

тность должен по своей внутренней логике приводить к исчезновению или по крайней мере оттеснению на периферию сознания, определения себя как члена этнической группы. Тем не менее в странах Западной Европы и Северной Америки, где этот тип самоопределения является, по всей вероятности, доминирующим мы наблюдаем «возрождение этничности», т. е. усиление важности для людей этнической принадлежности.

Разумеется, процесс этот нельзя объяснить однозначно, поскольку он связан с действием ряда социально-политических и экономических факторов. В контексте излагаемого подхода одной из причин «возрождения этничности» является то, что в условиях НТР, сопровождающейся усложнением систем деятельности, ее дроблением и специализацией отдельных фрагментов, самоопределение личности через деятельность чревато кризисами. Иначе говоря, личность просто не умещается в отведенный ей фрагмент деятельности. В качестве выхода из такого кризиса возможен возврат к более надежным в этом отношении принципам самоопределения через реальную группу, и в частности через наиболее устойчивую во времени этническую группу. В этом случае также происходит активный рост этнического самосознания, но в отличие от культур с первым типом самоопределения на основе «вторичной» (по терминологии К. В. Чистова²⁶) культуры и с преимущественным вниманием к системе этнодифференцирующих признаков, вне связи с традиционной культурой как целостностью.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что имеющиеся в тех или иных культурах смысловые системы соотношения являются преемственными, взаимопроникающими и потому взаимопереводимыми. Проводившееся в статье противопоставление разных типов — лишь аналитический прием для более отчетливого описания того и другого типа. В реальности же как в культурах с доминированием первого типа обнаруживаются отдельные признаки систем соотношения второго типа (либо на уровне отдельных личностей, либо на уровне групп единомышленников), так и в культурах с доминированием второго типа имеются «следы» систем соотношения первого типа.

²⁶ Чистов К. В. Традиционные и «вторичные» формы культуры // Расы и народы. Вып. 5. М., 1975. С. 32.

В. В. М а л я в и н

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ В ТРАДИЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ (на примере Китая)

В последние полтора-два десятилетия особенности религиозной жизни народных масс в традиционных и современных обществах привлекли к себе пристальное внимание как зарубежных, так и советских ученых. Социологи, психологи, этнографы, историки религии и культуры пытаются под разным углом зрения определить феномен народной религии, условия его формирования и развития. Интерес современных ученых к проблемам народной религии отчасти напоминает открытие мира фоль-

¹ В настоящее время народной религиозности посвящены многочисленные монографии и статьи зарубежных ученых, главным образом французских и итальянских. Отметим работы Ж.-Ле Гоффа, Э. Деляруэля, Р. Манселли, Ж. Делюмо, Э. Де Мартино, В. Лантернари и др., а также специальные тематические выпуски журналов и сборники статей: *La Religione Popolare* // *Sacra Doctrina*. 1971. № 61; *Ethnosociologie des religions populaires* // *Archives des Sciences Sociales des Religions*. 1978. V. 43. P. 1; *Official and Popular Religion* / Ed. Vrijhoff P. H. and Waardenburg J. The Hague, 1979. Уместно напомнить, что одним из первых к изучению народной религиозности обратился русский историк Л. П. Карсавин. См. *Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв.* Пг., 1915. См. также: *Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры.* М., 1981.

клора основоположниками европейского романтизма на рубеже XVIII—XIX вв. Но если романтики воспринимали фольклорное наследие в основном как экзотику, представляющую известное и обычное загадочным и необыкновенным, другими словами, как зеркальное отражение и вместе с тем полемическую оппозицию собственной культуры, то в наши дни специфически «простонародные» черты культурных традиций рассматривают прежде всего как составную часть данной культуры и породившего эти черты общественного уклада. Обращение к проблемам народной религии в наши дни — свидетельство глубокой перестройки самосознания современного человечества, поиска единства человеческой культуры в ее разнообразии и в конечном счете поиска новых и даже альтернативных по отношению к ценностям эпохи нового времени образов культуры, которые отвечали бы идеалам и потребностям складывающейся в настоящее время планетарной цивилизации.

Разумеется, пытаясь определить предмет «народной религии», нужно помнить об условном, исторически конкретном характере этого понятия. Последнее имеет смысл, лишь будучи соотнесенным с тем, что мы можем предположительно называть «официальными» или «элитарными» формами религии. По существу, оно является научной абстракцией, инструментом анализа, который помогает определить *типы* религиозного мирозерцания и практики, сосуществующих и взаимодействующих между собой в истории человеческих обществ. Очевидно, что понятие «народная религия» может относиться к очень разным в стадийном и функциональном отношениях формам религии и имеет скорее лишь эвристическую ценность. Но по той же причине оно оказывается весьма удобным и даже необходимым для исследователя, интересующегося не просто историей религий, но исторической типологией человеческой культуры в целом.

В настоящей статье предпринята попытка выявить важнейшие аналитически различимые черты народной религиозности в старом Китае, а также основные особенности ее взаимодействия с идеологической традицией образованных верхов общества, которые, заметим, в Китайской империи были также и правящим сословием. Такая попытка представляет интерес с двух точек зрения: во-первых, необычайная устойчивость культурной традиции императорского Китая, история которого насчитывает два с лишним тысячелетия, дает возможность проследить эволюцию китайской религии и взаимодействие ее «официальных» и «простонародных» аспектов на протяжении чрезвычайно длительного отрезка времени; во-вторых, религиозная ситуация в традиционном Китае обладала рядом специфических черт, что позволяет по многим пунктам оценить в новом свете проблему сущности и эволюции народной религиозности.

В западной литературе можно найти разные точки зрения по вопросу о характере соотношения официальной и фольклорной религии в Китае. Так, известный английский социолог М. Фридмэн полагал, что здесь мы имеем дело с «двумя версиями одной религии, которые видятся нам идиоматическими образами друг друга»². Другие исследователи, напротив, полагают, что религиозная традиция в Китае маскировала действительные различия между культурными типами³ и что официальная и народная религия были «по крайней мере, частично разделены», а процесс их взаимодействия «включал в себя как взаимное влияние, так и взаимное отталкивание»⁴.

