся социальным конвенциям. Поскольку ирония — это форма многоголосия, она предоставляет возможность для завуалированных критических комментариев в условиях, когда прямое высказывание по тем или иным причинам затруднительно¹⁰.

Ирония учитывает несколько иногда антагонистических перспектив. Отношение к религиозному или секулярному сакральному, в свою очередь, требует буквальности и не поощряет двусмысленности. Тем не менее антропологические исследования свидетельствуют, что в различных социальных контекстах, в том числе и в религиозных группах, ирония может быть не только средством критического отстранения, но и укрепления лояльности.

Один из примеров можно обнаружить в рассуждениях антрополога Тани Люрман. На протяжении нескольких лет Люрман проводила полевую работу среди чикагских евангеликов из неохаризматического движения *Vineyard*. Основным предметом заботы ее окружения было установление и поддержание личного, непосредственного и реального контакта с Богом. Евангелики, с которыми работала Люрман, верят, что Бог беспокоится в их жизни обо всем, даже о кажущихся безынтересными быто-

9. Carrithers, M. “Seriousness, Irony, and the Mission of Hyperbole”, p. 53.

10. Fernandez, J. (2001) “The Anthropology of Irony”, in J. Fernandez, M. T. Huber (eds) *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*, p. 4. Chicago and London: University of Chicago Press.

вых деталях. Они верят, что Бог может говорить с ними не только через Священное Писание или посредством неслучайных событий, но и сверхъестественным образом, напрямую. Иными словами, это культура, ориентированная на литерализм. Краеугольным камнем в обсуждаемой этнографии выступает случай, когда пастор призвал церковь сервировать каждое утро «кофе на двоих», то есть буквально ставить вторую чашку кофе для Бога и использовать ее как опору для воображения расслабленной и дружеской беседы с Ним. Длительное антропологическое наблюдение позволило исследовательнице не воспринять этот призыв абсолютно буквально, равно как и не счесть эти практики сугубо игровыми.

Практическая реализация литерализма, характерного для данной христианской группы, действительно порой происходит в игровом или ироническом ключе. Да, евангелики сознательно используют механизмы *воображения* и отдают себе отчет, что *делают вид*, что смеются, беседуя с Богом. Однако воображение Бога как друга для них ни в коем случае не делает Его «воображаемым другом». Напротив, эти условно игровые практики призваны утвердить верующих в объективной реальности присутствия Бога в их жизни. Для евангеликов такое эксплицитное признание нахождения сразу в двух модальностях — игровой и абсолютно реальной — является, очевидно, не инструментом критики, а инструментом еще большего укрепления онтологических обязательств и иронического оспаривания позиции секулярного скептицизма¹¹.

В лиминальных контекстах, таких как паломничество, или же культурах, в которых индивидуальный непосредственный религиозный опыт в принципе занимает центральное место (как например, в том же движении *Vineyard*, о котором пишет Люрман), закономерно ожидать некоторую свободу игрового воображения или выражения иронической позиции. При этом антропологические исследования не так много могут сказать о подобных практиках в религиозных сообществах, строго ориентированных на авторитет традиции. Предложенная Коулманом и Элснером схема в определенном роде предсказуема. И на уровне повседневного здравого смысла, и в некоторых вариантах академического

11. Luhrmann, T. M. (2012) "A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind", *Current Anthropology* 53 (4): 371–395. См. также Birchok, D. A. (2022) "Don't be so Serious': Ethical play, Islam, and the Transcendent", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 28: 397–413.

нарратива за церковными авторизованными формами религиозности закрепляются понятия традиционности, упорядоченности, а иногда даже ригидности. Если вспомнить довольно простое различие традиций настоящих, укорененных в веках, и традиций, изобретенных в недавнем прошлом, то, скорее всего, первой всегда будет также приписываться серьезность и полная приверженность авторитету, тогда как для изобретенных традиций будет ожидать существование в обоих фреймах — серьезности и иронического отстранения.

Более того, исследователи в целом проявляют больше интереса к духовным практикам, отмеченным печатью индивидуальной креативности, нежели тех, что маркируются как ортодоксальные. Андреас Бандак и Том Бойлстон справедливо отмечают, что в антропологии литургически ориентированные культуры чаще всего оказываются на периферии исследовательского внимания в сравнении с культурами, ориентированными на индивидуальным (чаще всего весьма творческий) процесс работы над собой и культивацию специфических речевых и интерпретативных навыков¹².

Серьезность и буквальность достигаются инструментами преимущественно риторического канона. Принимать всерьез — значит демонстрировать, что у того или иного социального действия есть прямая и однозначная связь с тем смыслом, который предполагает конкретное действие в силу ли индивидуальных намерений или требований социального порядка. Ирония же, как было отмечено, это признание в том или ином виде других, альтернативных, смыслов. В религиозной ортодоксии защищенность истины от сторонних трактовок и искажений достигается посредством строгой регуляции действий и организации высказываний, то есть посредством точного следования авторизованному порядку. Импровизация же в следовании этому порядку и элементы иронии ставят истину под угрозу. Понятие *корректности*, предлагаемое Бандаком и Бойлстоном для антропологического описания подобных культур, расширяет фокус — от языка и риторики до широкого поля литургической практики, эстетического опыта и повседневной морали.

В этой статье мне бы хотелось подступить к вопросу соотношения корректности, серьезности и иронии в религиозном

12. Bandak, A., Boylston, T. (2014) "The 'Orthodoxy' of Orthodoxy: On Moral Imperfection, Correctness, and Deferral in Religious Worlds", *Religion and Society* 5(1): 26.

традиционализме, одним из ярких примеров которого является консервативное движение в Римско-католической Церкви, обычно обозначаемое как католический традиционализм. Это движение представлено рядом религиозных организаций и обществ, консолидировавшихся на основании резкой критики реформ Второго Ватиканского Собора (1962–1965) и в особенности литургической реформы, которая последовала за ним. Традиционалистские организации видят своей целью сохранить верность традиционным католическим вероучению, практикам почитания и ритуальной дисциплине, подвергнутым масштабной ревизии в рамках Собора. Центром их практической деятельности является поддержание служения Тридентской мессы, которая после литургической реформы была повсеместно замещена новым чином (*Novus Ordo*), значительно отличающимся от традиционного. Одно из наиболее ранних и известных традиционалистских обществ — священническое Братство Св. Пия X — было основано французским архиепископом Марселем Лефевром в швейцарском городе Фрибур в ноябре 1970 года. Его миссией в первую очередь была традиционная формация консервативных католических священников и, соответственно, предотвращение того забвения, которое могло постигнуть традиционный латинский чин в связи с имплементацией реформы литургии. Уже в 1971 году была учреждена первая семинария Братства в Эконе (кантон Вале, Швейцария) со строго консервативной священнической подготовкой. Деятельность Братства и стойкое отвержение Новой мессы его последователями неоднократно привлекали внимание властей Ватикана. Архиепископ Марсель Лефевр, однако, продолжал рукополагать священников, которые служили мессы по старому чину, и формально оставался в лоне Католической церкви, несмотря на ожесточившееся давление. В 1988 году архиепископ Лефевр, опасаясь того, что в связи с его возможной скорой смертью хиротония традиционалистских священников станет недостижима, рукоположил четырех новых епископов без санкции Ватикана. Это привело к экскоммуникации архиепископа Марселя Лефевра и рукоположенных епископов. Отлучения были сняты только в 2009 году Папой Бенедиктом XVI.

На сегодняшний день действуют шесть международных семинарий Братства Св. Пия X, выпускники которых служат Тридентскую мессу в традиционалистских приходах более чем в 60 странах мира, в том числе и в России. Часовни Братства действу-

ют в Санкт-Петербурге и Москве, но окормляют их священники приората в Каунасе. Визиты для служения Тридентской мессы в российские города в некоторые периоды были регулярны, а в некоторые — весьма редки. Священники вынуждены служить на несколько приходов одновременно (не только в разных городах, но и странах — в Литве, Беларуси, России), поэтому российские католики далеко не всегда имеют возможность участия в воскресных мессах. Важным событием для традиционалистского движения стало рукоположение в семинарии в Цайцкофене первого русского священника Братства отца Виктора, который теперь служит в России.

В 2017–2021 годах я проводила интервью среди традиционалистов Москвы и Санкт-Петербурга, а также принимала участие в жизни общины, окормляемой священниками Братства Св. Пия X в Петербурге. Состав общины непостоянен, часовню довольно часто посещали сторонники и симпатизанты католического традиционализма из других городов и стран. Ее ядро — около 20 человек, большинство из них мужчины. В основном их обращение к традиционалистским позициям происходило не благодаря социализации в рядовых российских католических приходах, а скорее вопреки — зачастую через глубокое изучение католического богословия и философии. В связи с этим невозможно не отметить высокий интеллектуальный уровень и богословскую грамотность моих собеседников.

Некоторое время Тридентская месса в Петербурге служилась в арендованных конференц-залах, пока членам общины не удалось договориться об аренде помещения в часовне Анненкирхе на Фурштатской улице. В 2019 году их попросили освободить его. На момент написания статьи петербургская община располагается в съемной квартире в центре города. Стоит подчеркнуть, что инициатива в поисках возможностей для организации регулярного служения Тридентской мессы преимущественно имела низовой характер и исходила от мирян, не имеющих отношения к церковной иерархии.

За эти годы отношения с моими собеседниками, как это часто бывает в антропологической практике, переросли в дружбу. Я выражаю глубокую признательность за то время и знания, которыми они со мной щедро делились, и участливую благосклонность к моему исследовательскому интересу.

Среди разнообразия контекстов, требующих осмысления в этнографии традиционалистского движения, фокус этой ста-

тъи направлен на сферу эстетики. Такая постановка проблемы во многом продиктована той важной ролью, которая отводится этой сфере в вопросах ортодоксии в католическом традиционализме в целом и в петербургской общине в частности. С литургической реформой, ставшей одним из наиболее осуждаемых следствий Второго Ватиканского Собора, традиционалисты связывают целый комплекс проблем, в том числе и утрату традиционной католической эстетики. Организация Тридентской Мессы и рефлексия об упадке литургического благочестия позволяет им утвердить ее ортодоксальное понимание. При этом поиск традиционалистами связей между ортодоксией и сферой прекрасного распространяется и на область повседневной жизни, к эстетической корректности которой они чутки и внимательны. В рамках дальнейшего рассуждения я постараюсь подробно рассмотреть те логические связи, которые выстраиваются представителями традиционалистского движения между эстетикой ритуальной и повседневной, а также какими средствами в этих сферах конструируется корректность, серьезность, и ирония.

Эстетика литургии и ирония «модернизма»

Эстетика в данном случае понимается в антропологическом смысле — как сфера материального, телесного и чувственного опыта столкновения с божественным¹³, но также и в узком, сводящем эстетику к сфере собственно прекрасного. Правильная организация эстетической формы (литургических предметов, облачений, изображений, жестов, ароматов, тишины и звуков) служит не только способом символизации сакральных значений, но и становится основой для телесного и чувственного опыта, осмысляемого как переживание встречи с трансцендентной красотой. Здесь представления о корректности и поддержании авторизованного эстетического порядка играют важнейшую роль, не поощряя импровизации и творчества как в самой практике — то есть игры с формой, так и интерпретации — то есть иронии над ней.

В различных религиозных культурах эстетика прямым образом связана с политической сферой. Эстетика может не толь-

13. См., например: Meyer, B., Verrips, J. (2008) "Aesthetics", in D. Morgan (ed) *Key Words in Religion, Media and Culture*, pp. 36–46. New York and London: Routledge.

ко служить укреплению религиозного авторитета¹⁴, но и становиться средством покушения на его незыблемость, инструментом оскорбления или «оскорбления религиозных чувств»¹⁵. Характерной исторической иллюстрацией первого тезиса можно назвать служение идеям и целям католической Контрреформации эстетического стиля барокко. Как обычно утверждается, барокко стало безупречным воплощением торжества католического мировоззрения, величия и триумфа ортодоксии над протестантскими «иконоборческими» заблуждениями.

Критики так называемого *модернизма*¹⁶ пособорного периода находят основания для осторожных сравнений и прямого сопоставления реформационного иконоклазма и контрреформационной реакции на него с современным положением дел. Один из известных теологов, стоящих на позициях католического традиционализма, Петер Квасньевский, называет католиков, не поддерживающих разрушение католичества под предлогом модернизации, «иконофилами нашего времени». В отличие от «новых иконоборцев» они почитают образы Христа и святых и отводят центральное место важнейшему из образов, то есть самой литургии¹⁷. Однако общую ситуацию в Римско-католической церкви Квасньевский описывает в пессимистическом ключе:

...предвзятость в пользу внешней активности и предубеждение против созерцания вкупе с иконоклазмом и плохим вкусом помещают нас в литургическую пустыню, которая стала обыденностью для подавляющего числа католиков в мире¹⁸.

14. De Witte, M., de Koning, M., Sunier, T. (2015) "Aesthetics of Religious Authority: Introduction", *Culture and Religion* 16(2): 117–124; Engelhardt, J. (2015) *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. New York, NY: Oxford University Press.
15. Verrips, J. (2008) "Offending Art and the Sense of Touch", *Material Religion* 4(2): 204–225.
16. Современные традиционалисты чаще всего называют модернизмом в совокупности все, что связано со Вторым Ватиканским Собором в Католической Церкви. Модернизм в значении ереси конца XIX — начала XX века используется в повседневной речи традиционалистских католиков значительно реже.
17. Eger, G. (2021) "Dr. Kwasniewski on Traditionis Custodes: Worst Papal Document in History", *The Remnant*. July 21 [https://remnantnewspaper.com/web/index.php/articles/item/5486-dr-kwasniewski-on-traditionis-custodes-worst-papal-document-in-history, accessed on 03.05.2022].
18. Kwasniewski, P. (2014) *Resurgent in the Midst of Crisis: Sacred Liturgy, the Traditional Latin Mass, and Renewal in the Church*. Kettering, OH: Angelico Press.

Реформаторы, сообразно распространенным традиционалистским убеждениям, стремились «очистить» Церковь от традиционных символов. Язык описания традиционалистами этой атаки на католичество частично воспроизводит классические образы иконоборцев — разрушителей сакральных изображений.

...После этого начался натуральный погром. Буквально за несколько лет сочинили новую литургию, чуть ли не запретив ту, которая практически не изменялась чуть ли не с девятого века. В старинных церквях начали рушить алтари, заменяя их столиками, чтобы служить лицом к народу. Начали проводить совместные моления не только с православными или протестантами, а даже с буддистами и африканскими колдунами¹⁹.

Так оценивает последствия литургической реформы один из членов петербургской традиционалистской общины Николай в своем интервью для небольшого католического медиаресурса. Как и многие другие традиционалисты, став католиком, Николай сначала посещал мессы *Novus Ordo*. Но все глубже погружаясь в проблематику несоответствий между тем, что можно было наблюдать в новейшей истории Церкви, и традиционной доктриной, он познакомился с представителями общины Братства Пия X, к которой вскоре примкнул.

Если иконоборческая тенденция времен литургической реформы описывается здесь как прямая незавуалированная агрессия, то с момента повсеместного установления нового чина деконструкцию католической веры традиционалисты могут видеть в двусмысленной, скрытой под маской обновления Церкви, эстетической модальности. Тот же Николай с сарказмом пишет об изменениях, которые претерпел традиционный католический ритуал, в одной из своих публикаций:

Нелогично? Абсурдно? Может, и не абсурдно, если предположить — только предположить! — что кое-кто из тех, кто так отстаивает эти нелогичные и абсурдные литургические практики, ниспровергающие Христа, в Его присутствие, быть может, и не верят вовсе...²⁰

19. Католик-традиционалист: изгой католичества // Изнанка. 26.11.2018 [https://vk.com/@izznanka-katolik-tradiconalist, доступ от 03.05.2022].

20. О литургическом почитании Евхаристии, или почему я традиционалист // Католическая традиция. 05.07.2019 [https://vk.com/@traditio_catholica-o-liturgicheskom-pochitanii-evharistii-ili-pochemu-ya-tradic, доступ от 03.05.2022].

