

Чжан Сюнь

## Тенденции развития исследований китайской народной религии: после «метафоры империи»<sup>1</sup>

### От переводчика

Народная религия как органичная часть жизнедеятельности китайского социума обладает рядом особенностей организации и функционирования. Эти особенности по-разному интерпретируют западные антропологи и синологи. Давно было отмечено, что важной чертой организации многоуровневого пантеона китайских богов является наличие строгой иерархии, подобной отношениям между начальствующими и нижестоящими чиновниками или между членами традиционной семьи. В середине 1970-х гг. антропологи интерпретировали эту систему как воспроизведение связей и отношений в традиционном имперском Китае. Взаимосвязи между божествами рассматривались как нечто вторичное по отношению к укладу общества, как воспроизведение отношений между людьми. Теория, выдвинутая американским антропологом А. Вульфом в 1974 г., стала ведущей для исследователей истории народной религии Китая. Она получила свое обоснование и развитие в работе С. Фехтванга «Метафора империи» [Feuchtwang 1992; 2001]. Теория

**Чжан Сюнь (Zhang Xun)**

Институт этнографии Академии  
Синика,  
Тайвань  
etch@gate.sinica.edu.tw

<sup>1</sup> Чжан Сюнь — этнолог-антрополог, научный сотрудник Института этнографии Академии Синика, Тайвань. Специалист по народной религии Тайваня. Эта статья написана на основе доклада, который был представлен в Институте этнографии на международной конференции «Исследование народной религии Тайваня: теория и методология» 27–28 ноября 2009 г. — *Прим. перев.*

о сходстве устройства традиционного чиновничьего приказа с пантеоном богов обоснована в отношении обширной группы божеств, отвечающих за судьбу души умершего и возглавляющих многочисленные отделы и ведомства загробного мира. Однако антропологи отметили, что существует множество божеств, которые не вписываются в эту теорию и не являются «чиновниками». Изучение таких «исключений из правила» привело к пересмотру теории «метафоры империи». Были предложены другие критерии для объяснения причин возникновения этого типа божеств.

Вопросы о соотношении составляющих народной религии, которые распространены во всех частях Китая, и локальных особенностей, порожденных местной культурой, а также о роли государства в процессе унификации регионов, легли в основу дискуссии о стандартизации божеств народного пантеона, инициированной статьей Дж. Уотсона [Watson 1985], посвященной истории превращения локального культа женского божества Мацзу в официально признаваемый культ, который был включен в реестр государственных ритуалов. За работой Уотсона последовал ряд исследований истории культов локальных божеств, в основном из юго-восточных провинций Китая, а также такого повсеместно почитаемого бога, как Гуань-юй.

Статья сотрудницы Института этнографии Академии Синика (Тайвань) Чжан Сюнь знакомит читателя с направлениями развития исследований народной религии Китая и Тайваня последних трех десятилетий.

*Екатерина Завидовская*

### **1. Переосмысление теории «метафоры империи»**

В 1970–1990-х гг. в западных исследованиях по народной религии Китая господствовало мнение, согласно которому китайский пантеон является более или менее прямым отражением существующей в мире людей системы чиновничьей администрации. Эта теория была впервые изложена Артуром Вульфом в статье «Божества, демоны и предки» [Wolf 1974]. Вульф обладал солидной теоретической подготовкой в области социальных наук и опирался на учение о религии Дюркгейма и Вебера. Он сумел ухватить суть сложной и запутанной системы народных верований Китая и найти для нее четкое и убедительное объяснение. И эта статья стала обязательной к прочтению для любого, кто исследует религиозную жизнь Китая. Но даже самая безупречная теория корректируется под влиянием практики. Некоторые исследователи остались в русле этой концепции, но другие пошли по пути ее уточнения. В этой связи нужно

упомануть работы Эмели Ахерн [Ahern 1981], Стивена Сангрэна [Sangren 1987], Хилла Гэйтса [Gates 1987], Роберта Уэллера [Weller 1987] и Стефана Фейхтванга [Feuchtwang 1992].

В вышедшем под редакцией Меира Шахара (Shahar) и Роберта Уэллера сборнике «Непослушные божества» [Unruly Gods 1996] на основании использования междисциплинарного подхода сделаны осторожные выводы, оспаривающие надолго установившиеся в антропологии стереотипы. Из семи статей сборника четыре — исторические и посвящены религии в традиционном Китае, три опираются на современный тайваньский материал. Подборка статей и сделанные выводы указывают на стремление авторов сборника переосмыслить теорию Вульфа.