Социальная подоплека дуализма (для одних исследователей фиктивного, для других реального) официальной и народной религии в традиционном Китае сводилась главным образом к сосуществованию, а точнее сказать, иерархии двух уровней публичной жизни: обособленных сельских общин и господствовавшей над ними имперской государствен-

² Freedman M. On the Sociological Study of Chinese Religion//Religion and Ritual in Chinese Society//Ed. Wolf. A. Stanford, 1974. P. 37.

³ Smith R. Conclusion//Ibid. P. 341.

⁴ Schwartz B. The World of Thought in Ancient China. Cambridge, Mass., 1985. P. 408.

ности, которая являла собой, если воспользоваться определением восточной деспотии у К. Маркса, «более высокую общину». Характер связей между центром и периферией, имперской государственностью и крестьянской общиной определили течение всей политической и социальной истории императорского Китая. Он же наложил глубокую печать и на эволюцию традиционных китайских религий. Но если идеология и культура имперской элиты Китая даны нам в виде последовательной и стройной системы этики, религии, политики, науки, то народная культура представлена настолько разрозненными и к тому же так часто восходящими к элитарным образцам фрагментами, что напрашивается вопрос: насколько вообще правомерно говорить о феномене народной культуры, и в частности народной религии, в традиционном Китае? Кроме того, представители образованных верхов старого Китая неизменно утверждали, что никакой другой культуры, помимо их собственной, не было и быть не могло, а уклад жизни простонародья являлся в лучшем случае искаженной копией идеалов ученой элиты, в худшем — образчиком дикости невежественного и «глупого люда», как власти предрекавшие в Китае называли серую и безликую массу внизу.

Одна из наиболее серьезных попыток определить место народной культуры в традиционном Китае предпринята американским китаеведом Л. Ставером. В своей книге «Культурная экология китайской цивилизации» он предложил модель взаимодействия элитарной и народной культур старого Китая как «взаимодополняющих частей единой естественной и динамической системы человека, земли и общества»⁵. По мнению Л. Ставера, односторонняя специализация традиционного китайского общества на интенсивном земледелии позволила правящей верхушке империи изымать прибавочный продукт крестьянского хозяйства с минимальными усилиями, отчего имперская администрация рассматривала деревню как объект не столько политического контроля, сколько морального руководства. Деревня оставалась саморегулирующимся, довольно замкнутым мирком, и, более того, члены его «защищали свою доцивилизованную общину от цивилизации, подчинившей ее себе». Весь образ жизни крестьянина сводился, как полагает Л. Ставер, к «избеганию» имперской цивилизации: «Крестьянин есть то, что он есть, благодаря тому, что он отрицает. В этом отношении народная культура несамодостаточна и зависит от цивилизации, поглотившей ее»⁶. Крестьянин предоставлял имперской элите право на всякое окончательное знание, тогда как на его долю оставались «суеверия» — фрагменты этико-религиозной системы империи⁷. Будучи наследником первобытной племенной организации, которую империя разрушила, не создав взамен новых видов «гражданского» общества, он твердо делил мир на «своих» и «чужих», но не был уверен в своей социокультурной идентификации. Главным фактором, заставлявшим китайского крестьянина «отворачиваться» от элитарной культуры, Л. Ставер считает ограниченность производственного потенциала интенсивного земледелия в условиях господства ручного труда, что приводило к экономической неустойчивости крестьянского хозяйства, демографическому давлению и как следствие к преобладанию нисходящей социальной мобильности, постоянному выталкиванию части населения ниже черты прожиточного минимума. В результате крестьянин был вынужден ограничивать свой социальный кругозор жизнью деревни и ориентироваться на отчаянную, а в перспективе почти безнадежную борьбу за выживание.

Концепция Л. Ставера не свободна от упрощения действительности, но она позволяет уточнить такие качества народной культуры, как ее «народность» (тенденция к «избеганию» имперской цивилизации) и «локальность» (замкнутость, заведомое признание враждебности внешнего окружения). Постулированная Л. Ставером «несамодостаточность», «неполнота» крестьянского общества проявлялась уже в том, что оно не

⁵ Stover L. The Cultural Ecology of Chinese Civilisation. N. Y., 1974.

⁶ Ibid. P. 18.

⁷ Ibid. P. 126.

имело ни четких границ, ни единого принципа организации. Рыхлость социального базиса народной культуры отобразилась в пестроте и неоднородности присущих ей культов, образующих определенную иерархию. В ней бок о бок существовали культы семейные, общинные, различных добровольных объединений и, наконец, междеревенские. Как отмечает Л. Ставер, в условиях старого Китая отсутствовало коммуналистское начало в собственном смысле слова и публичная жизнь регулировалась жестким конформизмом, диктовавшимся характерной для крестьянской среды идеей «ограниченного блага»⁸. Этот конформизм порождал в крестьянской среде культ бедности, поскольку приобретение благ одной семьей воспринималось как утрата для другой.