В своей апологии литургической традиции консервативные католики часто цитируют латинское выражение *lex orandi est lex credendi* («закон молитвы есть закон веры»). Его трактовка отсылает к тому, что ритуальная дисциплина определяет характер и содержание веры христианина. Обсуждаемая ранее корректность в данном случае напрямую связана с серьезностью, понимаемой как однозначность и нивелирование сомнений в утверждаемой истине. Новый чин мессы был задуман более «открытым» к изменениям в сравнении с традиционным латинским обрядом, что привело как к небольшим, так и значительным нарушениям традиционного обрядового «порядка» на местах. В англоязычной традиционалистской среде эти нарушения обозначаются как *liturgical abuses*, то есть литургические злоупотребления. Католиков по всему миру призывают сообщать о таких злоупотреблениях в их приходах в письмах епископам или хотя бы делиться информацией в социальных сетях и других онлайн-ресурсах. Традиционалистская часть интернета изобилует фотографиями и рассказами о литургических злоупотреблениях, самым тяжелым из которых, безусловно, считается демонстрация недостаточно почтительного отношения к Евхаристии. Во многих церквях Дарохранительница на алтаре более не занимает центральное место, а находится в углу или даже в отдельном помещении. Получили распространение случаи, когда священники служат мессы к Дарохранительнице спиной. Не все священники склонны держать Гостию подобающим образом (то есть двумя перстами). Миряне принимают Причастие не на коленях, но стоя, а в некоторых приходах даже не в уста, но в руки. В традиционалистской перспективе пренебрежение материальным обрамлением литургических действий снижает семиотический статус ритуала, в рамках которого будто не происходит «ничего особенного», а значит, католики постепенно перестают верить в действительное присутствие Христа и теряют ядро своей веры.

Литургические злоупотребления в этой логике связываются с противоречием между самим действием (совершением мессы или участием в ней) и его содержанием (верой в действительное присутствие Тела и Крови Христа в Евхаристии). Поскольку именно традиционный обряд определяется как идеальное выражение католической веры, «модернизм» в традиционалистской интерпретации оказывается своеобразной формой иронии — под видом благих намерений и «серьезной» модальности служения прятается сомнение, а то и отсутствие веры или даже насмешка.

В повседневном понимании ирония, так или иначе, семантически сопряжена с сатирическим намерением, и поддержанию подобных коннотаций в глазах католиков-традиционалистов способствует специфическая «позитивная» эстетическая модальность новой мессы, где вместо григорианского пения все чаще доносятся звуки гитары²¹. Традиционалисты приписывают это процессу демократизации, который выражался в отказе от элементов католической эстетики, ассоциировавшихся или с чрезмерной роскошью, или с недоступным каждому высоким искусством, или же со слишком мрачным, а потому отталкивающим²², визуальным стилем (то есть пресловутым образом «барочного католицизма»²³). Их сменил более эгалитарный и простой стиль убранства храмов и внешнего вида священников, более близкие к популярному звучанию литургические песнопения.

Наиболее радикальные для традиционалистов примеры новообрядной стилистики можно обнаружить в Западной Европе и Латинской Америке, и реже — в странах Восточной Европы, России и США, известных как оплоты консервативного богослужения. Притчей во языцех среди сторонников традиционного обряда являются так называемые клоунские мессы. Действительно, в некоторых местностях священники, чаще всего ориентируясь на детей и молодежь и желая сделать ритуал более привлекательным для них, привносят некоторые элементы популярной эстетики в оформление обряда. Помимо пресловутой игры на гитаре, это могут быть и «литургические танцы», украшение пространства храма воздушными шариками и россыпь конфетти, нанесение грима (в том числе и клоунского), использование масок, разноцветных костюмов — все то, что призвано создать атмосферу праздника и радостного и веселого собрания верных²⁴.

21. Это в целом резонирует с распространенным в интеллектуальных кругах XX века убеждением об упадке западной эстетической культуры, постепенной утрате подлинности и сознательного иронического вызова современного искусства традиционному канону.

22. Значимый пример, приводимый традиционалистами, касается того факта, что в современной Католической церкви символика черного цвета была изъята из литургического обихода, поскольку его сочли слишком мрачным и отталкивающим для мирян.

23. Meyer, B. (2017) "Catholicism and the Study of Religion", in K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 305–315. Oakland, CA: University of California Press.

24. При этом в постсоветском пространстве храмы, где служат клоунские мессы, найти едва ли возможно. Под гитару же служат относительно регулярно, но только

Традиционалисты же, в свою очередь, считают, что эстетика (характер облачений и его цветовая гамма, григорианский хорал и отведение достойного места молчанию, убранство храма и т. д.) имманентна правильной, ортодоксальной вере. Высказывание координатора миссии Братства Св. Пия X Леонида тонко иллюстрирует эту идеологическую позицию: «Мы хотим дать Богу лучшее как нашему Отцу. Мы хотим дать не грязные тряпки вместо облачений и танцы-шманцы, а благочестивые жесты уважения».

Для традиционалистов красота является предикатом религиозного авторитета, синонимом ортодоксального, традиционного и правильного. При этом между традицией и человеком обязательно должна быть дистанция (в том числе и временная). Эстетические формы, которым приписывается высокая визуальная ценность, интерпретируются как знаки трансцендентного, а значит далекого от обыденности человеческой жизни. Те же фрагменты материального мира, которым в высокой ценности отказано, осмысляются как принадлежащие миру посястороннему, банальному и повседневному.

Показательны в этой связи рассуждения одного из первых участников петербургской традиционалистской общины Владислава, который как-то поделился со мной своим пониманием функции прекрасного:

Эстетика есть не только обращение к телесному, она есть обращение к духовному [...] Нам нравится красивое не только потому, что оно материально красивое, но потому что оно приводит нас к обращению к высшим сферам... Оно направляет наш взгляд ввысь.

В другой раз во время празднования Пасхи я стала участницей застолья, организованного традиционалистской общиной. Наступила очередь Владислава произносить тост:

Я бы хотел выпить за Традицию, которая дает красоту, а красота — это очень важно. Это не просто какая-то форма, я хочу выпить

в формате так называемых молодежных месс и, к примеру, в движении Неокатолического Пути. Консервативность священников-миссионеров из Западной Беларуси, Польши и Литвы, а также нового поколения российских священников-выпускников петербургской католической семинарии отражается в стиле богослужения в католических структурах России. Традиционалисты признают, что российским католикам повезло больше многих.

за то, чтобы форма была наполнена содержанием. Потому что гармония — это когда красота и содержание неразрывны. За возрождение Традиции!

Рефрен о неразрывности доктрины и эстетики, веры и красоты органично вписывается в общую антипротестантскую риторику католического традиционализма. Консервативные католики опровергают такую идеологическую позицию, согласно которой связь между означающим и означаемым относительна или произвольна. Для них намерение подобрать более подходящий, более простой или более прозрачный семиотический код абсурдно само по себе, поскольку и код, и его красота являются неотъемлемой частью утверждаемой истины.

Для католиков-традиционалистов действительно ортодоксальная, традиционная эстетика или красота не просто важна — она становится одновременно символом и инструментом сопротивления «модернистским» тенденциям. В некотором смысле современный католический традиционализм действительно воспроизводит контрреформационную логику противодействия, апеллирующую к чувственному опыту столкновения с «неземной красотой Тридентской мессы», как ее часто описывают. Какова эстетическая составляющая этого противодействия? Здесь скрупулезность в литургических деталях или корректность сочетается с культивированием определенной формы доступа к трансцендентному и особым визуальным стилем, призванными вызывать правильные религиозные чувства и эмоции. Серьезность приобретает не столько риторическую, сколько эмоциональную и когнитивную окраску, ассоциируемую с благоговением, глубокомыслием, молитвенным сосредоточением и строгостью. Мои собственные ощущения от первых визитов в традиционалистскую часовню и непосредственно от Тридентской мессы были связаны прежде всего с созерцательной вовлеченностью: в мессах по традиционному латинскому обряду выделяется значительно большее время и пространство тишине и неподвижности для молитвенного сосредоточения, нежели в мессах *Novus Ordo*, структура которых требует «активного участия», вербального и телесного. Но также это была и радость узнавания — действительно, эстетическое измерение литургии было гораздо более созвучно визуальному образу католичества, отраженному в известных произведениях, в том числе и религиозного искусства.

Однако у традиционалистов, стоящих на позициях Братства, нет возможности служить в храме с традиционным (и действительно поразительной красоты) убранством, стилистически связанным с дособорной мессой. Создавать внешний облик помещений, в которых им доводилось служить (как в часовне, так и в съемной квартире), прихожанам во многом приходилось самостоятельно. Помимо непосредственно традиционных облачений (эстетически более сложных и разнообразных, чем облачения, используемые в служении *Novus Ordo*), привозимых священниками Братства Пия X, и литургических предметов, составляющих поле традиционной католической эстетики, члены общины стремятся обогатить облик тех помещений, в которых у них выдается случай служить, визуальными образами, наиболее значимыми для католической традиции. Особенно важными для визуальной культуры католического традиционализма являются образы телесных страданий Христа (в особенности образ Святейшего Сердца Иисуса) и Непорочной Девы Марии²⁵. Как пишут Биргит Майер и Дэвид Морган, эти образы занимали особое место в контрреформационных практиках почитания и в эстетическом стиле барокко того времени²⁶. Характер и стилистика таких изображений были призваны воздействовать на верующих за счет аффекта и культивации сопереживания страданиям, ощущения близости и реального присутствия божественного²⁷. Кроме того, в традиционалистском обиходе благочестия значимое место занимает Молитва Розария и его визуальный образ, семиотически связанные, по замечанию антрополога Эллен Бадон, с основанием традиционного католического нарратива — смертью и победой над смертью²⁸.

25. Замечу, что среди консервативных критиков Второго Ватиканского Собора распространено убеждение, что среди негативных последствий Собора особое место занимает упадок почитания Девы Марии, связываемый с общим курсом на экumenизм и устранение «слишком католических» элементов католической веры.

26. Meyer, B. (2019) “Recycling the Christian past: The Heritagization of Christianity and National Identity in the Netherlands”, in R. Buikema, A. Buuse, A. C.G. M. Robben (eds) *Cultures, Citizenship and Human Rights*, p. 72. London and New York: Routledge; Morgan, D. (2008) *The Sacred Heart of Jesus: The Visual Evolution of a Devotion*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

27. Morgan, D. (1999) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*, p. 66. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

28. Badone, E. (2017) “The Rosary as a Meditation on Death at a Marian Apparition Shrine”, in K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 201–210. Oakland, CA: University of California Press.

В почитании этих образов в современном традиционализме можно также увидеть и противопоставление «игровому» эстетическому стилю пособорной религиозной жизни. Чтобы наглядно проиллюстрировать мироощущение традиционалистов, мои собеседники приводят пример художественного фильма «Страсти Христовы» режиссера Мэла Гибсона (тоже католика-традиционалиста). Визуальный код данной кинокартины, полный натуралистических сцен страдания, действительно крайне контрастирует с главным символом «модернизма», определяемым консервативными католиками, — клоунской мессой.

Указанные эстетические средства призваны вызывать чувства, ровно обратные тем, которые традиционалисты приписывают эстетической форме *Novus Ordo* — это не веселье, не развлечение, не «радостные протестантоподобные посиделки», как выразился один из моих собеседников, это не игра. Это серьезное и глубокое переживание сакрального смысла богослужения — возобновления Жертвы.

Эстетика повседневности и ирония традиционализма

Иногда сторонников католического традиционализма называют *обрядоверами*. В повседневном речевом обиходе это пейоративное обозначение используется для иллюстрации такого подхода к духовной жизни, который отсылает либо к излишней концентрации на буквальном следовании ритуальным предписаниям в отсутствие достаточного их внутреннего переживания и осмысления, либо к своеобразному типу «магического» мышления, лежащего в основе следования ритуальному порядку. В данном же случае это обозначение основывается на представлении о том, что в погоне за правильной эстетикой ритуала, то есть за «просто формой», традиционалисты упускают истинную суть религиозной жизни — живую связь с Богом. Вместе с тем термин «обрядоверы» порой используется и в самих традиционалистских кругах с целью критики такого типа приверженности Тридентской мессе, которая основана не на доктринальных убеждениях, а лишь на эстетическом суждении. Иными словами, их «традиционность» ограничивается симпатией обряду и восхищением его красотой, за пределами которой они живут как рядовые «модернисты». Последовательные традиционалисты же уверены, что «традицией» должна быть освящена вся жизнь христианина — от его поли-

тических и экономических взглядов до его повседневного стиля в одежде²⁹.

Специалист по антропологии католического харизматического движения Томас Чордаш, описывая схожие тенденции, называет их *ритуализацией жизни*. Привычные для исследователей аналитические процедуры обычно изолируют религиозный репертуар ритуальных практик (молитвы, свидетельства, исцеления, пророчества, говорения на языках и т.п.) от повседневности, в то время как более широкие перспективы открывают наблюдения о влиянии ритуальных стилей, характерных для тех или иных религиозных сообществ, на рядовую жизнь людей, в них социализированных. Ритуализация жизни связана с освоением нового габитуса, идеологически соотнесенного с ритуальной жизнью *sensu stricto* и предполагающего определенные телесные и коммуникативные привычки, нормы повседневной дисциплины, организации домашнего и рабочего пространства, формы проведения досуга³⁰. Опираясь на эти наблюдения, уже упомянутый Саймон Коулман вместе с Питером Коллинзом обращают внимание на эстетическую согласованность между сферами коллективного ритуального действия и индивидуальных повседневных практик³¹. Так, визуальная и аудиальная простота, аскетичность и материальная невыразительность, свойственные квакерским богослужениям, обнаруживаются и в других контекстах — на деловых собраниях для решения церковных вопросов, бдениях за мир или домашних обедах. Подобные процессы авторы отмечают и в группе последователей Евангелия процветания, где «позитивная», вербально и материально эксцессивная стилисти-

29. Судя по всему, однако, стремление к такой упорядоченности не является результатом сугубо религиозной рефлексии, а скорее являет собой производную от общей критики современного мира, характерную для консервативного интеллектуального поля — против смешения того, что не должно смешиваться, против размывания границ между группами, против признания «социальными конструктами» того, что является естественным. Как однажды язвительно прокомментировал внешний вид моих ровесниц Виктор: «Теперь у нас молодые девушки ходят в мартинсах [имеются в виду созданные как удобная альтернатива военной обуви ботинки *Dr. Martens*, оказавшиеся особо востребованными среди представителей субкультур]. Смыслы поплыли!».

30. Csordas, T. J. (1997) *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*, pp. 68–74. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

31. Coleman, S., Collins, P. (2000) “The ‘Plain’ and the ‘Positive’: Ritual, Experience and Aesthetics in Quakerism and Charismatic Christianity”, *Journal of Contemporary Religion* 15(3): 317–329.

ка богослужений харизматов резонирует с их бытовым укладом жизни, ориентированным на постоянное усовершенствование во всех сферах, будь то расширение социального круга и жилого пространства или покупка более дорогой и презентабельной одежды и постоянные занятия спортом для улучшения физической формы. В конце концов аналогичное этнографическое описание дает Этвуд Д. Гейнс: применительно к внешнему виду католиков в сравнении с протестантами в Страсбурге 1980-х годов Гейнс обращает внимание на согласованность, если не соразмерность декоративного разнообразия гардероба страсбургских католиков с визуальной сложностью убранства местных католических соборов³². Согласованность эстетических стилей — ритуального и повседневного — является, судя по всему, предметом не столько сознательной работы, сколько частью габитуса, усвояемого в ходе социализации в конкретной традиции. Это расширяет представления о религиозных онтологических обязательствах от области доктринальных убеждений и ритуальной дисциплины к области повседневного опыта тела, чувств, речевой культуры и эстетического выбора.

Для католиков-традиционалистов же эстетическая последовательность является вопросом, требующим рефлексии. Эта рефлексия, судя по всему, во многом продиктована и убеждением об общем упадке культуры в современном мире, и некоторой идеализацией и эстетизацией недавнего, дособорного, прошлого в традиционно католических странах. Ситуации, когда человек усваивает определенные эстетические нормы повседневного поведения естественным образом из религиозной среды³³, вызывают ностальгические чувства, поскольку, за редкими исключениями после Второго Ватиканского Собора традиционное католическое благочестие было утеряно, а новые поколения католиков социализировались уже в модернизированных приходах. Это тем более характерно для российского контекста, где католики всегда

32. Gaines, A. D. (1985) "Faith, Fashion and Family: Religion, Aesthetics, Identity and Social Organization in Strasbourg", *Anthropological Quarterly* 58(2): 54.