В предисловии редакторы сборника скрупулезно анализируют две группы проблем. Первая включает следующие вопросы: какова природа связей между религией, обществом и политикой в Китае? Является ли пантеон богов «отражением» социально-политической системы или, напротив, он повлиял на общественно-политическое устройство? Определяет ли пантеон богов систему власти и утверждает ее легитимность, или он сам является продуктом этой системы? Вторая группа вопросов сосредоточена на динамическом аспекте народной религии: как происходила передача и распространение народной религии между разными территориями и в разные эпохи, между носителями разных языков и диалектов? Учитывая, что у народной религии мало священных текстов и нет института проповедников, как она сохраняет единство и однородность, ведь ее модификации практически неизбежны? Как в таком случае соотносится единая для всей страны структура с возникающими на местах модификациями? Какого рода изменения в социально-политическом укладе и экономике создают благоприятные условия для процветания культа божеств, находящихся вне единого пантеона?

Р. Уэллер в своей статье опирается на два примера. Один относится к провинции Гуанси 1840-х гг., а другой к Тайваню 1970-х гг. В обоих случаях контроль государства над местной религией был слаб, и почитаемые там божества не напоминали чиновников. Уезд Гуйпин провинции Гуанси — это место совместного проживания народностей *чжуан*, *яо* и ханьцев, все они поклонялись царю Гань-вану. Считалось, что он убил свою мать, чтобы при жизни завладеть местом с благоприятным *фэншуй*<sup>1</sup> и получить хороший пост, а после смерти — ранг среди

<sup>1</sup> *Фэншуй* (дословно «ветер и вода») — геомантия, комплекс древних представлений об устройстве пространства и его влиянии на человека. — *Прим. перев.*

богов. После смерти Гань-Ван стал почитаться как локальное божество. В новом статусе он, подобно местным деспотам, воровал государственные средства и прибегал к незаконным способам получения пожертвований верующих.

Кроме того, в Гуанси до сих пор существуют храмы Тетушки Лю, схожие с храмами Девушки (*гунян*) на Тайване (о ней см. ниже). Там поклоняются демону, которым после смерти стала женщина, не оставившая потомства. Императорский двор не пожаловал ей никаких почетных титулов, и, соответственно, она не вошла в систему небесного чиновничества. Но, несмотря на это, ей поклоняются верующие. Еще одним местным божеством был демиург Паньгу. Легенда о том, как он создал мир, была записана в официальной хронике «Позднеханьская история» («Хоу ханьшу», V в.). В Гуанси у народности *яо* есть устное предание о племенном тотеме — собаке, создателе мира. В этой местности считается, что легенда о Паньгу — модификация местного мифа о собаке. Ханьское и аборигенное население проживают смешанно, что, возможно, и является причиной почитания там «нечиновных» божеств. Кроме того, окраинные провинции, такие как Гуанси, в XIX в. были под слабым контролем центра, что затрудняло регулирование там местных культов и верований [Weller 1996].

Хотя Тайвань в XX в. и обладал сильным центральным правительством, но развитие экономики и демократизация управления страной привели к тому, что, как и в Гуанси XIX в., поклонение местным божествам превратилось в мощный фактор жизни общества на местах. На Тайване одно время широко почитались Восемнадцать царей, обожествленные представители преступного мира. В их число входил, например, и грабитель банка. Процветает поклонение Девушке (*гунян*), не оставившей потомства; внушительны по масштабам мероприятия поминовения и кормления голодных духов. Во всех этих случаях мы наблюдаем почитание неуспокоенных душ, а не небожителей-чиновников, и число участников поклонения здесь зачастую намного превосходит количество верующих в храмах официальных божеств из чиновного пантеона. После 1980-х гг. эти феномены стимулировались такими явлениями в тайваньском обществе, как массовое увлечение лотереей «тоуцзялэ», торговля на фондовом рынке, подъем индивидуального предпринимательства. Доход от этих инвестиций был далеко не всегда гарантирован, поэтому полуофициальная инвестиционная деятельность искала духовную поддержку в поклонении «неортодоксальным» божествам.

Если образ чиновнического аппарата управления не в полной мере отражает актуальный пантеон божеств, то какие другие

социальные структуры могут послужить такой основой? Стивен Сангрэн в своей статье из обсуждаемого сборника пишет о том, что чиновничий аппарат и реализуемая им система власти — это не единственный прототип пантеона [Sangren 1996]. Другим таким источником является структура китайской семьи, а также принятая в ней система властных взаимоотношений. В качестве примера Сангрэн приводит пользующихся широкой популярностью божеств Начжа, Принцессу прелести и добра Мяо-шань (она же бодхисатва Гуаньинь) и Муляня. Все они не являются божествами-чиновниками. Автор называет их «богами семейных отношений», репрезентирующими межличностные взаимоотношения внутри патриархальной семьи.