Отчетливое стилистическое единство китайской цивилизации, таким образом, отнюдь не исключало наличия в ней внутренних разрывов, не сводимых друг к другу ценностей и типов мирозерцания. Примечательно, что в отличие от стран, входящих в ареал распространения монотеистических религий Запада, в Китае не было религиозных организаций, которые претендовали на исключительное право устанавливать нормы религиозной жизни. Высшим авторитетом в делах религии, как и в других областях общественной жизни, там всегда было само государство, обладавшее своей системой официальных культов и державшее под контролем традиционные для Китая институциональные религии — буддизм и даосизм. Это обстоятельство дает некоторым авторам основание отрицать правомерность выделения официальной и народной религии в странах Востока. «Ни одна из великих азиатских религий,— пишет, например, итальянский религиовед В. Лантернари,— не обладает присущей иудейско-христианской традиции претензией на исключительность, которая ведет к появлению разрыва между религиозностью народной и религиозностью официальной»⁹. Различия между религиозным сознанием верхов и низов Китайской империи — очевидный исторический факт, да и правящая элита Китая с древних времен отчетливо сознавала отличие собственного мирозерцания и, говоря шире, официального образа культуры от религиозных ценностей простого народа. Те элементы религиозной обрядности, которые имперская элита считала «дикими», «варварскими» и подлежащими искоренению, традиционно обозначались в литературе старого Китая термином «непристойные культы» (*инь сы*). Классическая сентенция из древнего конфуцианского трактата «Ли цзи» гласит: «Принесение жертв духам, которым не следует поклоняться, называется непристойным культом. Непристойный культ не приносит благополучия»¹⁰. Как нетрудно предположить, ознакомившись с этим едва ли что-нибудь объясняющим термином, на практике сонм духов, которым «не следовало поклоняться», определяло само государство, так что к разряду «непристойных» мог быть отнесен, по сути дела, любой культ, помимо предписывавшихся властями регулярных жертвоприношений семейным предкам, божеству плодородия *шэ* и божественному администратору местности *туди шэню*. По страницам летописей древнего и средневекового Китая из века в век кочуют сообщения о ретивых администраторах, которые разрушали на подвластной им территории сотни и даже тысячи кумирен, казавшихся им подозрительными. Конечно, при столь расширенном толковании «непристойности» в народных обрядах запреты тех или иных культов нередко были продиктованы чисто субъективными мотивами, порой даже тем обстоятельством, что направленным из столицы чиновникам были в новинку местные обычаи. Еще чаще эти запреты издавались по соображениям экономического или политического порядка — власти стремились пресечь чрезмерные траты в дни праздников, не допустить больших скоплений людей и т. д. Случалось

⁸ Данное понятие было введено в науку английским социологом Р. Редфилдом. См. *Redfield R. Peasant Society and Culture*. Chicago; London, 1956.

⁹ *Lanternari V. La Religion populaire*//Archives des Sciences Sociales et des Religions. 1982. V. 53. Pt. 1. P. 123.

¹⁰ Ли цзи//Серия Шисаньцзин цзичжу. Пекин, 1957. С. 227 (на кит. яз.).

и так, что чиновники, поначалу запрещавшие локальный культ, впоследствии под нажимом верхов местного общества отменяли свой запрет.

При всей неоднозначности оценок отдельных локальных культов (неоднозначности, как станет ясным ниже, отнюдь не случайной или, по крайней мере, не только случайной) в источниках упоминаются и отличительные признаки «непристойности» в религиозных обрядах, причем эти признаки остаются практически неизменными на протяжении всей истории императорского Китая. Подобное постоянство, как можно предположить, свидетельствует и о некоторых существенных закономерностях исторического развития китайской цивилизации. Скажем сразу, что большинство традиционно упоминаемых в письменных памятниках Китая атрибутов «непристойных культов» так или иначе восходят к наследию первобытной земледельческой религии. В этом пункте народная религия старого Китая обнаруживает несомненное сходство с народной религией других древних и средневековых цивилизаций. Достаточно вспомнить противостояние олимпийского пантеона и дионисийства в Древней Греции, запреты вакханалий в Древнем Риме, инвективы против «идолопоклонства» в иудейско-христианской традиции и т. д.

В императорском Китае образованные верхи общества, пожалуй, с наибольшей резкостью осуждали в религиозной обрядности простонародья различные формы экстатических состояний — транс, одержимость, медиумные сеансы, праздничную экзальтацию и т. п., знаменовавшие интимное, недоступное регламентации и контролю единение людей и богов. По крайней мере, со II в. до н. э. имперские власти вели все более жесточайшую (хотя и не приносившую желаемого результата) борьбу против участия в локальных культах и связанных с ними празднествах колдунов, шаманов, медиумов и прочих лиц, которые могли бы осуществлять непосредственные сношения с потусторонним миром. Эта борьба, приобретая особенно широкий размах в эпоху позднего средневековья¹², оправдывалась тем, что экстатические обряды «сеют соблазны и распутство» и что они заставляют людей «терять разум». В действительности она была порождена боязнью заложенного в таких обрядах мощного заряда отрицания официальной номенклатуры социальных статусов и ролей.

Не менее одной в глазах имперской элиты (и столь же архаической) чертой фольклорной обрядности были кровавые жертвоприношения, или, как говорили в Китае, подношение богам «кровавой пищи» (*сюэ ши*). Хорошо известно значение жертвенной крови как символа жизни, или, точнее, священства жизни в архаической религии¹³. На протяжении всей средневековой истории Китая обычай кровавых жертвоприношений проводил резкую грань между религиозными обрядами простонародья, с одной стороны, и буддизмом, даосизмом, государственными культами — с другой.

Еще в IV в. даосский автор Гэ Хун заявлял: «Последователи всех нечестивых учений убивают живые существа, и [духи] пьют их свежую кровь». Впоследствии источники нередко упоминают о принесении кровавых жертв даже в деревенских буддийских храмах и на сходках приверженцев оппозиционных религиозных сект.

В отдельных местностях Китая еще и в эпоху средневековья сохранялась практика человеческих жертвоприношений. Известно, что в древнем Китае был широко распространен обычай приносить в жертву (т. е. «в жены») локальному божеству девушек из окрестных селений. Данный обряд, отнесенный Дж. Фрэзером к категории «священных бракосочета-

¹¹ Шаманистские обряды впервые были запрещены двором в середине II в. до н. э. при императоре ханьской династии Вэнь-ди. Впоследствии подобные запреты регулярно повторялись. Люй Сымянь. Ду ши чжацзи (Заметки, сделанные при чтении династийных историй). Шанхай, 1982. С. 768 (на кит. яз.).

¹² См. Такамура Дз. Содай-но фу (Шаманы в эпоху Сун)//То-ё бунка. 1975. № 52 (на яп. яз.).

¹³ Girard R. La violence et le sacré. P., 1977. P. 60.

¹⁴ Гэ Хун. Бао Пу-цзы (Мудрец, обнимающий простоту)//Серия Чжуцзы дачэн. Пекин, 1956. Т. 8. С. 39 (на кит. яз.).