33. Шивон Меджи, исследуя представления о «католической эстетике» в Кракове, также отмечает убеждение ее собеседников в том, что способность правильно распознавать те или иные повседневные материальные объекты (одежду, ткани, бытовые предметы), не относящиеся собственно к области литургического обихода, как католические является результатом воспитания в религиозной среде — в первую очередь в семье: Magee, S. (2017) "Catholic in Kraków? Fur, the Ethic of Attribution, and When Non-Religious Things Conform to Religious Aesthetics", *World Art* 7(2): 307–327.

составляли религиозное меньшинство, а свою новейшую историю отсчитывают только с 1980–1990-х годов, во времена уже практически полного забвения дособорной культуры.

Критикуя «модернистов» за неподобающий внешний вид, Владислав высказывает схожее с аналитическими построениями Колмана и Коллинза моральное суждение:

К сожалению, я должен сказать, что и у традиционалистов есть такие недостатки. И это, кстати, к вопросу о форме и содержании. Потому что часто традиционалисты думают: «Ну, мы ж следуем традиционному чину, традиционной доктрине» — и все хорошо. Но когда они выходят из храма, они одеваются как светские люди. И я видел разные фотографии традиционалистов, к которым у меня есть куча претензий, мягко скажем. И не только у меня. Потому что есть некоторые элементы одежды, простите, она не соответствует для традиционалистского пребывания в храме... В этом смысле, мне кажется, что это опять очень похоже на сергианство. Потому что сергианство — это двойная жизнь людей. К чему она привела? По сути, сергианство привело к тому, что люди идут, молятся в православной церкви, а потом уходят и служат коммунистическому режиму — верный коммунист, комсомолец и все прочее. То есть они ведут свою жизнь вне храма крайне другую. И к сожалению, многие модернисты этим страдают, естественно. Вот они и одеваются как попало. И говорят что попало, и голосуют за кого угодно. А так сказать, традиционалисты тоже бывают не всегда *consistent*, понимаете? Они *должны* быть последовательны. Но не все таковы, и это очень большая проблема в нашем обществе. Поэтому кстати традиционная эстетика, она важна не только в литургии. Она важна еще в тебе самом. И в жизни вокруг тебя.

Использование Владиславом оценочного термина «сергианство» наполняет эстетику уже этическими коннотациями. Облик и повседневные выборы самого человека говорят не меньше о его вере и моральном состоянии в целом, чем то, как он «молится», если вспомнить обсуждаемое выше латинское выражение. В храме большинство традиционалистских католиков стремятся выглядеть торжественно — носят пиджаки и жилеты, женщины покрывают голову мантилей. Тому же критерию ортодоксальности и корректности они стремятся подчинить и свою повседневную жизнь. Традиционалисты, если могут себе позволить, отпускают бороду и постепенно начинают выглядеть схожим между собой

образом: они курят трубку, а не сигареты, носят кепи, классические шерстяные пальто и рубашки с воротником-стойкой, определяя эту одежду как более соответствующую представлениям о «католической эстетике».

Однако зазор между приверженностью традиционному обряду и доктрине и собственно жизнью в соответствии с каноном традиционной эстетики, который красноречиво описывает Владислав, порой обыгрывается в форме самоиронии. Это характерно не только для представителей петербургской общины. Один из моих собеседников, московский традиционалист Егор, человек поразительной начитанности и интеллектуальной глубины, однажды заметил, что он буквально учил себя любить и выбирать более традиционные вещи. Как человек, познакомившийся с традиционным католичеством только во взрослом возрасте, он долгое время, по его высказыванию, слушал «девиантную» музыку (*Placebo, Led Zeppelin*, инди-рок). На мой вопрос о том, что он слушает теперь, став католиком, Егор ответил: «Смешно будет. Все больше барочную музыку».

А затем с некоторой долей иронии прокомментировал свое признание:

У меня в свое время было такое правило — я стараюсь, чтобы мне нравилось то, что любили те, с кем я во всем прочем согласен. То есть насколько я мог составить себе представление, что понравилось бы Аристотелю. Потому что пока никто не вывел ту самую желанную объективную эстетику, до которой я, надеюсь, когда-нибудь доберусь.

Представители петербургской традиционалистской общины также порой с иронией подходят к тому скрупулезному эстетическому выбору в повседневной, не-литургической, жизни, где те или иные вещи или образы подвергаются оценке с точки зрения критерия традиционности или «традициональности» (одна из прихожанок использовала это слово вместо «традиционный», и оно закрепилось в общинном узусе с дополнительной иронической коннотацией). Стоит заметить, что несмотря на характерный для католического традиционализма в целом критический, а иногда даже эсхатологический настрой в отношении религиозного «модернизма» и строгую серьезность в литургической жизни, повседневность петербургских традиционалистов проникнута искренним весельем, смехом и шумом. Как сказал мне Леонид в мой

первый визит в традиционалистскую общину в рамках уже довольно длительного застолья: «Вот такое традиционное католичество в Петербурге — шарабанное, безумное, честное, искреннее, душевное». Действительно, жизнерадостная, можно сказать, праздничная атмосфера досуга этой общины, хотя и, безусловно, соотносимая ими с критериями эстетической корректности и ортодоксальности, контрастирует с серьезностью культивируемой литургической эстетики.

Поиск наиболее ортодоксальной эстетики приводит моих собеседников в различные тематические области. Предметом обсуждения становятся насущные вопросы: в какие «традиционные» страны лучше путешествовать (на Мальту, где запрещены разводы, в Чили, где запрещены аборты, или в Испанию, откуда было родом самое большое количество католических святых?), какие блюда готовить, какие алкогольные напитки пить, какой табак курить, какую музыку слушать, каким искусством восхищаться?

Приведу несколько примеров подобного рода обсуждений, которые в основном происходят на застольях в барах и кафе, обычно организованных после Тридентской мессы или Молитв Розария. Так, на одну из встреч кто-то из приглашенных принес бутылку розового вина, что стало предметом небольшой дискуссии:

Владислав: Розовое вино — это модернизм. Розового вина не было многие века, его придумали совсем недавно. Оно неплохое, но...

Виктор: Все рано или поздно придумано.

Владислав: Конечно, придумано, но все равно нужно держаться традиционного... Например, вина из разных сортов винограда тоже очень странная вещь, на самом деле они хуже. Почему во время мессы никогда не используется вино из разных видов?

Виктор [с иронией]: Шампанское — это модернизм!

Владислав: Нет, шампанское — это традиционный напиток. Просто исключительно для мессы не используют вино из разных видов винограда. Оно должно быть из одного сорта винограда, потому что раньше не было такого вина.

Иван: Смешанное вино — это еще и не по кашруту.

В самом деле, не существует указаний, имплицитных или эксплицитных, которые бы регламентировали выбор алкогольных напитков традиционалиста. Традиционный католик не может поддерживать политика, выступающего за право на аборт, но пить или не пить купажные вина формально остается предметом его

или ее личных предпочтений. Но недостаток в регламентации данной области не делает вопрос праздным для последовательного традиционалиста. Самостоятельное определение правил традиционного потребления встраивается в общую работу по классификации вещей как католических и соотносению их с идеалом эстетической корректности, хотя и все окружение в данном случае иронизирует над этой классификационной работой.

В ту же самую встречу речь зашла о любимых архитектурных стилях. Для собравшихся таковым оказалось барокко как стиль предельно католический и антипротестантский. Леонид процитировал архиепископа Марселя Лефевра, согласно которому барокко — это победа Воскресения над смертью. Владислав же вспомнил Освальда Шпенглера (оговорившись, что далеко не со всеми его утверждениями согласен) и его убеждение, согласно которому барокко и готика, в отличие от ренессанса и романского стиля, — это аутентичные стили, а не копии античности, поэтому для традиционалиста совершенно закономерно быть приверженцем именно готики и барокко.

Когда в традиционалистской общине Петербурга празднуется Рождество, каждую деталь стремятся оформить в соответствии с канонами ортодоксальной эстетики. Заблаговременно начинается приготовление традиционного английского пудинга, а к самому рождественскому столу будет подан суп из бычьих хвостов и жаркое с зеленым горошком или же традиционные для Восточной Европы двенадцать рождественских блюд. Несколько лет назад в общине остро встал вопрос о возможных формах проведения досуга, чтобы общинная жизнь не ограничивалась лишь литургией и застольями. Досуг должен был соответствовать представлениям о традиционном и прекрасном — в итоге остановились на игре в петанк как на достаточно традиционной игре. В какой-то момент один из представителей петербургской общины Виктор стал с иронией называть общину Орденом, а прихожан — рыцарями и герцогинями. Любое отступление от ортодоксально эстетического поведения (казусы, связанные с выбором одежды, речевым поведением, организацией мероприятий и др.) иронически обозначались Виктором как симптомы «падения Ордена».

Здесь внимательный читатель может вспомнить замечание Бориса, с которого началось повествование в данной статье. Безусловно, Борис имел в виду скорее собирательный и упрощенный образ российского католика-традиционалиста, а метафора игры была использована им в одном из узких ее смыслов. И несмотря

на то, что в задачи антропологического исследования не входит какое бы то ни было опровержение высказываний его участников, я возьму на себя смелость утверждать, что для представителей обсуждаемой группы жизнь их общины — это что угодно, но только не игра.

Заключительные замечания

Когда я только начинала работать над возможными антропологическими интерпретациям этой небольшой этнографической истории, знакомство с публикациями Коулмана и Элснера об Уолсингеме подтолкнуло меня к идее показать на конкретном примере, как схема *канонического* и *иронического* режимов религиозности может инвертироваться. Действительно, в рассмотренной социальной ситуации каноники и ироники как будто бы меняются местами. Католикам-традиционалистам, верным авторитету религиозной традиции и серьезному отношению к ортодоксии, отказано в традиционности и аутентичности, в инфраструктурной и институциональной поддержке. Тогда как «игровое злоупотребление конвенциональными литургическими формами», которое, согласно исследованию Коулмана и Элснера, обычно свойственно одиночкам и «религиозным фланерам»³⁴, оказывается авторизовано в самих церквях.

Однако исследовательский трюизм, напоминающий нам, что реальность всегда сложнее интерпретации, здесь оказался, безусловно, уместен. Это не просто континуум, где верующие могут обнаружить себя в той или иной точке на оси от канонического к ироническому подходу в религиозной практике, но и сам опыт и способы обращения с культурным материалом верующих могут быть неоднородны, варьируясь в зависимости от контекста религиозной жизни.

Более того, на примере католического традиционалистского движения можно увидеть, что следование авторитету или канону, стремление к максимальной корректности не всегда противопоставлено ироничности как форме бриколажа, самостоятельного поиска смыслов практики и интерпретативной свободы. В культурах, ориентированных на корректность, такому подходу может быть выделено специальное место, не противоречащее общим

34. Coleman, S., Elsner, J. "Performing Pilgrimage: Walsingham and the Ritual Construction of Irony", p. 48.

идеологическим основаниям группы, где ирония и креативность служат утверждению правильного и традиционного.

Ирония, как мы помним, это способ риторически отметить существование более чем одной перспективы. Самоирония же предполагает воображаемое столкновение как бы нескольких позиций — сознающей ограничения и уязвимости, способной к самокритике — и наивной и буквальной³⁵. Это и полемический инструмент, средство предвосхищения критики, упрощенного суждения со стороны, альтернативных мнений о себе, форма борьбы с «завершающими заочными определениями человека» (цитируя М. М. Бахтина)³⁶. Здесь можно также попытаться обнаружить схожие эпистемологические импликации, описанные Таней Люрман, где ирония или игра оказываются в первую очередь способом учесть доминирующие в секулярных обществах формы скептицизма — но не солидаризироваться с ними, а противостоять им.

Католики-традиционалисты обыгрывают свое положение и потенциальное сравнение традиционализма с обрядоверием или игрой в иронической модальности, поскольку ни «вера», ни «эстетика угольщика»³⁷ здесь невозможны. В случае героев статьи ирония и самоирония никоим образом не являются способом отстранения от тех или иных убеждений или демонстрации скепсиса, как принято иногда считать. Напротив, ироническая метакоммуникация дает основания убедиться, что в их серьезности не должно быть сомнений.

Библиография / References

Бурдые П., Болтански Л., Кастель Р., Шамборедон Ж.-К. Общедоступное искусство: опыт о социальном использовании фотографии. Пер. с франц. Б. М. Скуратова; послесловие А. Т. Бикбова. М.: Праксис, 2014.

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972.
Документы II Ватиканского Собора / Пер. А. Ковалева. М.: Paoline, 2004.

Badone, E. (2017) "The Rosary as a Meditation on Death at a Marian Apparition Shrine", in K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 201–210. Oakland, CA: University of California Press.

35. Lambek, M. "Irony and Illness: Recognition and Refusal", p. 7.

36. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 34.

37. *Бурдые П., Болтански Л., Кастель Р., Шамборедон Ж.-К.* Общедоступное искусство: опыт о социальном использовании фотографии. Пер. с франц. Б. М. Скуратова; послесловие А. Т. Бикбова. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2014. С. 134.

- Bandak, A., Boylston, T. (2014) "The 'Orthodoxy' of Orthodoxy: On Moral Imperfection, Correctness, and Deferral in Religious Worlds", *Religion and Society* 5(1): 25–46.
- Bakhtin M. M. (1972) *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. M.: Khudozhestvennaia literatura.
- Birchok, D. A. (2022) "Don't be so Serious': Ethical Play, Islam, and the Transcendent", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 28: 397–413.
- Bourdieu, P., Boltanski, L., Castel, R., Chamboredon, J.-C. (2014) *Obschedostupnoe iskusstvo: opyt o sotsialnom ispolzovanii fotografii* [Un Art Moyen: Essay sur Les Usages Sociaux de La Photographie]. M.: Praksis.
- Burke, K. (1969) *A Grammar of Motives*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Caillois, R. (2001) *Man, Play, and Games*. Urbana, Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Carrithers, M. (2012) "Seriousness, Irony, and the Mission of Hyperbole", *Religion and Society* 3(1): 51–75.
- Coleman, S., Collins, P. (2000) "The 'Plain' and the 'Positive': Ritual, Experience and Aesthetics in Quakerism and Charismatic Christianity", *Journal of Contemporary Religion* 15(3): 317–329.
- Coleman, S., Elsner, J. (1998) "Performing Pilgrimage: Walsingham and the Ritual Construction of Irony", in F. Hughes-Freeland (ed.) *Ritual, Performance, Media*, pp. 46–65. London: Routledge.
- Coleman, S., Elsner, J. (2004) "Tradition as Play: Pilgrimage to 'England's Nazareth'", *History and Anthropology* 15(3): 273–288.
- De Witte, M., de Koning, M., Sunier, T. (2015) "Aesthetics of Religious Authority: Introduction", *Culture and Religion* 16(2): 117–124.
- Dokumenty II Vatikanskogo Sobora* [Documents of the Second Vatican Council] (2004). M.: Paoline.
- Engelhardt, J. (2015) *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. New York, NY: Oxford University Press.
- Fernandez, J., Huber, M. T. (eds) (2001) *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Gaines, A. D. (1985) "Faith, Fashion and Family: Religion, Aesthetics, Identity and Social Organization in Strasbourg", *Anthropological Quarterly* 58(2): 47–62.
- Kwasniewski, P. (2014) *Resurgent in the Midst of Crisis: Sacred Liturgy, the Traditional Latin Mass, and Renewal in the Church*. Kettering, OH: Angelico Press.
- Lambek, M. (2003) "Irony and Illness: Recognition and Refusal", *Social Analysis* 47(2): 1–20.
- Lambek, M., Antze, P. (eds) (2003) *Illness and Irony: On the Ambiguity of Suffering in Culture*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Luhrmann, T. M. (2012) "A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind", *Current Anthropology* 53(4): 371–395.
- Magee, S. (2017) "Catholic in Kraków? Fur, the Ethic of Attribution, and When Non-Religious Things Conform to Religious Aesthetics", *World Art* 7(2): 307–327.
- Meyer, B. (2017) "Catholicism and the Study of Religion", in K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 305–315. Oakland, CA: University of California Press.
- Meyer, B. (2019) "Recycling the Christian Past: The Heritagization of Christianity and National Identity in the Netherlands", in R. Buikema, A. Buyse, A. C. G. M. Robben (eds) *Cultures, Citizenship and Human Rights*, pp. 64–88. London and New York: Routledge.

Varia

- Meyer, B. and Verrips, J. (2008) "Aesthetics", in D. Morgan (ed) *Key Words in Religion, Media and Culture*, pp. 36–46. New York and London: Routledge.
- Morgan, D. (2008) *The Sacred Heart of Jesus: The Visual Evolution of a Devotion*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Morgan, D. (1999) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Verrips, J. (2008) "Offending Art and the Sense of Touch", *Material Religion* 4(2): 204–225.



Feuchtwang, S. (ed.) (2020) *Handbook on Religion in China*. Cheltenham: Edward Elgar. — 488 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-305-312>

Рецензируемая работа, озаглавленная как «Справочник по религии в Китае» (*Handbook on Religion in China*), издана в 2020 году в серии *Handbooks of Research on Contemporary China Series*¹ независимого академического издательства «Edward Elgar Publishing»². Редактор книги — профессор антропологии Лондонской школы экономики и политических наук Стефан Фейхтванг, специализирующийся на изучении народной религии в Китае. Композиционно справочник представляет собой сборник статей, посвященных проблемам религии (и отдельных религий) в Китае. Однако его название может ввести в заблуждение читателя,

надеющегося найти в книге собственно религиозные изыскания: в книге рассматривается положение религии именно в современном Китае и притом только в КНР. Работы выстроены в популярной ныне междисциплинарной парадигме, уделяющей внимание больше социально-политическим, медийным и гендерным аспектам, нежели темам, традиционным для академического религиоведения (история религий, в первую очередь, или «неофеноменология религии» Ж. Ваарденбурга³). Редактор сам признает, что книга может оказаться сюрпризом для читателей, ожидающих от нее анализа религии в привычном смысле этого слова (р. 10). Досадно, что заглавие работы может ввести читателя в заблуждение: логичнее

1. Goodman, D.S.G. (ed.) *Handbooks of Research on Contemporary China Series* [<https://www.e-elgar.com/shop/gbp/book-series/asian-studies/handbooks-of-research-on-contemporary-china-series.html>, accessed on 12.06.2022].
2. Edward Elgar Publishing [<https://www.e-elgar.com/about/about-us/>, accessed on 12.06.2022].

3. См., например, *Ваарденбург Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение* / Пер. с нем. А. Г. Алексаняна, под ред. А. Ю. Рахманина. СПб.: Издательство РХГА, 2016.

было бы добавить пояснение, что речь идет о современном Китае, и многие вопросы отпали бы сами собой.

Структурно книга поделена на четыре части по 4–5 статей в каждой. Начинается она с социально-политической тематики, затем изложение переходит к конкретным религиям. Каждая статья сопровождается списком литературы и словариком китайских терминов, выдержанным в таком порядке: транскрипция *пиньинь цзыму*, затем иероглифическое написание (кроме статей, посвященных тибетским религиям и уйгурскому исламу) и, наконец, английский перевод-истолкование. Несколько смущает отсутствие унификации в иероглифическом написании: в одной статье дается написание т.н. «сложными» иероглифами, в других — «упрощенными». Оптимальным представляется «дублирующий» вариант — современная терминология (главным образом политическая и общественная лексика КНР) дается упрощенными, а в скобках дается «сложный» вариант и, наоборот, «классическая» терминология (названия произведений, имена богов и названия ритуалов) дается в традиционном написании, дублируемом в скобках упрощенной версией. Это, впрочем, вопросы технического оформления и художественного вкуса.

Первая часть, озаглавленная «Государственная политика, гражданское общество и культурное возрождение», посвящена, как видно из заголовка, общественно-политическим вопросам религии в современном Китае и включает в себя пять глав.

Глава 1, «Религиозная политика в Китае», освещает принципы государственной политики КНР по отношению к религии и так называемым «суевериям» в связи с интересами правительства в области «культурного наследия» и туристического бизнеса. Речь идет, главным образом, о попытках центральных и местных властей использовать традиционные религиозные идеи и ценности для укрепления государственной идеологии и обоснования незыблемости китайского государства. Одновременно автор уделяет большое внимание преследованиям и контролю за некоторыми религиозными движениями, представляющими, с точки зрения государства, определенную угрозу: тибетский буддизм в Тибете, по мнению автора, вызывает серьезное беспокойство властей в связи с личностью Далай-ламы как религиозно-политического лидера; ислам в СУАР (Синьцзян-Уйгурский автономный район) связывается с сепаратистскими исламистскими тенденциями некитайского населения, что, как утверждает

автор статьи, вызывает жесткие репрессивные меры (упоминаются «перевоспитательные лагеря» в Синьцзяне и т.п.). Не менее ислама и тибетского буддизма, как пишет автор, страдает и христианство — сносятся бульдозерами и закрываются незарегистрированные храмы, идет тотальное усиление «цифровой слежки». Подобным мероприятиям автор противопоставляет более либеральные и свободные в области религиозной политики Тайвань и Гонконг, выражая опасение, что щупальца пекинской администрации могут дотянуться и до них.

Главы 2 и 3 («Благотворительность и благочестивая религиозная жизнь в Китае» и «Воссоздавая себя: духовность, цивилизация и китайский поиск благой жизни в эпоху реформ») тематически связаны и дополняют друг друга. В обеих предпринимается попытка рассмотреть и проанализировать современные тенденции к религиозному самосовершенствованию (групповому и индивидуальному) в современном китайском обществе. В главе 2 речь идет о роли благотворительных организаций в гражданском обществе, о важности идеи благотворительности в истории Китая и о двух ее современных выражениях — в КНР и на Тайване. Авторы подробно рассматривают феномен неочи-

данного роста подобных организаций в 80-е годы прошлого века, давая ему специфическое обозначение — «индустриализованная благотворительность» (*industrialized philanthropy*). Учитывая государственно-административную базу подобных благотворительных организаций и в КНР, и на Тайване, авторы определяют это явление как политическую стратегию, с той только разницей, что для КНР это — защитная стратегия, в которой благотворительные НПО включают в себя представителей администрации и, по сути, выполняют их поручения, тогда как на Тайване подобные организации, напротив, оказывают помощь и поддержку государственным органам.

Глава 3 затрагивает вопросы традиционных и гибридных духовно-соматических практик, играющих, по мнению авторов статьи, роль крипто-религиозного «противовеса». Другим, по мнению исследователей, фактором является возрастающая индивидуализация китайцев (особенно в крупных городах), а также влияние западных (главным образом американских) и индийских популярных и коммерциализованных техник (всевозможные варианты йоги, медитации и популярной психологии). Тем не менее, полагают авторы, эти тенденции не идут вразрез с культур-

ной политикой «мягкой силы», проповедуемой идеологией КПК, а, напротив, помогают укрепить и «склеить» социально-психологический (и моральный) фундамент общества, будучи выражением того, что авторы называют *self-cultivation* (самовоспитание), и сочетая в себе как элементы «инородного» (моду на западную по своему происхождению «поп-психологию» и вестернизированные разновидности йоги, фитнеса), так и традиционно-китайского (*тайцзицюань*, *цигун* и пр.).

Глава 4, «Современное конфуцианское возрождение в перспективе», рассматривает любопытное явление 2000-х годов — не только рост интереса к Конфуцию и его наследию, но и попытки претворения этого наследия в жизнь в качестве идейных мотиваторов и соблюдения предписанных им ритуалов (семейных, «корпоративных»). Руководящую роль в этом играют местные предприниматели и представители властей, издается соответствующая литература, выпускается разнообразная медиапродукция, открываются памятники Конфуцию. По мнению автора, хотя конфуцианство и не является религией, тем не менее, мода на него и практически возведение в культ наделяют его, по сути, парарелигиозным статусом: в частности, автор гово-

рит о «конфуцианских» школах и семинарах как о своего рода «медресе», имея в виду зазубривание наизусть большого количества конфуцианских текстов; о мероприятиях, носящих квазирелигиозный или культовый характер.

В главе 5, написанной китайским исследователем и озаглавленной «Наследие и религия в Китае», рассматривается проблема т.н. «культурного наследия» (религиозные места, праздники, фольклор и традиции национальных меньшинств в КНР) и встраивания его в политико-предпринимательскую стратегию, господствующую в умах чиновников КПК (культурная пропаганда «традиций» Китая, развитие туристического бизнеса и подобное). При этом чиновники пренебрегают реальными фактами, нередко искажают их, чтобы представить их «более привлекательными» для туристов. Автор указывает на опасность подмены и размывания реальных традиционных ценностей — как материальных, так и духовных.

Вторая часть книги, «Возрожденные и модернизированные традиции», носит более социологическо-этнографический характер и посвящена тем религиозным традициям, которые оказываются за рамками официально признанных религиозных организаций. Глава 6 посвяще-

на таких обрядах жизненного цикла, как рождения, свадьбы и похороны в сельской и городской среде. В главе 7 автор рассматривает взаимосвязь между храмами и празднествами в сельской местности и в городе, показывает их важную роль в семейных и социальных отношениях и в процессе культурной и социальной самоидентификации. Глава 8 посвящена такому важному явлению китайской культуры, как гадание и связанные с ним понятия судьбы, участи, рока. Описываются различные типы гаданий и прогностических практик (в том числе и в исторической ретроспективе, начиная с *цзюгуэнь* — иероглифических надписей на гадательных костях, датируемых XIV–XI вв. до н. э.), при этом автор выделяет два основных, которые он называет коррелятивным (гадательно-магические практики) и коммуникативным (медиумизм). Причины роста интереса к ним автор видит в том, что они представляют для современного человека способы и методы контроля и прояснения неопределенности меняющегося мира, но одновременно являются «во все большей мере источником локальной и культурной идентичности» (р. 195). Глава 9 посвящена т.н. «обществам искупления» (*цзюшу/цзюши туаньти*) — организациям универсалистского типа, испове-

дующими идеи глобального спасения-искупления и морального самосовершенствования с миллениаристской и эсхатологической окраской (типа *Игуаньдао*).

Третья часть, озаглавленная «Даосизм, буддизм, Тибет, наси», буквально отражает тематику составляющих ее глав. Главы 10 и 11 посвящены современному даосизму: первая рассматривает даосов как знатоков домашних ритуалов, их роль и значение в современном китайском обществе, вторая касается даосизма и даосских организаций в современном Китае. Китайскому буддизму, а также Тибету и тибетскому буддизму посвящены главы 12 и 13, анализирующие многообразие школ китайского и тибетского буддизма, причины этого многообразия и государственную политику КНР по отношению к буддизму в Тибете и буддизму вообще. Глава 14 посвящена почитанию предков и специфическим ритуалам «возвращения предков» в практике *дунба*⁴ сре-

4. *Дунба* (кит. 东巴, наси ²*dto¹mba*) обозначает одновременно и религиозную практику шаманистско-анимистического типа, и религиозную письменность народности *наси*. Типологически религия *дунба* близка шаманизму и испытала, по мнению современных исследователей, сильное влияние *бон*. На русском языке см., напр.: Грачева Ю.А. Письменность *дунба*: отражение древней истории народа *наси* // Общество и государство в Китае. 2015. Т. 45. № 2.

ди тибето-бирманских народностей (в частности *наси*) юго-запада Китая.

Четвертая и последняя часть монографии касается двух мировых религий — ислама и христианства. Ислам и специфика обращения в него китайцев среди *хуэйцзу* рассматриваются в главе 15. Так, автор освещает проблему т.н. «парадокса признания» среди слоя интеллектуалов *хуэй*: пытаясь самоидентифицироваться, они подчеркивают, с одной стороны, уникальность миссии именно мусульман-*хуэй*, а с другой, признавая свою «неполноценность»⁵, делают акцент на своей *китайской* идентичности, пытаясь в этом, по удачному выражению автора, быть «больше ханьцами, чем сами ханьцы» (р. 363). Особенности религиозной традиции среди уйгуров исследуются венгерским тюркологом Илдико Беллер-Ханн в главе 16. Автор дает ретро-

спективную картину уйгурской религиозности, начиная с доисламских верований и периода исламизации народов, обитавших на территории Таримского бассейна (VIII в. н.э.) и вплоть до наших дней.

Три следующие главы посвящены христианству (протестантизму и католицизму) в современном Китае. Авторы обращают внимание на то, что если ислам в КНР ассоциируется с идеей джихада, то христианство представляется выразителем идей евроамериканского империализма. Освещается крайне непростая история взаимоотношений государства и христианства — от попыток правительства использовать в своих интересах лояльные и прокоммунистические течения, через буквальный террор «культурной революции», вплоть до подъема интереса к христианству в начале 80-х гг. прошлого века; подчеркивается неоднозначное отношение властей к христианским организациям, колеблющееся от одобрения до фактического преследования. Отдельно рассматривается феномен «домашних церквей» (*цзятин цзяохуй*), своеобразной «оппозиции» официально признанным религиозным организациям, формировавшийся в период с 1958 по 1979 гг. как аполитическое «подпольное» направ-

С. 285–305; Грачева Ю. А. Предки народа *наси* (по источникам эпохи Хань и Троецарствия) // Общество и государство в Китае. 2017. Т. 47. № 1. С. 118–139.

5. «Неполноценность» выражается в недостаточной «мусульманскости» *хуэй*: так, *хадж* до недавнего времени был сравнительно редким (если вообще не исключительным) явлением, арабское произношение, выученное вне центров исламской культуры, несет на себе следы персидского языка, что отражается в первую очередь в «не-арабском» рецитировании Корана (*таджвид*) и т.п.

ление, сосредотачивавшееся не на политике, а исключительно на религии. Несмотря на некоторые дальнейшие послабления в религиозной политике официальных властей, «домашние церкви» продолжают сохраняться как явление по большей части внутрисемейное, как своего рода «убежище», особенно, по мнению автора, с момента прихода к власти Си Цзиньпина и ужесточения контроля над независимыми христианскими организациями. Подобная ситуация наблюдается и среди китайских католиков: испытывая на себе жесткое давление со стороны государства в период «культурной революции», они также ушли в подполье, создав то, что автор называет «подпольной церковью» (*underground church*). Послабления, начавшиеся с конца 70-х — начала 80-х годов XX века, несколько улучшили положение католической церкви: усилились активные контакты с Ватиканом, было отрегулировано преподавание религиозных предметов; начала происходить, как выражается автор, «индигенизация снизу» (т.е. не официальная) католичества — во внимание стала приниматься китайская культура (главным образом, философские традиции), учитывалась центральная для китайской картины мира роль семьи. В данных гла-

вах отмечается тенденция христианских деноминаций к самостоятельности, независимости от властей, «уходу в подполье»; использование протестантских ресурсов для ведения патриотической пропаганды; феномен обращения в христианство, часто связанный с идеалом западного «успешного человека».

Резюмируя вышесказанное, хотелось бы выделить несколько вызывающих смущение пунктов.

Во-первых, работа представлена как справочное пособие (*Handbook*), но является, скорее, как уже было сказано выше, фактически сборником авторских статей на тему религии в *современном* Китае.

Во-вторых, некоторое недомумение вызывает композиция книги: справочник обыкновенно предполагает структуру, упорядоченную либо тематически, либо хронологически. В данной же работе первая часть носит политологический характер, а три остальные — в большей мере характер социологически-этнографический, хотя лейтмотивом через всю работу проходит именно анализ роли официальной политики КПК в сфере религии.

В-третьих, книга сильно выиграла бы, если бы соблюдался исторический принцип: нелишним было бы в главах, посвященных конкретным религиям,

предпосылать исторический очерк, что только обогатило бы их и позволило бы читателю-неспециалисту понять механизм эволюции этих религий и их место в традиционном и современном Китае. Кроме того, крайне мало места (за исключением отдельных глав) уделено т.н. «народным религиям (*миньцзянь цзунцзяо*), хотя в 2003 году на английском языке был издан замечательный компендиум Хуберта Зейверта (в соавторстве с Ма Сиша) «Народные религиозные движения и инославные секты в истории Китая»⁶, обращение к которому (и к другим многочисленным работам Ма Сиша) только обогатило бы и улучшили содержание рецензируемой книги. Огорчительно и то, что западным исследователям неизвестны работы российских китаистов, но это, к сожалению, ожидаемо: *Rossica non legitur*. Также примечательно, что в разделе, посвященном христианству в Китае, не упомянуто православие, но, учитывая сферу интересов авторов, их трудно в этом упрекнуть.

Итак, книга может озадачить читателя, если воспринимать ее как «Руководство», «Справочник»; однако как *опыт*

она вполне заслуживает высокой оценки и рекомендации к ознакомлению.