ний», существовал, как известно, у многих народов на стадии разложения родового строя, и божество, принимавшее жертву, изначально считалось общинным первопредком и покровителем¹⁵. Уже с середины I тыс. до н. э., т. е. со времен распада родовой структуры и формирования основ имперской цивилизации, профессиональная бюрократия в древнекитайских царствах повела борьбу с этим обычаем¹⁶. Тем не менее последний в пережиточной форме еще долго сохранялся в отдельных районах империи. Так, в IX в. в уезде Фэнь (провинция Шаньси) зафиксирован обычай принесения девушек в жертву локальному божеству, известному под именем Черного Воеводы и имевшему обличье кабана. Еще один пример: по преданию, в уезде Линъю (провинция Аньхой) местные шаманы долгое время приносили в жертву богу горы красивых девушек, что называлось «бракосочетанием с горой». Правителям уезда удалось пресечь этот обычай после того, как шаманам было приказано выбирать жертву из числа собственных дочерей¹⁸.

Известия о человеческих жертвоприношениях в Китае особенно часты в источниках периода Сун (X—XIII вв.). За время царствования Сунской династии появилось более десятка правительственных запретов этого обычая, который, судя по текстам тех же указов и свидетельствам современников, был распространен по всему Южному Китаю и имел разные формы¹⁹. Известно, что на побережье провинции Чжэцзян человеческие жертвы приносили богу моря, а в юго-западных провинциях — духам-покровителям соляных шахт. Живучесть обычая человеческих жертвоприношений среди южных китайцев до некоторой степени обусловлена влиянием некитайских народов. В последующие столетия человеческие жертвоприношения в Китае утратили публичный характер и существовали лишь как часть магической практики.

Человеческие жертвоприношения в явной или скрытой форме имели место и в практике оппозиционных религиозных движений в императорском Китае. Любопытный образчик его буддийской рационализации мы встречаем, например, в проповеди мятежного монаха Фацина (VI в.), который учил, что убийство — благо, поскольку убитый избавляется от страдания, коим, согласно учению Будды, является жизнь, и что, следовательно, убийца переродится бодхисатвой²⁰. Спустя шесть столетий ту же идею проповедовали приверженцы секты «Минцзяо», так что известия об апологии убийства сектантами, вопреки мнению Г. Я. Смолина, нельзя отнести лишь на счет тенденциозности источников²¹. Вера в благотворность насилия и убийства, как мы видели, отражала фундаментальные особенности народной религиозности, хотя она объединяла очень разные по своему историческому содержанию элементы архаической религии и позднейшего миллениаризма.

Экстатические обряды и кровавые жертвоприношения, в том числе человеческие, — это наиболее часто упоминаемые в источниках и, без сомнения, наиболее примечательные черты «непристойных культов». Чтобы правильно оценить их социальное и культурное значение, нужно принять во внимание характер самих божеств, являвшихся объектами поклонения в этих культах. Полезно обратиться в этой связи к одному из

¹⁵ См. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 1. С. 169—172.

¹⁶ Наиболее известные, но не единственные эпизоды этой борьбы связаны с именами Симэнь Бао, правителя области Е (V в. до н. э.), и Ли Бина, правителя области Шу (III в. до н. э.).

¹⁷ Johnson D. The City-God Cults of T'ang and Sung China//Harvard Journal of Asiatic Studies. 1985. V. 45. P. 2.

¹⁸ Цин Чу. Цзяньху гуанцзи (Расширенное собрание записок Крепкой тыквы)//Серия Бицзи сяошо дагуань. Тайбэй, 1978. Т. 23. С. 5870 (на кит. яз.).

¹⁹ См. Савада М. Саудзин дзико (Человеческие жертвоприношения духам)//Тюгоку минкан синко. Токио, 1982 (на яп. яз.); Миядзаки И. Содайно саудзин дзико (Человеческие жертвоприношения духам в эпоху Сун)//Адзия си кэнкю. Киото, 1978. Т. 4 (на яп. яз.). Тай Цзиннун. Шажэнь цичуй (Человеческие жертвоприношения духам)//Сунши яньцзюцзи. Тайбэй, 1969. Т. I (на кит. яз.).

²⁰ Цукamoto Дз. Сина буккё си кэнкю (Исследования по истории китайского буддизма). Токио, 1972. С. 273 (на яп. яз.).

²¹ Смолин Г. Я. Антифеодальные восстания в Китае. М., 1974. С. 403.

классических определений «непристойных культов», где последние приравниваются к поклонениям духам «не своего клана». В средневековой литературе они иногда именуются «чужими духами» (*та шэнь*). Иными словами, речь идет о божествах, которые относятся, если воспользоваться классификацией И. Льюиса, к разряду периферийных, т. е. посторонних для данной общины духов. Такие духи по определению аморальны, злобны и агрессивны, они нападают на живых без видимого повода в моменты, наиболее неблагоприятные для их жертв. Им поклоняются лишь из желания оградить себя от напастей и заручиться их покровительством. Как показал И. Льюис, культы периферийных духов обычно носят экстатический характер, что делает их потенциальной угрозой официальному порядку²².

В Китае культы периферийных духов тесно сплетены с поверьями о разного рода демонических существах, в частности лисах-оборотнях на Севере или горных демонах на Юге. В качестве примера можно указать на так называемые «лесные культы» (*цун сы*), распространенные в особенности в Центральном и Восточном Китае. Автор XII в. Хун Май писал: «К югу от Большой реки (Янцзы — В. М.) много гор, люди чтут демонов, и боги их очень удивительны и необычны на вид. Часто у больших камней и деревьев имеются лесные кумирни, какие встречаются в каждой деревне. В Чжэцзяне чествуемых так духов называют Пятью оборотнями, в Цзянси и Фуцзяни — Тремя молодцами под деревом или Древесными гостями: тех, у кого одна нога, именуют Пятью одноногими оборотнями. Хотя имена у них разные, по сути это одни и те же духи. Если справиться в записях преданий, то окажется, что это — оборотни деревьев и камней, горные демоны... Среди них некоторые могут вдруг сделать человека богатым, поэтому мелкий люд поклоняется им и молит их даровать благополучие»²³. Как видим, Хун Май прямо отождествляет «древесных гостей» с горными демонами — традиционными персонажами южнокитайского фольклора, которых в Китае представляли одноглазыми, однорукими и одноногими карликами с вывернутой назад ступней (признаки, заметим, характерные для душ умерших и особенно вредоносных мертвецов в фольклоре многих народов). Между тем известно, что большой камень и могучее дерево были принадлежностью культа божества шэ в древнем Китае²⁴. Весьма возможно, что упоминаемые Хун Маем культы представляли собой результат разложения древних земледельческих культов, вытеснения обрядов и ценностей архаической религии на периферию общественной жизни средневековой китайской деревни. Демоническая природа «лесных культов» кажется свидетельством отмеченной выше незаконности желания внезапно разбогатеть.