А. Александян

Библиография / References

- Vaardenburg Zh.* Религия и религии: систематическое введение в религиоведение / Пер. с нем. А. Г. Александяна, под ред. А. Ю. Рахманина. СПб.: Издательство РХГА, 2016.
- Грачева Ю. А.* Письменность дунба: отражение древней истории народа наси // Общество и государство в Китае. 2015. Т. 45. № 2. С. 285–305.
- Грачева Ю. А.* Предки народа наси (по источникам эпохи Хань и Троецарствия). Общество и государство в Китае. 2017. Т. 47. № 1. С. 118–139.
- Gracheva, Iu. A. (2015) “Pis'mennost' dunba: otrazhenie drevnei istorii naroda nasi” [Dunba writing: a reflection of the ancient history of the Naxhi people], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* 45(2): 285–305.
- Gracheva, Iu. A. (2017) “Predki naroda nasi (po istochnikam epokhi Khan' i Troetsarstviia)” [The ancestors of the Naxi people (according to sources from the Han and Three Kingdoms eras)], *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* 47(1): 118–139.
- Seiwert, H. (2003) *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden: Brill.
- Vaardenburg, Zh.* (2016) *Religiia i religii: sistematicheskoe vvvedenie v religiovedeniei* [Religion and Religions: Systematic Introduction to Religious Studies]. SPb.: Izdatel'stvo RKhGA.
6. Seiwert, H. (2003) *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden: Brill, 2003.

Кнорозова Е. Ю. Духовная культура Вьетнама. Традиционные религиозно-мифологические воззрения вьетнамцев. СПб: БАН (Rara Orientalia), 2020. — 507 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-313-318>

Фундаментальный труд энциклопедического формата — так можно охарактеризовать книгу Екатерины Юрьевны Кнорозовой, петербургского вьетнамоведа, дочери основателя мезоамериканских исследований Юрия Валентиновича Кнорозова. Екатерина Кнорозова — специалист по традиционной вьетнамской литературе. Промежуточным итогом ее работы по переводу традиционных вьетнамских текстов стала вышедшая еще в 2000 году антология мифов и преданий Вьетнама¹. Эти переводы легли в основу ее новой книги 2020 года, подытоживающей ее многолетние исследования.

Труд Кнорозовой представляет собой самое масштабное на сегодняшний день описание вьетнамских религиозно-мифологических сюжетов, мотивов и пантеона. Хотя исследования традиций и мифологии вьетнамцев ведутся в отечественной науке уже несколько десятилетий, ранее работы касались отдельных проблем или аспектов вьет-

намского религиозно-мифологического наследия². Современные западные исследователи также посвящают свои труды отдельным аспектам религий Вьетнама, не ставя перед собой задачу широкого охвата материала, тем более что их внимание обращено в значительно большей степени на религиозные практики, чем на религиозные тексты и мифологическое наследие³.

1. Мифы и предания Вьетнама / Предисл., пер. с вьетнамского и ханваня, комм. Е. Ю. Кнорозовой. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2000.

2. См. в частности: *Ткачев М. Н.* Мастер рукотворных чудес из края Светлого моря // Пространные записи рассказов об удивительном. М., 1974; *Никулин Н. И.* Добрые и злые духи во вьетнамской средневековой новелле // Восточная демонология: От народных верований к литературе. М., 1998; *Шарипов А. Ш.* Вьетнамские легенды о бессмертных // Восток. 2000. № 1; *Антощенко В. И.* Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме // Вестник моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 4; *Григорьева Н. В.* Район Бави как объект фольклорного дискурса и сакральное пространство вьет-мьонгских народов Северного Вьетнама // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Вып. 4. СПб., 2015.

3. Упомянем для примера двух американских вьетнамцев, работавших с традиционными вьетнамскими текстами религиозно-мифологического содержания: К. Тэйлор и Л. Келли (см.: Taylor, K. W. (1986) "Notes on the Viet dien u linh tap", *Vietnam Forum* 8: 26–59; Kelley, K. C. (2015) "Inventing

И вот впервые перед нами труд, представляющий собой энциклопедию вьетнамских религий. Особое внимание в нем уделено пантеону и его божествам, которые автор описывает с опорой на вьетнамские тексты, содержащие мифы и предания, а также на вьетнамские исторические и буддийские сочинения прошлого.

Первая глава книги посвящена обзору вьетнамской истории и традиций, открывающему читателю путь к пониманию вьетнамской культуры. Этот обзор создает необходимый контекст, в котором далее в книге предстают почитаемые вьетнамцами божества и мифологические персонажи. Автор отмечает синкретизм вьетнамских верований, а также доминирование культа духов — основополагающей религиозной практики вьетнамцев. Также Кнорозова выделяет регламентируемые государством культы (культ Неба, культ духов-покровителей деревень, культ духа домашнего очага и др.) и народные культы, на которые регламентация властей не распространялась (например, культ блуждающих духов). Особое внимание уделено истории вьетнамского буддизма

(впервые он описан так подробно), а также влиянию даосизма на народный пантеон и традиционную литературу. Один из разделов главы посвящен так называемой «имперской религии» Вьетнама, предполагающей поклонение духам с санкции или с участием государства. Все эти разделы снабжены развернутыми цитатами из литературных памятников, погружающих читателя в реалии Вьетнама предшествующих веков.

Вторая глава книги посвящена исследованию классических текстов. Автор приводит обзор литературных жанров, развивавшихся под влиянием китайских образцов. Среди литераторов, в частности, значительное внимание уделено сочинениям Фам Динь Хо (1768–1839), содержащим в основе сюжета обширный фольклорный материал.

Третья глава книги содержит подробные описания божеств и изложение важнейших мифологических мотивов. Приведены влияющие на вьетнамскую мифологию китайские и индийские сюжеты, которые заимствовались в результате многовековых контактов, особенно тесных с Китаем. Например, автор прослеживает влияние классической китайской эпической литературы на культ богатыря Тхань Зяунга (с. 201–239), а также связь его образа с культом деревьев, почитанием культур-

Traditions in Fifteenth-Century Vietnam”, in V. H. Mair, L. C. Kelley (eds) *Imperial China and Its Southern Neighbours*, pp. 161–193. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies).

ных героев, основателей и покровителей ремесел (в данном случае кузнечного дела), культом духов — хранителей местности, с индуистскими божествами, в первую очередь Шивой, с божествами буддийского и даосского пантеонов. Таким образом, отдельные персонажи вьетнамского пантеона помещены в контекст мифологии и религиозных традиций всего региона. По всей книге даны многочисленные сопоставления с китайским, японским, корейским материалом, мифологией соседних народов Юго-Восточной Азии (кхмеров, монов, тайцев, лаосцев, бирманцев, индонезийских народов). Такой охват материала делает книгу интересной для специалистов по самым разным странам Востока.

На наш взгляд, акцент на литературно-историческое наследие следовало бы вынести в название книги: духовная культура, отраженная в письменном наследии, — именно таким является предмет этого скрупулезного исследования. Ведь сочинения прошлых веков, написанные на классическом китайском языке придворными чиновниками или элитой буддийской сангхи, могут лишь *отражать* фольклор и религиозно-мифологические воззрения вьетнамцев, но не являются фольклором и мифологией в чистом виде. Мы имеем дело с определенной под-

боркой текстов, соответствующих литературным вкусам элиты и конфуцианским нормам морали.

Важно учитывать, что тексты не являются исчерпывающим источником для изучения религиозно-мифологических представлений. Как мы видим в исследованиях антропологов разного времени, далеко не все вьетнамские религиозные представления и практики находят отражение в письменных текстах. Например, медиумные практики и представления об одержимости духами расцениваются ныне как неотъемлемые и даже исконные аспекты вьетнамской религиозной системы, но они не отразились в традиционных для текстов, поскольку веками считались маргинальными и находились под запретом. Кроме того, в классических текстах, написанных в столице и ее окрестностях, остаются незатронутыми региональные варианты религиозных практик и локальные мифологические сюжеты, которые могут быть исследованы только «в поле». Такой материал мог бы весьма обогатить работу Кнорозовой, вывести ее за рамки текстологического исследования, существенно увеличив объем книги. Однако если такие задачи не ставятся, название книги требует уточнения «в традиционном вьетнамском письменном наследии».

Обратим внимание также на тот факт, что Кнорозова широко использует уже успевшие устареть вьетнамские издания мифов и преданий. Например, работы вьетнамского этнографа Нгуен Донг Тъи (1915–1984) выходили в разгар антирелигиозной политики коммунистической партии Вьетнама в 1950–70 годах⁴. Нгуен Донг Тъи стал крупнейшим специалистом по вьетнамской мифологии XX века, он собрал тома вьетнамских мифов. Мифология служила (и служит по сей день) идее становления вьетнамского национального самосознания, тогда как религиозная составляющая в то время не артикулировалась. Опираясь на эти тексты следует более осторожно, с пониманием и разъяснением того, что они в той же степени являются интерпретацией фольклора и религиозных воззрений, как и классические тексты конфуцианской элиты прошлого.

Приложение 2 представляет собой важный историографический раздел: в нем приведены сведения об изучении фольклора и религиозных представ-

лений вьетнамцев российскими учеными. В целом они продолжают вьетнамский тренд — изучение пантеона и мифологических мотивов как традиции, а не как практик. Эта особенность связана еще и с тем, что в отличие от англоязычных исследователей российские ученые крайне редко изучают религиозно-мифологические представления и практики непосредственно во Вьетнаме.

Описывая вьетнамскую религиозную систему, Кнорозова уверенно использует французское колониальное наследие — этнографические труды миссионеров, администраторов, ученых. Вместе с тем ощущается нехватка работ, вышедших в XXI веке. В частности, в библиографию хотелось бы добавить работы современных вьетнамских авторов. Конечно, их круг сейчас весьма широк, и все они не могут (и не должны) быть учтены в труде иностранного исследователя, но при описании женских духов крайне желательно обращаться к религиоведу Нго Дык Тхиню, исследующему почитание женских божеств во Вьетнаме как самостоятельную религиозную практику⁵. Он, например, отстаивает возможность влияния католического почитания Девы

4. См.: Nguyễn Đông Chi (1956) *Lược thảo về thần thoại Việt Nam* [An overview of Vietnamese mythology]. Hà Nội; Nguyễn Đông Chi (1971) *Kho Tàng Truyện Cổ Tích Việt Nam — Tập 2* [A treasure trove of Vietnamese tales]. Hà Nội.

5. Ngô Đức Thịnh (2009) *Đạo Mẫu Việt Nam. Trọn Bộ 2 Tập* [The Worship of Mother Goddesses in Vietnam. In 2 vols.]. “Tôn Giáo”.

Марии на культ вьетнамской богини Лиэу Хань.

Необходимы ссылки и на работы современных англоязычных и франкоязычных исследователей вьетнамской религии. Так, в случае переиздания обязательными должны стать ссылки на работы Ольги Дрор — американской исследовательницы российского происхождения (также выпускницы СПбГУ), описавшей культ упомянутой богини Лиэу Хань и тексты о ней⁶. А вот ссылки Кнорозовой на М. Элиаде и Дж. Фрэзера ощущаются излишними, поскольку их работы имеют сегодня скорее «антикварную» ценность и не представляются нам вполне авторитетными при исследовании религиозных систем Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Для сопоставления материала разных народов был бы очень полезен каталог фольклорно-мифологических мотивов Ю. Е. Березкина⁷, на который Кнорозова не ссылается.

Отметим также, что в случае переиздания следует унифицировать написание вьетнамских слов на русском языке. Кроме того, было бы полезным указать и вьетнамское написание имен и названий (а для понимания этимологии также иероглифы) — при первом упоминании и/или в соответствующем указателе в конце книги (с. 495–503).

Несмотря на все эти моменты, требующие уточнения и некоторой доработки, труд Кнорозовой является серьезным фундаментальным исследованием, подводящим итог многолетнему изучению традиционного вьетнамского литературного наследия. Ничего подобного не издавалось ранее ни в отечественной, ни в западной историографии. Книга уже стала незаменимой для специалистов по Вьетнаму и, безусловно, заинтересует всех, кто стремится разобраться в религии и мифологии Востока.

Е. Гордиенко

6. См.: Dror, O. (2007) *Cult, Culture, and Authority: Princess Lieu Hanh in Vietnamese History*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.
7. См.: Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/, доступ от 27.05.2022].

Библиография / References

- Антощенко В. И.* Мифологические персонажи в государственном пантеоне духов во Вьетнаме // Вестник моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 4.
- Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологиче-

- ских мотивов по ареалам. Аналитический каталог [https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/, доступ от 27.05.2022].
- Григорьева Н. В. Район Бави как объект фольклорного дискурса и сакральное пространство вьет-мыонгских народов Северного Вьетнама // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Вып. 4. СПб., 2015.
- Мифы и предания Вьетнама / Предисл., пер. с вьетнамского и ханваня, комм. Е. Ю. Кнорозовой. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2000.
- Никулин Н. И. Добрые и злые духи во вьетнамской средневековой новелле // Восточная демонология: От народных верований к литературе. М., 1998.
- Ткачев М. Н. Мастер рукотворных чудес из края Светлого моря // Пространственные записи рассказов об удивительном. М., 1974.
- Шарипов А. Ш. Вьетнамские легенды о бессмертных // Восток. 2000. № 1.
- Antoshchenko, V. I. (2002) "Mifologicheskie personazhi v gosudarstvennom panteone dukhov vo V'etname" [Mythological characters in the state pantheon of spirits in Vietnam], *Vestnik mosk. un-ta. Ser. 13. Vostokovedenie* 4.
- Berezkin, Iu. E., Duvakin, E. N. *Tematicheskaja klassifikatsiia i raspredelenie fol'klornomifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskii katalog* [Thematic classification and distribution of folklore-mythological motifs by areas. Analytical catalogue] [https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/, accessed on 27.05.2022].
- Dror, O. (2007) *Cult, Culture, and Authority: Princess Lieu Hanh in Vietnamese History*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Grigor'eva, N. V. (2015) "Raion Bavi kak ob'ekt fol'klornogo diskursa i sakral'noe prostranstvo v'etmyongskikh narodov Severnogo V'etnama" [The Bavi district as an object of folklore discourse and sacral space of the Vietnamese-Muong peoples of Northern Vietnam], *Vestnik SPbGU. Ser. 13. Vostokovedenie* 4.
- Kelley, K. C. (2015) "Inventing Traditions in Fifteenth-Century Vietnam", in V. H. Mair, L. C. Kelley (eds) *Imperial China and Its Southern Neighbours*, pp. 161-193. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies).
- Knorozova, E. Iu. (ed.) (2000) *Mify i predaniia V'etnama* [Myths and legends of Vietnam]. SPb.: "Peterburgskoe vostokovedenie".
- Ngô Đức Thịnh (2009) *Đạo Mẫu Việt Nam. Trọn Bộ 2 Tập* [The Worship of Mother Goddesses in Vietnam. In 2 vols.]. "Tôn Giáo".
- Nguyễn Đông Chi (1956) *Lược thảo về thần thoại Việt Nam* [An overview of Vietnamese mythology]. Hà Nội.
- Nguyễn Đông Chi. (1971) *Kho Tàng Truyện Cổ Tích Việt Nam — Tập 2* [A treasure trove of Vietnamese tales]. Hà Nội.
- Nikulin, N. I. (1998) "Dobrye i zlye dukhi vo v'etnamskoi srednevekovoi novelle" [Good and evil spirits in a Vietnamese medieval novel], in *Vostochnaia demonologija: Ot narodnykh verovaniï k literature*. Moscow.
- Sharipov, A. Sh. (2000) "V'etnamskie legendy o bessmertnykh" [Vietnamese legends of the immortals], *Vostok* 1.
- Taylor K. W. (1986) "Notes on the Viet dien u linh tap", *Vietnam Forum* 8: 26–59.
- Tkachev, M. N. (1974) "Master rukotvornykh chudes iz kraia Svetlogo moria" [The master of handmade wonders from the region of the Bright Sea], *Prostrannye zapisi rasskazov ob udivitel'nom*. Moscow.

Walsh, M. J. (2020) *Stating the Sacred: Religion, China, and the Formation of the Nation-State*. New York: Columbia University Press. — 237 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-319-323>

Монография Майкла Дж. Уолша посвящена роли сакрального в современном мире, с опорой на китайский пример и опыт. Автор ставит вопрос о том, как бытие сакрального само себя воспроизводит и может ли то, что внешне кажется атеистическим, по сути нести в себе сакральный смысл. Книга — важный вклад в наше понимание того, как сакральное функционирует в современном мире и как современность, наоборот, видоизменяет сакральное. Хотя работа Уолша в строгом смысле слова не является хронологически ретроспективной, в ней освещаются ключевые исторические моменты с конца XVIII века до наших дней. Книга представляет собой полемическое и в то же время многогранное и самобытное исследование, которое может быть интересно не только религиоведам, философам, историкам и социологам, но и широкому кругу читателей.