Как явствует из сообщения Хун Мая и других средневековых авторов, «лесные оборотни» действительно ничем не отличались от нечистой силы, за исключением, пожалуй, того обстоятельства, что их представляли в человеческом облике, обычно в облике красивого юноши. Они могли нападать на мужчин, особенно подростков, насылая на них, подобно горным демонам, лихорадку, но наибольшие неприятности они доставляли женщинам: совращали девиц и те производили на свет какое-нибудь чудовище, мешали благонравным женам разрешиться от бремени и т. д.²⁵. Уже во времена Хун Мая Пять молодцов-оборотней слыли брачными партнерами шаманок²⁶. По свидетельству ученого XVIII в. Сяо Ши, в окрестностях г. Сучжоу (в низовьях Янцзы) бытовало поверье о том, что девушку, заболевшую лихорадкой, брали в жены Пять оборотней²⁷.

²² Lewis J. M. Ecstatic Religion. L., 1971. P. 32.

²³ Хун Май. Ицзянь чжи (Рассказы Ицзяня). Тайбэй, 1982. С. 695 (на кит. яз.).

²⁴ Johnson D. Op. cit. P. 397.

²⁵ Наиболее обширная подборка рассказов о проделках Пяти оборотней составлена ученым XVIII в. Цянь Сиянем. См. Цянь Сянь. Куай юань (Сад злодейства). Б. м. 1774 (на кит. яз.).

²⁶ Хун Май. Указ. раб. С. 97.

²⁷ Сяо Ши. Юнмэнлу (Записи вечного сна)//Серия Бицзи сяошо дагуань. Тайбэй, 1975. Вып. 7. С. 2357 (на кит. яз.).

Теперь не покажется удивительным, что имперские власти, а заодно с ними буддисты и даосы нередко называли локальных богов «демоническими духами» или «богами-демонами» (*гуй шэнь*), а «поклонение демонам» (*цзи гуй*) — одна из стереотипных характеристик «непристойных культов» в старом Китае. Если обратиться к легендам о человеческих прототипах этих божеств, то мы увидим, что все они вышли из числа маргинальных, периферийных для общества лиц, стоявших вне семейно-клановой структуры и регулярного культа предков. Таковы люди, умершие бездетными, на чужбине или насильственной смертью. Аналогичным образом прототипами женских божеств неизменно выступают девицы, которые погибли, не успев выйти замуж (возможно, мы имеем дело с трансформацией архаического мотива «божественной свадьбы»). Нетрудно понять, почему именно эти «ничейные», вырванные из сети родственных и даже общинных связей персонажи обладали публичной значимостью, ибо только у них можно было просить заступничества для всех и, значит, для каждого. Впрочем, эти лица представляли опасность тоже для всех. Их настолько же чтили, насколько и боялись. Сакральность таких божеств имела, по существу, негативный характер и определялась скорее путем отрицания: она представляла собой то, что оставалось за вычетом всех личных интересов членов местного общества.

Культы локальных божеств в старом Китае — это прежде всего культы героев, которые опасны для общества, но и полезны как его защитники от злых сил. Недаром им с древности присваивали звание «полководцев» или «генералов». Агрессивность этих божественных воинов, их презрение к социальным нормам — убедительное свидетельство негативной сакральности локальных богов и в то же время нежелательности и даже недопустимости их почитания в глазах имперской элиты. В фольклоре Китая обожествленные герои обычно изображаются людьми отнюдь не благочестивыми при жизни, а после смерти насылавшими на живых разные напасти до тех пор, пока те не начинали им поклоняться. Характерный пример, относящийся еще к древности, — культ У Цзысюя, военачальника южнокитайского царства У. Согласно одной легенде, У Цзысюй перед смертью приказал вывесить свою голову на воротах столицы царства У, а тело бросить в реку. Позднее У Цзысюй был обожествлен во враждебном У царстве Юэ как Морской бог, виновник разрушительных волн, обрушивающихся на восточное побережье Китая²⁸. Даосская сутра «Тайшан дунъюань шэньчжоу цзин» (V в.) осуждает поклонение «полководцам побитой рати», чьи головы и тела захоронены отдельно, вследствие чего их души настолько рассеянны (и, стало быть, дисгармоничны, беспокойны), что они «гнездятся на камнях или деревьях и требуют для себя кровавой пищи»²⁹. Участь быть рассеянной постигла, в частности, душу знаменитого полководца древности Гуань Юя, который после смерти впервые явился людям в облике древесной змеи и получил подношения от буддийского монаха³⁰. Перечень подобных примеров можно было бы долго продолжать, но сейчас важнее отметить тесную связь негативной сакральности героя с мотивом ритуального противоборства как скрытой формы человеческого жертвоприношения. Так, в XI в. некто Цзэн Саньши сообщал, что в районах среднего течения Янцзы распространены культы «душ безвременно погибших», т. е. тех, кто «при жизни были героями, а после смерти стали демоническими божествами». По словам Цзэн Саньши, местные жители верили, что «гнев и злоба простых людей, погибших в драке, не исчезают, а обретают еще большую силу»³¹. В датированном 1202 г. докладе чиновника из Усина (низовья Янцзы) читаем: «Непристойные культы происходят из-за невежества темных людей,

²⁸ Ли Фан. Тайпин гуанцзи (Расширенное собрание записей эры Тайпин). Пекин, 1959. С. 2315 (на кит. яз.).

²⁹ Stein R. A. Religious Taoism and Popular Religion from the 2nd to the 7th Centuries//Facets of Taoism. New Haven; London, 1979. P. 66.

³⁰ Чжи Пань. Фоцзу тунцзи (Свод записей о буддах и патриархах)//Трипитака. Киото, 1963. Т. 49. С. 1836 (на кит. яз.).