Центральная идея монографии заключается в том, что национальные государства с их притязаниями на стабильность в рамках *modernity* всегда являются результатами мифов и освященного насилия. Автор называет это термином «сакральность наси-

лия» (*sacredness of the violence*), развивая идею французского антрополога и философа Рене Жирара о неразрывной связи святости и насилия. По мнению Уолша, тема сакральности насилия сближает постколониальный Китай и политику апартеида в Южной Африке. Режим апартеида, будучи проявлением официальной политики расовой сегрегации, был частью мифологического нарратива, который объяснял предполагаемое расовое превосходство правящего режима (р. viii). По мысли Уолша, при всех своих положительных качествах, национальный этатизм утверждает ту или иную форму террора, национальные государства всех типов защищают свои границы с помощью насилия, которое считается сакральным. Национальные государства всегда представляют собой религиозные государства, в которых особое внимание уделяется ритуальной деятельности, а их территория понимается как священная, и она должна быть предметом поклонения. Нынешний Китай, несмотря на заявления Коммунистической партии об обратном, является в этом смысле религиозным государством, это рожденное дитя современности (*birth-*

child of modernity), где боги были устранены, но сакральное осталось (р. xii-xiv). Как полагает автор книги, «Олимпийские игры в Пекине, как микрокосм Китая и истории Китая, были сакрализацией пространства и времени, они представляли собой мифологическое произведение, рассказанное миру» (р. xii).

В ходе анализа Уолш приходит к выводу, что в национальных государствах главенствуют якобы универсальные и нормативные категории: раса, религия, гражданство, свобода, права человека и территориальная составляющая (которая понимается как целостность суверенитета и предполагает контроль над ресурсами и населением страны). Посредством священного или, точнее, посредством процесса сакрализации национальное государство образует единое целое и функционирует как слаженный организм (р. xiv).

В целом автор рассматривает наиболее существенные концепты, которые являются атрибутами национального государства: территорию, религию, гражданство, включая расовую составляющую. Способ мифологизации и сакрализации этих категорий, по мысли Уолша — основа бытия современного национального государства. В этом смысле сакральность политична — она постоянно обсуждается, пересматривается и воспроизводится посредством ритуализации (р. xvi).

Последовательно выверенной и логичной выглядит структура книги. В книге шесть глав, а также в конце словарь терминов (глоссарий). В главе 1 — «Территория» — рассматривается распределение территорий как одна из форм процесса сакрализации. Сакрализация осуществляется правительствами национальных государств для того, чтобы узаконить насильственные меры по установлению своего суверенитета и неприкосновенности территории. В подтверждение высказанной мысли автор отмечает, что в июне 2018 г. председатель КНР Си Цзиньпин, обсуждая проблему Тайваня на встрече с министром обороны США Джеймсом Мэттисом, заявил, что Китай не уступит ни пяди своей земли, оставленной предками (р. 2). В современном мире территориальное распределение становится одним из способов сакрализации, и тогда категория сакрального становится пространственным обозначением (р. 9). Сакральное понимание территории государства, традиционное для китайской ментальности осмысление своей страны как Поднебесной (*тянься*), отчетливо и наглядно проявилось в церемонии открытия Олимпийских игр в Пекине в 2008 году. На церемонии было развернуто грандиозное мифологическое повествование, насыщенное квазиисторическим содержанием,

космологическими и космогоническими концепциями и стратегиями, взывающими к национальной памяти китайского народа. Как полагает автор, именно неприкосновенность территории лежит в основе национально-государства, поэтому закономерно, что, согласно Конституции КНР, территория государства понимается как территория сакральная, эту территорию контролирует государство, а не народ (р. 10–11). По мнению Уолша, такое понимание пространства страны (*го*) или Родины (*цзуго*) уходит корнями во времена глубокой древности, оно текстуально закреплено и всесторонне осмыслено в классических китайских трактатах, в частности в «Шу цзин» («Канон записей») (р. 16) и «Шань хай цзин» («Канон гор и морей») (р. 17).

Глава 2, которая носит название «Конституция», посвящена тому, какую роль выполняет фиксация обязанностей и свобод в главном национальном законодательном документе. Гражданам вроде бы (*ostensibly*) гарантированы свободы; конституция проецирует воображаемую реальность, провозглашает, по терминологии Бенедикта Андерсона, идеалы «воображаемого сообщества». Вместе с тем, конституция, как и все мифологические нарративы, обладает двойной функцией, она одновременно охраняет и принуждает (р. 35).

Одной из свобод, которые зафиксированы в Конституции, является свобода религии. Глава 3 посвящена архетипическим основаниям феномена религии. Религия есть одно из прав: вместе с другими правами религия лежит в основе сакрализации нации, даже когда внешне она отрицается, как в случае с атеистическим партийным руководством КНР. По справедливому замечанию Уолша, все основные категории, такие как политика, экономика, наука, государство — так или иначе связаны с религией, даже если эти категории трактуются как нерелигиозные, «рациональные» (р. 76). Что касается осмысления сущности и особенностей понимания религии в Китае в XX веке, то, по мнению автора, оно связано с именами выдающихся китайских философов, общественных деятелей, реформаторов эпохи Цин — Кан Ювэя и Лян Цичао (р. 64), которые не только продвигали конфуцианство в качестве религии, но также приложили немало усилий для выявления дихотомии суеверия (*мисинь*) и религии (*цзунцзяо*) (р. 103).

В главе 4, озаглавленной «Религиозная инкарнация», продолжается анализ религии как права, закрепленного в Конституции КНР. Кроме того, рассматривается серия действий, которые автор называет теополитическими шагами (*theopolitical moves*), предпринима-

тыми китайским правительством для лучшего контроля над населением, особенно над населением Тибета, с его буддийской традицией (р. 93–95). Уолш выявляет те механизмы, благодаря которым китайское атеистическое государство строго и умело сдерживает религию, направляя ее политический потенциал в русло территориального суверенитета и гражданства. Эти механизмы охватывают также христианские и даосские организации и касаются повсеместной регистрации духовенства, а также практик «перевоспитания» уйгурских мусульман в лагерях. Будучи многогранными категориями, политика и религия обладают возможностью непрерывной конкретизации и уточнения при их дискурсивном развертывании (с. 105).

Глава 5 — «Связь» — посвящена внешнеполитическому взаимодействию Китая и Европы начиная с XVIII века, колониальным столкновениям, описанию опыта взаимодействия британских колонизаторов и китайского населения (р. 109–112); содержит размышления об особенностях китайского империализма (р. 114). Как полагает Уолш, ряд социальных результатов, к которым эти столкновения привели, лежат в основе национального этатизма и формирования образа Другого; религия формируется в рамках процесса, который автор называет «колониальной аутентифи-

кацией» (*colonial authentication*), то есть через осмысление собственной идентичности через понимание Другого (р. 125).

Последняя глава, «Рождение», посвящена зарождению национального этатизма в современном Китае и механизму превращения субъекта в гражданина (р. 133). Автор вновь и вновь обращается к центральной категории своей работы — к категории сакрального. После деконструкции мифологических нарративов, после истолкования религии как одного из «прав человека», рассматривая религию как юридическую категорию, выявляя процесс утверждения контроля над территорией как основания для сакрализации нации, Уолш приходит к выводу, что Китай вовлечен в «религиозную игру современности» (*religion game of modernity*) (р. xxv) и тем самым невольно связывает себя с европейским нарративом. Китай предлагает миру новый проект современного национального государства, но при этом он невольно заимствует европейские идеи. Автор пытается показать и проанализировать, какое место эти идеи занимают в современном Китае. Территория, религия, гражданство и нация — все может быть использовано для создания нерушимого фундамента современного национального государства, насыщенного мифами и поддерживаемого наси-

ем. Государство утверждает и постулирует феномен сакрального, чтобы затем сакрализовать нацию и тем самым сделать государство легитимным. Устойчивость и стабильность государства во многом зависит от того, как оно защищает свою неприкосновенность (для автора такого рода защита всегда представляет собой насильственный процесс) и как поддерживает свои представления о территории, религии и гражданстве не только юридически, но также культурно и политически (р. 151–512).

Ссылаясь на работы Карла Шмитта в области политической теологии, Уолш пишет о «секуляризованном теосе» (*secularized theos*) (р. 8). Кроме того, в русле онтологии жертвоприношения, сформулированной Ж. Батаем, Уолш осмысляет понятие территории, в том числе территории Китайской империи с ее трехтысячелетней традицией жертвоприношений, как пространство, где царит принцип экстернализации

насилия (р. 9). Представления Дж. Агамбена о религии и «профанации» Уолш использует для описания процедуры возвращения вещи из сферы сакрального в сферу быта (р. 10) (то, что понимает под профанацией Агамбен). Мифологическая концепция коммуникации Р. Барта служит Уолшу опорой для рассуждений о конституции как о мифическом нарративе (р. 35–36). Утверждая сакральное в качестве структурообразующего понятия, Уолш приоткрывает перед читателем глубины и тайны истории, выявляет социокультурные противоречия, осмысляет категориальные основы китайской ментальности, поднимает фундаментальные вопросы о сущностной природе национального государства, исследует религиозные и политические аспекты идеологии современного Китая и попутно анализирует сущность феномена сакрального как такового.

А. Блажкина

Колдовство в России и Украине: фактор источника

Рецензия на: Kivelson, V., Worobec, C. (eds) (2020) *Witchcraft in Russia and Ukraine, 1000–1900: A Sourcebook*. Ithaca, NY: Northern Illinois University Press (an imprint of Cornell University Press). — XXV, 506 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-323-331>

Сборник русских и украинских источников о колдовстве, подготовленный и прокомментированный Валерий Кивельсон (Ми-

чиганский университет) и Кристиной Воробец (Университет Северного Иллинойса), вышел на английском языке в авторитетной серии Northern Illinois University Series in Slavic, East European, and Eurasian Studies¹. На нескольких презентациях книги авторы-составители рассказывали, что ее концепция сложилась не сразу: выбору формата *Sourcebook* предшествовали многолетние обсуждения, как именно русское и украинское колдовство должны быть представлены западному читателю. Публикации источников можно только приветствовать, помня о том, что последнее слово останется не столько за публикатором, сколько за самим источником.

Создатели книги, будучи исследователями русского колдовства² и авторами университет-

ских спецкурсов, ощущали потребность в хрестоматии текстов по данной теме, ориентированной на международного массового читателя и студентов разных специализаций³. С данной задачей сборник определенно справляется, будучи снабжен рядом исторических и лингвистических комментариев, хронологической таблицей, включающей выбранные отчасти произвольным образом основные события, тематическо-именным указателем и даже картами, нужными для понимания меняющегося со временем административного статуса земель Украины.

Авторы-составители поставили перед собой цель снабдить читающих по-английски исследователей магии и колдовства корпусом источников для проведения компаративистских разысканий. До последнего времени такая возможность была ограничена лишь собственно исследова-

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 22-28-01617 «Противостояние “кромешному миру” в творчестве проповедников конца XVII — начала XVIII века: авторская аксиология, механизмы воздействия».

1. Kivelson, V., Worobec, C. (eds) (2020) *Witchcraft in Russia and Ukraine, 1000–1900: A Sourcebook*. Northern Illinois University Press (an imprint of Cornell University Press). Далее ссылки на это издание даются в круглых скобках с указанием цитируемых страниц.
2. Worobec, C. D. (2001) *Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. Northern Illinois University Press; Kivelson, V. (2013) *Desperate*

Magic: The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia. Cornell University Press (русский перевод: Кивельсон В. Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века. Бостон; СПб.: Academic Studies Press; БиблиоРоссика, 2020).

3. Об этом было, в частности, сказано на презентации книги 19.01.2022 г. в рамках коллоквиума по истории XVIII–XIX вв. Германского исторического института в Москве [<https://www.youtube.com/watch?v=DzayFvPGGJY>, доступ от 12.06.2022].

тельскими текстами⁴, концепции которых было трудно перепроверить, не зная славянских языков. Сами тексты практически не переводились. Думается, что благодаря этому сборнику компаративистика в исследованиях всеобщей истории колдовства может существенно продвинуться.

Целевой аудиторией издания обусловлены правила передачи текстов источников. Отказ составителей от параллельного воспроизведения текста на языке источника не влияет на функциональность: большинство публикуемых здесь материалов ранее были изданы на русском языке, многие еще в XIX веке, а значит, даже в оцифрованном виде доступны читателю, который пожелает сравнить перевод с оригиналом (в книге приведены все необходимые выходные данные с указанием номеров страниц).

Однако 26 источников из 86 публикуются впервые по архив-

ным данным (РГАДА, ЦДИАК, Archiwum Główny Akt Dawnych w Warszawie, ГАВО, РГИА, РНБ, НИА СБ ИИ РАН). Читателю предоставлена уникальная возможность познакомиться с этими текстами, ранее не публиковавшимися даже на языке оригинала. Нужно подчеркнуть, что авторы-составители не ставили перед собой задачу введения в научный оборот новых источников, как и задачу презентации всего доступного корпуса источников о колдовстве в России и Украине за 900 лет (именно таков хронологический размах сборника). 70 % публикуемых текстов относится к XVII–XVIII векам, около 15 % — к XIX веку, и примерно столько же — к более раннему времени. Количественный перевес переходной эпохи лишь отчасти обусловлен меньшей степенью сохранности источников XI–XVI веков, прежде всего он связан с реальным усилением внимания со стороны церкви и государства к колдовству.

Предлагаемые читателю тексты в большинстве случаев представляют собой отрывки, избранные фрагменты из наиболее показательных, на взгляд составителей, источников. Иногда источник «пересобирается» (в частности для наглядного представления хода судебного дела), сделано это, впрочем, достаточно аккуратно и не противоречит поставленным задачам.

4. Помимо уже указанных, выходили отдельные монографии и подборки статей: Ryan, W. F. (1999) *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. Pennsylvania University Press (русский перевод: Райан В. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006); *Russian History* (2013) Vol. 40. № 3/4. Witchcraft Casebook: Magic in Russia, Ukraine, Poland, and the Grand Duchy of Lithuania, 15th–21st Centuries [https://www.jstor.org/stable/i24662031, accessed on 12.06.2022]; и др.

В издании использованы прошедшие проверку на понимание более ранние переводы. При передаче сложного синтаксиса и семантических деталей трудных слов составители часто предлагают упрощенный синтаксис и добавляют авторские пояснения. При переводе с польского (в источниках украинского происхождения), русского и украинского языков составители обращались за помощью ко многим коллегам, посвятив книгу внесшим в нее наиболее существенный вклад О.Е. Кошелевой и авторам фундаментальных работ о колдовстве в России и Украине К. Дысе⁵, А.С. Лаврову⁶ и Е.Б. Смилянской⁷.

Сборнику предпослано краткое введение, сосредоточенное на сопоставлении западноевропейских и восточнославянских практик противодействия колдовству. Авторы отмечают, что «пик» судебных процессов в России и Украине приходится на вторую половину XVII — первую половину XVIII века, тогда как «охота на ведьм» во мно-

гих западноевропейских странах к этому времени уже фактически закончилась (земли Восточной и Юго-Восточной Европы не отказывались от этой практики до конца XVIII века) (р. 2). Отсутствие в России инквизиции Кивельсон и Воробец, обращаясь к общепринятым, хотя и не бесспорным, концепциям, связывают с конфессиональными различиями: восточнославянское колдовство, по их мнению, было более отдаленно связано с устрашающей силой дьявола, приписываемой ему католическими и протестантскими богословами (р. 3).

Утверждение, что в русском православии, в отличие от украинского, не было «аналога демонологической литературы» (р. 6), нуждается в уточнении. Да, составители признают, что «Украина активнее, чем Россия, участвовала в богословских обсуждениях, породивших западные предания о ведьмах, и, как видно из приведенных юридических текстов, находилась под влиянием польской демонологической литературы и правовых традиций» (р. 8). Но при этом они практически не касаются этнокультурной ситуации переходного времени XVII–XVIII веков, когда привнесение в российские практики нового было связано в первую очередь с проникновением белорусско-украинского культурного элемента

5. Dysa, K. (2020) *Witchcraft Trials and Beyond: Volhynia, Podolia, and Ruthenia, 17th–18th Centuries*. CEU Press.

6. Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

7. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003.