³¹ Тао Цзуньши. Шофу (Речи, как крепость). Тайбэй, 1972. С. 1412 (на кит. яз.).

которые говорят, что убитый человек после смерти может стать богом...». Как явствует из того же доклада, местные жители даже подстрекали молодых людей к жестоким дракам и считали родственников, погибших в этих побоищах, своими божественными заступниками³². Культ «безвременно погибших» удалцов до недавнего времени сохранялся на Тайване. Считалось, что эти божества лишены чувства справедливости и откликнутся на просьбу каждого, кто окажет им почести. Поэтому их покровительства добивались в особенности те, кто были не в ладах с законом³³.

Религиозные аспекты «непристойных культов» — кровавые жертвоприношения, ритуальное противоборство, культ героев, негативный характер сакральности локальных божеств — указывают на важную роль насилия в крестьянских культах. Такие проявления насилия, представлявшие, по существу, пережиточные формы первобытной религии, были не единственными в своем роде. Известно, например, что на деревенских праздниках участники религиозных церемоний нередко выстраивались в боевом порядке и при оружии, к ужасу властей, отнюдь не бутафорском. В Сунскую эпоху и позднее имели место официальные запреты храмовых праздников из-за случавшихся во время их проведения увечий и убийств в боевых поединках. Обязательной принадлежностью деревенского медиума в Китае были всевозможные виды холодного оружия, с помощью которого медиум изгонял злых духов и притом наносил себе кровоточащие раны. Можно вспомнить также о ритуализированных побоищах между отдельными кланами и целыми деревнями, случавшимися во время празднования Нового года во многих районах Южного Китая, или об отнюдь не лишенных элемента смертельного риска состязаниях «драконьих лодок» в день летнего праздника³⁴. Примечательно, что и для народных театральных представлений (в отличие от классического театра) были характерны сцены насилия, с натуралистической достоверностью изображалось кровопролитие³⁵. Контраст между акцентом на всепокоряющей силе мировой гармонии и требованием неустанной борьбы против угрожающих человеку сил в наибольшей степени характеризует различие между элитарным и народным типами религиозности в старом Китае³⁶.

Какова социальная природа религиозной сублимации насилия, столь ярко проявлявшаяся в умерщвлении жертвенного животного на алтаре деревенского бога, в самоистязании медиума, в ритуальных поединках? Ответ, вероятно, следует искать в отсутствии эффективного механизма социальной саморегуляции, разрешения групповых и даже индивидуальных конфликтов в рамках патриархально-клановой структуры традиционной китайской деревни. Известно, что соперничество между отдельными кланами во многих районах Китая, особенно на Юге, часто перерастало в ожесточенные столкновения³⁷. Взаимная подозрительность была уделом и членов каждой деревенской общины, сознательно или неосознанно исходивших из убеждения в том, что все блага в мире поделены между людьми и приобретение одного человека есть утрата для другого. Как замечает Н. Ван Стратен, согласно китайским представлениям о болезни и здоровье, «объем жизненной энергии в мире остается постоянным», и поэтому, «если кто-то преуспевает, кому-нибудь другому обяза-

³² Сюй Сун. Сун хуэйяо цигао (Черновой свод важнейших документов династии Сун). Пекин, 1957. Т. 8. С. 6561.

³³ У Интао. Тайвань миньсу (Народные обычаи Тайваня). Тайбэй, 1980. С. 49 (на кит. яз.).

³⁴ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. М., 1985. С. 73; Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977. С. 70, 74.

³⁵ Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.

& Overmeyer D. L. Dualism and Conflict in Chinese Popular Religion//Translations and Transformations in the History of Religions/Ed. Reynolds F. and Ludvig Th. Leiden, 1980. P. 183.

³⁷ Lamely H. J. Hsieh-Tou, the Pathology of Violence in Southeastern China//Ch'ing-shin wen-t'i. 1977. V. 3.

тельно будет нанесен ущерб»³⁸. По наблюдению того же автора, распространенная в китайской гигиене идея заимствования жизненной энергии у другого человека предполагала, что «другой человек — всегда враг»³⁹. Возможно, что в деревенских культах Китая, как и в обрядности других застойных обществ, мы сталкиваемся с той описанной Р. Жираром ситуацией, когда ритуальное насилие было призвано остановить рост насилия в реальной жизни⁴⁰. Поэтому жизненный уклад в деревне вновь и вновь требовал повторения ритуальных актов насилия. Народная религиозность в Китае, подобно фольклорным культам во всех традиционных обществах, сводила искупление к очищению.

Не следует упускать из виду, что мы имеем дело с элементами культуры эксплуатируемых, угнетенных слоев общества. Эта культура, застойная и консервативная, но лишенная сознания своей преемственности, т. е. традиции в собственном смысле слова, культура, ориентировавшая человека не на духовное совершенствование, а лишь на выживание. Она — голос отчаяния и страха, неуверенности и бессилия униженных и бесправных. Ее квазиархаический колорит свидетельствует о том, что эта культура находилась в процессе как бы постоянного распада, нескончаемого умирания. Инвективы же чиновничества против «непристойных культов» не имели и не могли иметь практических результатов, ибо империя, эксплуатировавшая крестьянские общины, сама порождала то, что в теории хотела бы искоренить. В свою очередь культы периферийных духов были удобным для властей и местной элиты каналом сублимации чувства подавленности и социального протеста низов.

Впрочем, в реальной действительности средневекового китайского общества локальные культы не были и не могли быть целиком периферийными. Эти культы были неоднозначными, чему способствовала и двойственная роль обожествленных героев как врагов и одновременно защитников общества. Поэтому и общественный статус того или иного культа мог претерпевать изменения. В целом мы наблюдаем процесс своеобразного «восхождения» локальных божеств. Подобно звездам, появляющимся из темных скоплений материи, боги выходят из безликой, аморфной массы демонов, со временем завоевывают признание в местном обществе (или о них просто забывают, если им не удастся подтвердить свои сверхъестественные способности) и, наконец, могут получить покровительство властей. Трансформация Гуань Юя в официально признанное божество, одно из самых популярных в общекитайском пантеоне, является в своем роде показательным примером «божественной карьеры» периферийного духа. Интересно, что и знакомые нам Пять оборотней к XVIII—XIX вв. преобразились в разновидность бога богатства, олицетворявшегося пятью юношами. В иконографии многих других персонажей официального китайского пантеона сохранились следы их демонического происхождения⁴¹. Однако с точки зрения культурной типологии огосударственный культ уже выбывал из сферы фольклорной культуры. Одновременно происходила регенерация периферийных культов, которые являлись фокусом народной религии в том смысле, что генетически предшествовали официальным культам.

В свете отмеченной неоднозначности локальных божеств не приходится удивляться тому, что их оценки представляли немало затруднений для властей и ученой элиты императорского Китая. Как правило, решающую роль здесь играли практические факторы, например наличие прецедента, нежелание уездного начальника вступать в конфликт с местными влиятельными лицами и т. п. Известная непоследовательность была свойственна и отношению к локальным культам со стороны даосов. Так, авторитетный даосский автор Тао Хунцзин (VI в.) допускал подно-

³⁸ Van Straten N. H. Concepts of Health, Disease and Vitality in Traditional Chinese Society. Wiesbaden, 1983. P. 116.

³⁹ Ibid. P. 174.

⁴⁰ Girard R. Op. cit. P. 19. По мнению Р. Жирара, парадокс жертвенного кризиса как попытки «устранить насилие посредством насилия» с наибольшей очевидностью выражен в кровавых жертвоприношениях (Ibid P. 66).

⁴¹ Baity Ph. Religion in a Chinese Town. Taipei, 1975. P. 235.

шения «кровавой пищи» богам, которые имеют «законный титул» (т. е. включены в даосский пантеон), но требовал запретить кровавые жертвоприношения «духам, обманом завладевающим людьми»⁴².

Но независимо от оценки того или иного божества, имперская элита, отвергая «непристойные культы глупого народа», одновременно признавала народные культы уже в силу того, что последние вошли в обычай и признаны местным населением. Надо сказать, что в этом пункте конфуцианские правители Китая, приученные отождествлять все истинное и мудрое с традиционным, были вполне последовательны. О природе подобной веротерпимости можно судить по высказыванию ученого Ван Хуэйцзу, составившего в конце XVIII в. пространное руководство для служащих провинциальной администрации. Говоря об отношении местного правителя к народным верованиям и культам, Ван Хуэйцзу советовал: «Должно почитать не только божественного покровителя города, но и всех богов, чтимых в округе. Эти боги должны обладать добродетелями и заслугами в глазах местных жителей, ибо они неустанно приносят им жертвы. Иные же правители их не признают, ссылаясь на то, что об этих богах нет упоминаний в государственных уложениях о ритуалах. Сие недопустимо. Поистине, мужчины и женщины из простонародья не боятся запретов чиновников, но страшатся кары богов. Боги сами по себе не божественны, но они предстают таковыми для тех, кто верит в них. А коли так, то что плохого в том, если власти предержащие используют страх перед богами для того, чтобы исправить нравы народные?»⁴³.

В суждении Ван Хуэйцзу, которое кажется французскому синологу Э. Балажу чуть ли не аналогом «рационалистического агностицизма» в духе европейского Просвещения того же времени, обращает на себя внимание откровенно утилитаристский подход к религии: для китайского чиновника верования простого народа являются, по существу, иллюзией, суеверием, но суеверием полезным как средство управления «глупым людом». Было бы недостаточным и даже ошибочным усматривать в точке зрения Ван Хуэйцзу лишь циничный расчет. Эта точка зрения была бы неубедительной и, более того, невозможной, если бы китайская идеологическая традиция не располагала определенными механизмами посредования между различными культурными типами. Мы находим такой механизм в традиционных для китайской мысли представлениях о символической глубине образов, соответствующей «внутреннему» измерению реальности. В философской традиции Китая «внутреннее» отождествлялось с сокровенным, «извечно отсутствующим», но предопределяющим всякое бытие «семенем» всего сущего и в этом качестве — с необъятно безбрежной «пустотой», необозримой перспективой созерцания, объемлющей все разнообразие бытия. Подобная, так сказать, бытийственная пустота, будучи пределом всех форм и в конечном счете предельной открытостью бытия, является также средоточием мирового движения. Поэтому в классической китайской традиции образы божественной реальности воспринимались и ценились лишь как средство опознания предельности всякого существования, о чем свидетельствует, в частности, экспрессивный, нередко даже откровенно гротескный стиль китайской иконографии. Философема пустоты как предела символизации утверждала иерархию «внутреннего» и «внешнего» аспектов бытия и приоритет первого над вторым.

В свете философии всеобъемлющей «пустотности» бытия божественное в мире оказывалось чисто символической, «вечно отсутствующей» реальностью, не субстанцией, а средой общительности всего сущего и, следовательно, имевшей лишь функциональное значение (отсюда и свойственная китайской традиции оценка культов по их пригодности). Идея символической глубины вещей избавляла религиозную традицию Китая от оков догматизма и копирования внешней формы, от отождествления актуального с реальным. Уже с момента возникновения цивили-

⁴² Stein R. Op. cit. P. 59.

⁴³ Цит. по: Balazs E. La bureaucratie celeste. P., 1968. P. 279.

зации в Китае символизм взаимопроникновения «внутреннего» и «внешнего» аспектов бытия, утверждавший эстетическую самодостаточность каждого момента существования, слитого со становлением, заслонил собой мифы, связанные с жертвенным кризисом. Следы таких мифов почти неразличимы даже в преданиях, относящихся к аграрным праздникам — основы древней земледельческой религии

Ученая элита традиционного Китая воспринимала фольклорных богов по существу как «внешний» аспект реальности, что-то вроде удобного вымысла. Ее политика в отношении этих богов заключалась не просто в их безоговорочном признании или отрицании, а скорее в их ограничении, выявлении их предела, что соответствовало их вовлечению в «Великую Пустоту» мировой гармонии. Так осмыслялась значимость религиозного культа, например, в даосизме — наиболее развитой религиозной системе Китая. По наблюдению К. Шиппера, подлинные даосские божества не имели формы и представляли собой «ритмические и структурные факторы ритуального времени» в даосской литургии⁴⁵. Служа по заказу молебн в храме локального божества, даосский священник в действительности не поклонялся хозяину этого храма, а, напротив, укрощал его, включая его сакральную силу в энергию своего тела, рассматриваемого как прообраз верховной гармонии мира⁴⁶. Истинная даосская литургия не имела зримого образа и осуществлялась внутри тела даосского священника, хотя имела и свой «внешний», доступный для непосвященных аспект. Заметим, что акт «ограничения» божества с древности наглядно символизировался обрядом ограждения алтаря красным шнуром.