в лице получивших «западное» образование интеллектуалов, несомненно, влиявших и на демонологические концепции. К слову, белорусская специфика отношения к колдовству, которая также определялась принадлежностью к Великому княжеству Литовскому, в книге осталась незатронутой.

Во введении также сообщается о принципах выбора источников. Практически полное отсутствие среди них «литературных описаний, таких как жития святых и рассказы о чудесах, биографии и автобиографии, художественные произведения» (р. 11) и этнографических записей, с сожалением отмечаемое самими составителями, может вызвать недоумение не только у филологов и этнографов. Западный читатель, который решит ограничиться лишь рецензируемым сборником, рискует получить весьма одностороннюю картину колдовских практик. Тексты иного происхождения можно было хотя бы упомянуть в сводной библиографии публикаций источников и избранных работ по колдовству в России и Украине (к сожалению, таковой в книге нет), дав читателю возможность углубления знаний по этой теме. Для книги, претендующей на статус современного учебника, список рекомендуемой литературы на различных языках просто необходим.

Основной груз ответственности перед западным читателем, который взяли на себя авторы-составители, заключается даже не в точности лексических и синтаксических соответствий, а в целостности картины и объективности выводов, обеспечиваемой едва ли не исключительно репрезентативностью источниковой базы. Круг затрагиваемых авторами проблем и без того достаточно велик. Книга поделена на две части: «Историческая эволюция, закон и преследование» и «Магические практики, повседневные дела и сила слова: судебные выдержки». В первой части читателю предлагается хронологически выстроенный массив источников о преследовании колдовства, включающий в себя четыре главы:

- 1) Ранние сведения о колдовстве, волшебстве и магии в Древней Руси;
- 2) Колдовство и политика в Московии и Гетманщине;
- 3) Законы и руководства по судебному преследованию за колдовство с конца XII века до 1885 года;
- 4) Судебные процессы над колдовством и его внесудебное преследование.

Именно первая часть отличается столь необходимым плюрализмом источников: здесь представлены отрывки из хроник, летописей, патериков, проповедей, публицистики, исторических по-

вестей, записок иностранцев, канонических и законодательных памятников, судебных дел и т. д. К сожалению, многие жанры представлены лишь единичными примерами, а их специфика и поэтика не всегда должным образом прокомментированы.

Лаконичность введения компенсируется подробными комментариями к каждому публикуемому источнику. Они обеспечивают единство концептуальной линии и подчас включают в себя исследовательские интерпретации. Составители избегают представлять источники имманентно, вне общего контекста и не всегда комментируют детали и обстоятельства создания этих текстов, которые могли бы нарушить общую концепцию. Иногда, впрочем, комментарии к кажущимся из ряда выходящими деталям скорее могут запутать читателя: например, встретив в «Истории о великом князе Московском» Андрея Курбского упоминание «чар», которые без «согласия с дьяволом не бывают», составители объясняют такую трактовку или знакомством Курбского с католическими теориями о договоре с дьяволом во время его пребывания в Литве или подделкой текста фальсификаторами XVII века (р. 54). Обе версии избыточны, так как это не более чем часть авторской концепции активного влияния дьявола на пе-

ремены в нравственном облике Ивана IV, не связанная с преследованием колдовства.

Вторая часть сборника не до конца справляется с важной задачей презентации обстоятельств и прагматики обращения представителей разных сословий к магии в XVII–XIX веках и построена в основном на судебных делах, выделенных в главы по тематическому принципу: исцеление и причинение вреда посредством магии; любовная магия; магия, обеспечивающая власть или покровительство; одержимость и кликушество; договоры с дьяволом; устное и письменное колдовство; фигуры самих колдунов. Материалом, способным значительно расширить сферу обращения человека к магии, могли бы стать многочисленные рукописные заговоры, опубликованные в ряде сборников⁸.

Конечно, авторам-составителям пришлось проделать титаническую работу по переводу и выбору документов: история колдовства в России и Украине представлена сотнями известных судебных дел: 227 процессов XVII века и 240 процессов XVIII века введены в научный оборот

8. Напр., см.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М.: Индрик, 2002; Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост., подг. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010.

в исследованиях В. Кивельсон и Е.Б. Смилянской⁹. Постоянно открываются новые документы, а о процессах XIX века новые сведения сообщают материалы «совестных судов», отложившиеся в региональных архивах. Составителям удалось включить в сборник дела из Государственного архива Вологодской области и Государственного архива Свердловской области, что вполне могло бы послужить основой для упоминания о проблеме регионального своеобразия судебных процессов.

И все-таки судебное дело — в известной мере тенденциозный источник: картина колдовских практик часто искажена использованием официальной государственной оптики, а голос подсудимого вторит голосу допрашивающей его власти. Избежать одностороннего взгляда на колдовство в России и Украине и воссоздать многомерную картину можно, дополнив ее источниками иного происхождения. Замечание А.Л. Топоркова, высказанное по поводу редуцированной источниковой базы монографии В. Кивельсон о кол-

довстве в России XVII века, применимо и к рецензируемому сборнику: «В будущем было бы важно описать русское колдовство XVII в. на основе не только сыскных материалов, но и других источников (указы против народных традиций, списки отреченных книг, исповедные вопросы, рукописные заговоры и гадательные книги, лечебники, повествовательные тексты о договоре с дьяволом, о кликушах и бесноватых, слухи о колдовских интересах деятелей церкви и государства, агиографические сочинения о святых — борцах с демонами и колдунами и др.)»¹⁰.

Указы и исповедные вопросы в сборник все-таки вошли. Но если «сведения о работе и эволюции правовых систем, взаимодействии и напряженности между церковью и государством, а также богатая панорама контуров повседневной жизни» (р. 11) в книге представлены относительно полно, то влияние народных верований и роль рядовых священников, а не церковного института, остались не раскрытыми. Противодействие церковного учительства колдовству и другим «богомерзким» практикам обычно недооценивается, тогда как именно в хра-

9. Кивельсон В. Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века. С. 15, прим. 5; Смильская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. С. 75. См. также: Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг.

10. Топорков А. Русская магия XVII века глазами американского историка // Новое литературное обозрение. 2022. № 1(173). С. 367.

мовом пространстве происходила оценка и нравственное воспитание общества. Масштабы и контекст этого влияния в полной мере не осмыслены: пастыри имели большее, чем государство, представление о колдовстве среди паствы и искали возможности для искоренения духовной «темноты», формирования соответствующей системы ценностей.

Жанры, на которые уповали церковные просветители своего времени, не намного сложнее для передачи на английский язык, чем допросные речи: это проповеди и другие учительные тексты, предназначенные для трансляции широкой аудитории, обличающие колдовство, волхование и иную «бесовщину», они дают уникальный срез состояния общества, мировоззрения человека того времени и в каком-то смысле замещают собой то богословие западноевропейского типа, которого долгое время не было в православной традиции.

Разумеется, есть границы расширения состава источников по конкретной теме, однако его сужение, отказ от генетически разнородного материала может привести рядового читателя или ученого-компаративиста к неполным выводам, лишить его динамичной картины сложного феномена иррационального видения мира. Хорошим продолжением несомненно востребо-

ванного международным сообществом сборника мог бы стать второй том, который включал бы в себя и другие по генезису и жанру источники.

А. Попович, Л. Соболева

Сокращения

ГАВО — Государственный архив Вологодской области.

НИА СПбИИ РАН — Научно-исторический архив Санкт-Петербургского института истории РАН.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

РГИА — Российский государственный исторический архив.

РНБ — Российская национальная библиотека.

ЦДИАК — Центральный державний історичний архів України.

Библиография / References

Кивельсон В. Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века / пер. с англ. В. Петрова. Бостон; СПб.: Academic Studies Press : БиблиоРоссика, 2020.

Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002.

Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / сост., подг. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010.

Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления»

- ния» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003.
- Топорков А. Русская магия XVII века глазами американского историка // Новое литературное обозрение. 2022. № 1(173). С. 345–367.
- Райан В. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России / пер. с англ. М.: Новое лит. обозрение, 2006.
- Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.
- Kivelson, V. (2013) *Desperate Magic: The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia*. Ithaca; L.: Cornell University Press.
- Kivelson, V., Worobec, C. (eds) (2020) *Witchcraft in Russia and Ukraine, 1000–1900: A Sourcebook*. Ithaca, NY: Northern Illinois University Press (an imprint of Cornell University Press).
- Worobec, C. D. (2001) *Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Dysa, K. (2020) *Witchcraft Trials and Beyond: Volhynia, Podolia, and Ruthenia, 17th–18th Centuries*. Budapest: CEU Press.
- Lavrov, A. S. (2000) *Koldovstvo i religii v Rossii. 1700–1740 gg.* [Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740]. Moscow: Drevlekhranilishche.
- Russian History*. (2013) Vol. 40. № 3/4. Witchcraft Casebook: Magic in Russia, Ukraine, Poland, and the Grand Duchy of Lithuania, 15th–21st Centuries [https://www.jstor.org/stable/i24662031, accessed on 12.06.2022].
- Toporkov, A. L., Turilov, A. A. (eds) (2002) *Otrechennoe chtenie v Rossii XVII–XVIII vekov* [Renounced Reading in Russia in the 17th–18th Centuries]. Moscow: Indrik.
- Toporkov, A. L. (ed.) (2010) *Russkie zagovory iz rukopisnykh istochnikov XVII – pervoi poloviny XIX v.* [Russian Charms from Handwritten Sources of the 17th – First Half of the 19th Centuries]. Moscow: Indrik.
- Ryan, W. F. (1999) *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park: Pennsylvania University Press.



Авторы

Армен Алексанян — ведущий научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН (Москва Россия). armengurgen@gmail.com

Лю Болин — научный сотрудник Института исследования России и Восточной Европы Академии Общественных наук КНР (Китай). liuboling.happy@163.com

Анастасия Блажкина — старший научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН (Москва, Россия). blazhkina@ifes-ras.ru

Альфريد Бустанов — доцент Амстердамского университета (Нидерланды). A.Bustanov@uva.nl

Ирина Гарри — ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН. irina.garri@imbt.ru

Елена Гордиенко — аспирант Центра изучения религий РГГУ (Москва, Россия). Gordylena@gmail.com

Станислав Горохов — старший научный сотрудник Института Африки РАН (Москва, Россия). stgorohov@yandex.ru

Руслан Дмитриев — старший научный сотрудник Института Африки РАН (Москва, Россия). dmitrievrv@yandex.ru

Ван Кунь — младший научный сотрудник философского факультета университета Цинхуа (Китай). 191929117@qq.com

Владимир Малявин — профессор-исследователь НИУ ВШЭ; ведущий научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН (Москва, Россия); внештатный профессор, Педагогический университет провинции Хэбэй (Шицзячжуан, Китай). vladmalo913@gmail.com

Дмитрий Петровский — сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата; член рабочей группы по контактам и сотрудничеству с КНР в религиозной сфере Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия). shalong@mail.ru

Алексей Попович — лаборант-исследователь, Лаборатория эдиционной археологии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). alexeyorowich@mail.ru

РУСТАМ САБИРОВ — доцент Института стран Азии и Африки МГУ (Москва, Россия). tabarzin@gmail.com

СЕРГЕЙ СЕВРЮГИН — магистрант Академии корееведения, сотрудник Института Азиатских Религий (Республика Корея). sergey.sevryugin@mail.ru

ЛАРИСА СОБОЛЕВА — профессор, кафедра русской и зарубежной литературы, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). l.s.soboleva@mail.ru

ЕКАТЕРИНА ХОНИНЕВА — младший научный сотрудник, Европейский университет в Санкт-Петербурге; младший научный сотрудник Лаборатории антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН; лаборант Отдела этнографии восточных славян и народов европейской части России; МАЭ им. Петра Великого РАН (Кунсткамера) (Санкт-Петербург, Россия). ekhoneva@eu.spb.ru

ШИ ХЭНТАНЬ — научный сотрудник Института изучения мировых религий Академии общественных наук КНР (Китай). shihengt@sina.com

АЛИШЕР ШАРИПОВ — научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург, Россия). aligrapher@gmail.com

ВЯЧЕСЛАВ ЯЧМЕНИК — аспирант богословского факультета и приглашенный сотрудник Лаборатории исследований церковных институций Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). yachmenik94@mail.ru

Authors

ARMEN ALEKSANIAN — Leading Research Fellow at the Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). armengurgen@gmail.com

LIU BOLIN — Research Fellow at the Institute for Russian and East European Studies of the Chinese Academy of Social Sciences (China). liuboling.happy@163.com

ANASTASIA BLAZHKINA — Senior Research Fellow at the Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). blazhkina@ifes-ras.ru

ALFRID BUSTANOV — Assistant Professor (Universitair Docent) of East European Studies and a Principal Investigator of ERC Starting project MIND: The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia (2019–2024), University of Amsterdam (Netherlands). A.Bustanov@uva.nl

RUSLAN DMITRIEV — Senior Research Fellow, Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). dmitrievrv@yandex.ru

IRINA R. GARRI — Senior Research Fellow of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). irina.garri@gmail.com

ELENA GORDIENKO — PhD student at the Centre for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). Gordylena@gmail.com

STANISLAV GOROKHOV — Senior Research Fellow, Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). stgorohov@yandex.ru

SHI HENGTAN — Research Fellow at the Institute for the Study of World Religions of the Chinese Academy of Social Sciences (China). shihengt@sina.com

EKATERINA KHONINEVA — Junior Research Fellow at the European University at St Petersburg; Assistant at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences; Junior Research Fellow at the Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (St Petersburg, Russia). ekhonineva@eu.spb.ru

WANG KUN — Associate Research Fellow at the Department of Philosophy, Tsinghua University (China). 191929117@qq.com

VLADIMIR V. MALIAVIN — Research Professor, Higher School of Economics University (Moscow, Russia); Senior Research Member, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science (Moscow, Russia); The Normal University of Hebei Province (Shijiazhuang, PRC). vladmal0913@gmail.com

DMITRY PETROVSKY — Employee of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate; Member of the Working Group on Contacts and Cooperation with the People's Republic of China in the Religious Sphere of the Council for Cooperation with Religious Associations under the President of the Russian Federation (Moscow, Russia). shalong@mail.ru

ALEXEY POPOVICH — Research Laboratory Assistant, Laboratory for the Study of Primary Sources, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin (Yekaterinburg, Russia). alexeypopowich@mail.ru

RUSTAM SABIROV — Associate Professor at the Institute of Asian and African Studies, Moscow State University (Moscow, Russia). tabarzin@gmail.com

SERGEI SEVRIUGIN — M.A. Student at the Academy of Korean Studies (한국학중앙연구원), Researcher at the Institute of Asian Religions (아시아종교연구원) (Republic of Korea). sergey.sevryugin@mail.ru

ALISHER SHARIPOV — Research Fellow at the Institute of Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). Aligrapher@gmail.com

LARISA SOBOLEVA — Professor, Department of Russian and Foreign Literature, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin (Yekaterinburg, Russia). l.s.soboleva@mail.ru

VYACHESLAV YACHMENIK — Postgraduate Student, Faculty of Theology; Visiting Fellow, Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Moscow, Russia). yachmenik94@mail.ru

Аннотации

Владимир Малявин. Путь и его пути: краткий путеводитель по религиям Китая

В Китае сложилась самобытная система религиозных верований и практики, которая основывалась на принципе преемственности, сотрудничества, «согласного единства» богов и людей. Обитатели земного и потустороннего миров составляли одно целое и были связаны, как кровные родственники, интимными и даже взаимно обязывающими отношениями. Назначение религиозных культов состояло в том, чтобы давать людям благополучие («счастье») уже в земной жизни. На этой основе сложилась система религиозного синкретизма, в которой отдельные религии служили как бы метафорами друг для друга. Устойчивость этой системы обеспечивалась особой иерархией культов как по их форме, так и по их политической значимости. Указанная иерархия не устраняла противостояния официальных и «непристойных» культов, что отражало традиционную типологию культурных форм. Появление иностранных религий — буддизма, позднее ислама, а в Новое время христианства — не поколебало основ традиционного синкретизма и во многих отношениях даже укрепило их. Правда, тенденция к секуляризации и интериоризации религиозных идеалов в Китае со временем привела к острой конфронтации новых «светских религий» и государственной власти. Современное положение религий в Китае не претерпело принципиальных изменений. Религии должны служить государству, представляющему всеобщий моральный порядок.

Ключевые слова: религиозный синкретизм, типология культов, секуляризация религий, моральная религия.

Ирина Гарри. Далай-лама — светский правитель или религиозный иерарх? Политические аспекты тибетского буддизма

В статье рассматриваются политические аспекты тибетского буддизма на примере института Далай-лам Тибета. Автор анализирует традиционные политические концепции, существовавшие в империи Цин, как-то: «мир Китая и варваров (хуа-и)», «буддийский наставник и светский покровитель (чойон)», «единение религии и политики (chos srid zung 'brel)» и «наша великая Цин (manu yeke cing)»; рассматривает статус Далай-лам Тибета в контексте их взаимоотношений с Китаем; делает оценку современных проблем, связанных с институтом тибетских перерожденцев. Автор приходит к выводу, что политическая фрагментарность Тибета, связанная с естественной природой тибетского плато, препятствовала созданию в Тибете централизованного светского государства, и только внешняя сила в лице монголов-хошутов и маньчжуров смогла изменить баланс сил в пользу религиозной группировки гелукпы. Далай-ламы Тибета были изначально иерархами только одной из школ тибетского буддизма, однако создание Далай-ламой V концепции «единства религии и политики» и существова-

ние де-факто независимого тибетского государства под руководством Далай-ламы XIII способствовали формированию у тибетцев национализма, сконцентрированного вокруг института Далай-лам.

Ключевые слова: Тибет, Китай, Монголия, Далай-лама, тибетский буддизм, сино-тибетские взаимоотношения.

Станислав Горохов, Руслан Дмитриев. Католицизм в конфессиональном пространстве Большого Китая: территориальный аспект

В статье подробно рассматривается пространственная составляющая развития католицизма в Китае в период накануне и после получения страной независимости — вплоть до настоящего времени. Авторы сосредоточили свое внимание на логике развития административно-территориальной структуры Римско-католической церкви в пределах материкового Китая, а также особых в религиозно-политическом отношении структур — Тайваня, Макао и Гонконга. На основе анализа статистических источников, документов Святого Престола и правительства Китая, двусторонних договоров и материалов прессы они выявляют высокую степень инерционности пространства католицизма, его структуру — пять ядер, характеризующихся наибольшей численностью и плотностью католического населения, концентрацией культовых объектов, а также периферию, где католическое присутствие ощущается гораздо слабее. Главная проблема, стоящая перед Католической церковью сегодня, заключается в обретении единства между ее китайской и ватиканской «ветвями», достичь которого можно лишь через примирение Святого Престола и государства. Дипломатия Ватикана показала своей многовековой опыт разрешения подобных споров и достигла в 2018 г. вполне средневекового по духу компромисса с коммунистическим руководством страны на условиях «двойной лояльности» китайских католиков своей стране и Святому Престолу. Однако остается открытым вопрос, насколько заключенные лидерами КНР и Ватикана договоренности смогут обеспечить динамичный рост и дальнейшее укоренение католицизма.

Ключевые слова: католицизм, полюса роста, пространственная экспансия, Китай, Святой Престол, государственно-конфессиональные отношения.

Дмитрий Петровский. Православие в Китае — история и современность

В статье освещается история Российской духовной миссии и иных церковных структур Русской Православной Церкви в Китае начиная с XVII века; формирование, современное положение проблемы и перспективы Китайской Православной Церкви, получившей независимость от Московского патриархата в 1956 г.; влияние китайского православия на гуманитарные связи Российской Федерации и Китайской Народной Республики; государственная политика КНР по отношению к религиям в современном Китае. Рассмотрены тенденции политического регулирования религиозной сферы в КНР на современном этапе, влияние политических процессов в КНР на религиозную ситуацию и отношение к религии в Китае.

Ключевые слова: Китай, религия, православие, Российская духовная миссия в Китае, Китайская автономная православная церковь, КНР, КПК, государственно-религиозные отношения, религиозная политика КНР, патриарх Кирилл, Си Цзиньпин.

РУСТАМ САБИРОВ. Между Дхарамсалой и золотой урной: монгольский буддизм в контексте религиозной политики КНР

В статье рассматривается влияние религиозной политики КНР на развитие буддийской сангхи Монголии. Автор показывает, что буддийская политика в регионе строится на основе моделей, выработанных еще в Цинской империи (1644–1912). Тогда возникло единое религиозное пространство, связавшее между собой Тибет, Китай и Монголию. Ключевым звеном, связывавшим эти буддийские центры, был институт тулку — сознательно воплощающихся деятелей буддизма и персонажей буддийского пантеона. Тулку рождались в Тибете и Монголии, утверждались Далай-ламой или Панчен-ламой, а Цинский двор пытался контролировать процесс. Правительством современного Китая, взяв на вооружение инструменты Цинского времени, пытаются решить «проблему Далай-ламы». Законы и меры, принимаемые китайскими государственными органами, фактически устанавливают китайский контроль над процедурами поиска, утверждения, интронизации и обучения тулку. Тулку, обнаруженные вне этих процедур, рассматриваются Китаем как нелегитимные. Эта политика непосредственно затрагивает буддизм в Монголии, где возрождается институт хубилганов и присутствуют тесные связи с Далай-ламой и тибетской диаспорой. Именно Далай-лама утвердил большинство из ныне живущих монгольских тулку, включая высшего — Десятого Богдо-гэгэна. В то же время среди части монгольских буддистов наблюдается неприятие тибетского вмешательства во внутренние дела сангхи. Некоторые из лидеров монгольского буддизма сотрудничают с китайскими религиозными и государственными организациями. Усиление националистических настроений в Монголии и религиозная политика Китая могут в конечном счете привести к распаду тибетоцентричного пространства тибетского буддизма и обособлению монгольской сангхи под руководством Десятого Богдо-гэгэна.

Ключевые слова: тибетский буддизм, Монголия, буддизм в Монголии, Далай-лама, Богдо-гэгэн, тулку, хубилган.

СЕРГЕЙ СЕВРЮГИН. Особенности корейской религиозной организации «Чхондогё» и причины ее сотрудничества с коммунистами

Данная статья посвящена анализу характерных черт и деятельности религиозной организации «Чхондогё» в первой половине XX века, которые в конечном итоге привели ее к сотрудничеству с коммунистическими организациями. Особое внимание уделяется восприятию идеи «революции» в рамках корейской доктрины кебёк, что во многом и сблизило две, казалось бы, совершенно разные идеологии. Исследование архивных материалов с использованием марксистской теории религии показало на примере

«Чхондогё», что в условиях традиционалистского общества и отсутствия самого понятия о дихотомии сакрального и профанного религия очень часто становится базисом для формирования национальной идентичности и способом выражения стремления к вполне секулярным в европейском понимании политическим и социальным преобразованиям, что особенно заметно в смещении фокуса с «того» мира на этот, а также с появлением эсхатологических концепций, приобретающих в контексте условно «незападной» действительности циклический характер.

Ключевые слова: Ёнвон, Кебёк, Коминтерн, Погук анмин, революция, Инсичхон, Тонхак; Чисан Чхонгук, «Чхондогё», Чхонудан.

Алишер Шарипов. Под диктовку мертвых: репрезентации власти в текстах южновьетнамского культа Као Дай

Статья посвящена малоизученной теме — каноническим сборникам откровений каодаизма с целью выявить специфику отношений власти, обеспечившую быстрое распространение культа в 1920-е годы и его успешное существование до наших дней. В работах по каодаизму исследователи главным образом уделяют внимание политическим и экономическим факторам, оставляя в стороне прагматику самого учения и то, как она изложена в текстах. Данное исследование опирается на теорию власти Мишеля Фуко и теорию сверхъестественной агентности Паскаля Буайе с применением дискурс-анализа в качестве основного метода. Были рассмотрены фрагменты из нескольких сборников — катехизиса, церковного устава и теологического толковника Као Дай. В результате анализа удалось выяснить, что власть в культе строится на ряде дискурсивных стратегий, таких как использование популярных во Вьетнаме медиумических практик, а также нового латинизированного письма и базовых концепций системы религиозного синкретизма, подкрепленных языковыми маркерами идентичности, которые выстраивают иерархию церковного подчинения. Откровения каодаизма интертекстуально отсылают к привычным для вьетнамцев формам даосско-буддийских концепций и конфуцианской этики, а интердискурсивный характер сборников представлял их как новаторские и ориентированные на «перезагрузку» системы верований с целью спасения нации в грядущем катаклизме.

Ключевые слова: каодаизм, милленаристские культы, религиозный синкретизм, религии Вьетнама, одержимость духами, религия и власть.

Лю Болин. Анализ религиозной политики в Китае

В основе религиозной политики в современном Китае лежат принципы свободы вероисповедания, разделения политики и религии, опоры на закон в управлении религиями. Под руководством КПК и правительства Китая в стране сложилась система религиозной политики, отражающая уклад социализма с китайской спецификой. Принцип независимости и самоуправления, четкое определение связей и различий в национальном вопросе позволили достичь прочного согласия в отношениях между рели-

гиями и социалистическим обществом. Нынешнее правительство твердо держится курса на китаизацию китайских религий. Нужно использовать главные ценности социализма, чтобы вести и воспитывать религиозных людей и массу верующих, развивать лучшие стороны китайской традиции.

Ключевые слова: религиозная политика, свобода вероисповедания, разделение политики и религии, управление с опорой на закон, китаизация религии.

Ши Хэнтань. Восприятие и возрождение конфуцианства в современном Китае

Статья посвящена восприятию конфуцианства в современном Китае, его возрождению и его перспективам на будущее. Конфуцианство всегда было главным течением в китайской культуре, но после отмены системы экзаменов на ученое звание и ликвидации феодального строя императорского Китая оно лишилось всех прерогатив. После 1949 года оно продолжало жить только на Тайване и среди китайской диаспоры. Новое конфуцианство в континентальном Китае выросло из споров о том, является ли оно религией. Его активность как политического учения достигла апогея к 2015 г., но вследствие его несоответствия запросам времени оно быстро утратило влияние. Впоследствии отдельные ученые выдвинули разные варианты конфуцианской идеологии, среди них «гражданская религия», «новое учение о человечности», «онтология человечности», «живое конфуцианство» и проч. В то же время партия и правительство оказывали поддержку конфуцианству как влиятельной культурной силе. В 2008 г. традиционные праздники стали нерабочими днями, в 2012 году на съезде КПК был выдвигнут имеющий конфуцианскую основу идеал «общей судьбы человечества». В таких условиях последователи нового конфуцианства на континенте стали ратовать за отказ от метафизики, подчеркивали его инклюзивность, интеллектуальную свободу и практицизм. В результате существенно расширились рамки конфуцианского мира, появилось пространство для конфуцианско-христианского диалога. В будущем конфуцианство станет еще более инклюзивным и раскованным, усилится его пропагандистская активность.

Ключевые слова: конфуцианство, конфуцианцы, политическое конфуцианство, народное конфуцианство, инклюзивность, раскованность.

Ван Кунь. Буддизм в современном Китае

На протяжении полутора тысячелетий буддизм был одним из традиционных компонентов китайской культуры, опорой китайской духовности. В современной перестройке китайской культуры он также играет важную роль. Судьба буддизма за последние сто лет отразила резкие перипетии исторического пути Китая. Буддийская община и образованные верхи общества в своих размышлениях о переменах жизни в Китае и культурном строительстве в стране активно использовали ресурсы буддийской мысли, стремясь к тому, чтобы буддизм был важной частью и общественного порядка, и личной духовной жизни. Наиболее плодотворной и влиятельной гранью

этих размышлений стала концепция «человеческого буддизма», выдвинутая великим буддийским вероучителем Тайсюем. Эта концепция получила признание и в Китае, и за рубежом. Она открыла новые пути развития буддийской мысли и практики. Деятельность последователей Тайсюя приобрела известность и влияние и в континентальном Китае, и на Тайване, и среди китайской диаспоры в ЮВА. Поэтому опыт «человеческого буддизма» заслуживает пристального внимания.

Ключевые слова: Современный Китай, модернизация религий, социальная функция, «человеческий буддизм».

Альфريد Бустанов. О перспективах оккультного поворота в российском исламоведении

В статье рассматривается комплекс рукописных текстов, связанных с оккультными науками в исламе и циркулировавших среди мусульман внутренних регионов России. Несмотря на существующую критику внутри исламского богословия, а также архивную маргинализацию, магические тексты, рисунки и практики вокруг них воспринимались носителями традиции среди образованных мусульман и широких слоев общества легитимной частью исламской культуры с характерной для нее системой передачи знания. Полиязычная среда магических текстов охватывала широкий круг жанров и дисциплин, включая работы по астрологии, медицине и различным формам гадания. На основе анализа рукописных материалов XVI–XX веков демонстрируется перспективность оккультного поворота в исламоведении — внимательного изучения наследия оккультных наук в российском исламе. Особенно это касается аспектов, связанных с материальностью используемых ингредиентов, изготавливаемых талисманов и коммуникацией между людьми и с объектами природы. Внимание к магическим практикам позволяет глубже понять мировоззрение российских мусульман, особенности творческого взаимодействия с оккультными текстами арабо-персидской и османской традиции.

Ключевые слова: оккультные науки в исламе, оккультный поворот, мусульманские рукописи, ислам в России, материальность, история эмоций.

Вячеслав Ячменик. Концепция харизмы в исследованиях С. И. Смирнова: немецкие истоки и их развитие

В статье предпринимается попытка выявления интеллектуального влияния на исторические исследования С. И. Смирнова, одного из самых известных авторов дореволюционной России, изучавших институт духовничества. Прежде всего речь идет о переносе на русскую почву понятия харизмы и стоящего за ним круга идей из сочинения К. Холля, посвященного исследованию власти вязать и решить в грекоязычном монастыре. Тезис Холля о том, что власть византийских монахов имела своим источником харизму, несомненно, связан с актуальными для его времени тенденциями в протестантском богословии. В статье кратко обозначается этот

немецкий контекст, из которого проф. Смирнов берет идею харизматизма и включает данный термин в русский богословский лексикон. Тезис о влиянии Холля на Смирнова рассматривается последовательно, начиная с анализа первой редакции работы «Древнерусский духовник», опубликованной одновременно с работой Холля, заканчивая второй редакцией, значительно дополненной и представленной на соискание степени доктора церковной истории. За этот период научных изысканий Смирнов значительно переосмысляет свои идеи, и своего рода триггером этих трансформаций становится его внимание к фигуре духовного отца в Восточной церкви. Итогом его исследований в этой области становится работа 1906 года, в которой структурно и концептуально используются наработки Холля, а главное, в текст включается понятие «харизма». В заключении делается предположение о том, что работа Смирнова имела черты церковно-политического высказывания и может быть рассмотрена как элемент критики церковных институтов в предреволюционной России. Конструируя образ «древнерусского духовника», Смирнов предлагал альтернативное понимание церковного устройства, выстроенного вокруг идеи харизмы.

Ключевые слова: С. И. Смирнов, К. Холль, харизма, власть, авторитет, духовник, церковь.

Екатерина Хонинева. Традиция как игра? Ортодоксия, эстетика и ирония в католическом традиционализме

В статье рассматривается повседневный обиход одной католической традиционалистской общины в Санкт-Петербурге — последователей Братства Св Пия X. Поскольку после Второго Ватиканского Собора в Католической Церкви произошла ревизия традиционной католической эстетики — в первую очередь в литургическом контексте, но также и в других областях повседневной религиозной жизни, традиционалисты, находящиеся в оппозиции к современному церковному мейнстриму, стремятся восстановить ортодоксальное видение эстетики. Это реализуется в рамках самостоятельной организации Тридентской мессы и рефлексии об упадке литургического благочестия в связи с литургической реформой. Также поиск традиционалистами связей между ортодоксией и сферой прекрасного распространяется и на области повседневной жизни традиционалистов, где они скрупулезно выстраивают образ эстетически выверенного традиционного уклада. Эта скрупулезность зачастую дает основания наблюдателям сравнивать традиционалистов с «ролевиками» и реконструкторами, а их религиозные практики с игрой, что и обыгрывается последователями Братства в иронической модальности. Опираясь на работы антропологов религии Саймона Коулмана, Джона Элснера и Тани Люрман, автор показывает эпистемологические переплетения между верой и сомнениями, ортодоксией и креативностью в современном движении католического традиционализма.

Ключевые слова: католический традиционализм, ритуал, ортодоксия, эстетика, ирония, игра.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

2(40) 2022

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovskiy, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilii Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Viktor Yelensky (Ukraine), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa), Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2²⁰²²
[40]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04/09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ganepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000