О взаимодействии различных религиозных концепций в рамках одного культа можно судить на примере описанного К. Шиппером поклонения так называемым Двенадцати Владыкам в Сигане (Южный Тайвань). Молебны в честь Двенадцати Владык, считавшихся богами эпидемических болезней (еще одно напоминание о демонизме локальных божеств), устраивали раз в три года и чествовали их по трое. Согласно официальной легенде, прототипами Двенадцати Владык были высокопоставленные конфуцианские ученые, без вины лишённые жизни Небесным учителем (т. е. верховным даосским священником) и в качестве возмещения за причиненную им несправедливость получившие от Небесного царя должности инспекторов в божественной канцелярии. В народе, однако, бытует другая версия происхождения Двенадцати Владык, которая объявляет их душами трех убитых в стычке разбойников. Души разбойников преследовали членов одной недавно поселившейся в той местности семьи до тех пор, пока один из переселенцев не стал их медиумом. После того как бывшие разбойники добились признания и приобрели тем самым статус богов, они лишились личных имен и сохранили за собой только фамилии, причем все трое олицетворялись одной статуей⁴⁷. Иными словами, их включение в пантеон сопровождалось утратой ими своей индивидуальности⁴⁸.

Особенно примечателен тот факт, что молебен в честь Двенадцати Владык включал в себя как бы три параллельных ритуала: 1) даосскую литургию, которая велась на книжном языке *вэньянь* и представляла бо-

⁴⁴ Смутные отголоски мифа об умирающем и воскресающем божестве угадываются лишь в фольклорном наследии праздника «драконьих лодок» в Южном Китае. См. *Aijmer G. The Dragon Boat Festival on the Hunan-Hubei Plain. Stockholm, 1964.*

⁴⁵ *Schipper K. M. Le corps taoïste. P., 1982. P. 161.*

⁴⁶ *Ibid. P. 162.*

⁴⁷ *Schipper K. M. Seigneurs royaux, dieux des epidemies//Archives des sciences sociales et des religions 1985. V. 59. P. 1, 35.* Напомним, что в китайской религии изображения богов имели статус не иконического образа, а условного знака, призванного даже не напоминать о сокровенном «истинном облике» (*чжэнь син*) божества, а скорее «выводить» к божественной реальности, вовлекать в беспредельный поток «одухотворенного веяния».

⁴⁸ Данное обстоятельство лишней раз напоминает о том, что преступление (и в особенности наказание) являются простейшей и наиболее универсальной формой выделения индивидуальности в человеческом коллективе. О том же свидетельствуют, в частности, герои античной трагедии.

гов, по словам К. Шиппера, как «циклические энергии, имевшие числовое выражение»⁴⁹; 2) церемонию, проходившую под руководством старейшины общины на «мандаринском языке», принятом среди ученой элиты, причем 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 деревянные статуи⁵⁰.

В описанном выше культе Двенадцати Владык наглядно запечатлелся как параллелизм элитарного и фольклорного аспектов традиционной китайской религии (представленных соответственно даосской литургией и медиумными обрядами), так и наличие посредствующего звена между ними, отображавшего по преимуществу интересы и прерогативы верхов местного общества. Нет сомнения, что устойчивая трехчастная структура культа Двенадцати Владык — продукт длительного взаимодействия различных сил и тенденций в китайской религиозной традиции, причем даосская концепция культа делала возможным иерархически организованное единение или, можно сказать, собирание различных типов религиозной практики на основе символизма «внутренней» реальности.

Итак, исторические и этнографические материалы дают основания толковать отношения между различными типами культов как в аспекте единства и преемственности, так и в аспекте разрыва и противостояния. Это обстоятельство вновь напоминает о том, что типология китайской религии, как и любой другой религиозной традиции, должна базироваться на результатах конкретных исторических исследований. Мы знаем, например, что характер взаимоотношений между элитарной и фольклорной, официальной и неофициальной религиозностью был весьма неодинаков в различные эпохи европейской истории⁵¹. Несомненно, эти взаимоотношения претерпели значительную эволюцию и в истории Китая, хотя пути и движущие силы этой эволюции отличались своеобразием. Достаточно сказать, что в эпоху позднего средневековья наряду с иерархией официальных и локальных культов (или аспектов одного культа) в Китае сложился новый тип религиозной идеологии и практики — религия синкретических сект. Оценка роли сектантства в истории религий Китая выходит за рамки настоящей статьи. Отметим только, что, будучи продуктом секуляризации буддийских и даосских институтов и вызревания в средневековом китайском обществе оппозиционной системы ценностей, своего рода антиструктуры, противостоявшей официальному укладу, синкретические секты явились наиболее зрелой и законченной формой народной религиозности в традиционной китайской цивилизации⁵².

⁴⁹ Schipper K. M. Seigneurs royaux, dieux des epidemies. P. 31.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Как показал, в частности, В. Фрийхофф, мирное сосуществование и взаимопроникновение официальной и фольклорной религии, характерное для средневековья, сменилось в XV—XVI вв. конфронтацией официальной религии и ересей, представлявших собой своего рода негативный слепок, перевернутый образ церковного христианства, а в последующие столетия эта конфронтация потеряла свою остроту по мере того, как фольклорная религия была вытеснена в область «народных суеверий». См. Frijhoff W. Th. M. Official and Popular Religion in Christianity: The Late Middle Ages and Early Modern Times//Official and Popular Religion. The Hague, 1979.

⁵² О доктрине и практике синкретических сект как особом и притом завершающем этапе эволюции китайской религии см. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Указ. раб.