По легенде, Начжа вступил в конфликт со своим отцом и едва не убил его. Начжа подбивал мать помочь ему обмануть отца, он хотел, чтобы в его честь воздвигли храм. В патриархальной семье отец не только имеет самый большой авторитет — в его руках собраны и все экономические ресурсы. Дочь, выходя замуж, покидает семью, у нее не возникает столкновений с отцом. Конфликт отца и сына может привести к разделению семьи (*фэньцзя*) или быть исчерпан в случае смерти отца. Естественно, что отец обычно выступает против раздела семьи. Мать приходит в семью извне. Иногда она принимается в состав рода только после рождения сына, и молодую мать с сыном связывают прочные чувства, которые могут быть основой противостояния отцу и его родственникам.

Другой типичный для Китая пример взаимоотношений между матерью и сыном — это легенда о том, как Мулянь спасал мать. Ради того чтобы помочь заточенной за грехи в подземной темнице матери, Муляню приходится столкнуться с тяжелейшими испытаниями, но ему не удается спасти мать; отчаявшись, он молит Будду о помощи. В народной обрядовой жизни с историей Муляня связан важный ритуал «разбивания озера крови» (*по сюэ ху*) или «разбивания крови в тазу» (*по сюэ пэнь*). Считается, что женщина неизбежно оскверняет своей родовой и менструальной кровью землю и воду, и поэтому после смерти должна претерпеть мучения в Озере крови. В ходе ритуала сын вызволяет душу умершей матери (иногда при ее жизни), попавшую в Озеро крови после того, как ее кровь во время родов осквернила мир, оскорбила божеств и предков. Его задача состоит в том, чтобы по указанию даосского или буддистского монаха выполнять необходимые ритуальные действия.

Устройство традиционной китайской семьи чревато и другими конфликтами. Патриархальной семье нужно ввести в дом женщину из другого рода, чтобы она продлила этот род, но

пришедшая извне женщина и ее сыновья часто становятся причиной разделения рода. Внутри семьи мужчины могут испытывать к женщинам противоречивые чувства. Ритуальная практика, связанная с историей о том, как Мулянь спасает мать, выступает выражением отношений и противоречий между родственниками. Мать связывает и объединяет семью, но как женщина, обладающая сексуальной привлекательностью и способностью к деторождению, она представляет опасность для единства и целостности семьи. По этой причине женские божества в Китае в основном имеют облик матери, и даже такие богини, как Гуаньинь и Мацзу, которые при жизни были незамужними девушками, все равно изображаются как зрелые женщины-матери. Суть поклонения женским божествам становится ясна при рассмотрении его в связи со структурой патриархальной семьи.

Как было указано выше, немалое количество ритуалов, основанных на представлении об оскверняющей силе менструальной и родовой крови женщин, и верований, связанных со смертью, могут быть интерпретированы в контексте структуры традиционной семьи. Обсуждая эти сюжеты, С. Сангрэн приходит к выводу, что культурные представления не являются причиной или следствием социальной структуры, они конструируют друг друга. Автор выступает с критикой прежних исследований в антропологии, которые игнорировали культурные символы, изучая только социальные структуры. Также он критикует приверженцев идей постмодернизма, психоанализа и структурализма, которые видят только культурные категории и не придают значения формам социальной организации. Сангрэн настаивает на том, что антропология должна иметь дело с обоими аспектами социальной жизни.

Следующий рассматриваемый Сангрэном сюжет, а именно история принцессы Мяо-шань, служит иллюстрацией взаимоотношений между дочерью и отцом внутри патриархальной семьи. Мяо-шань отказалась вступать в брак и стала монахиней. Тогда разгневанный отец «пожаловал ей смерть» (т.е. приказал покончить с собой), но она не подчинилась. Когда же Мяо-шань узнала о том, что ее отец тяжело болен, она пожертвовала свой глаз и руку для его лечения. В конце концов, отец раскаялся и простил Мяо-шань. Сангрэн предлагает следующий социальный контекст для интерпретации этой истории. Дочь может принести в дом родителей потомство в случае, если зять будет принят в ее семью, но обычно дочь покидает отцовский дом; в норме сын приводит в дом невестку, это и есть проявление сыновней почтительности. Отказавшись выходить замуж, Мяо-шань проявила непочтительность, но, с другой стороны, пожертвовать частями собственного тела ради родителя — это

очень весомое проявление той же дочерней почительности. В традиционной семье женщина не является самостоятельным субъектом, ведь всю свою жизнь она сначала повинуется отцу, а затем мужу и сыну. Если бы Мяо-шань вышла замуж и оказалась в другой семье, то, наверно, не смогла бы отрезать руку ради излечения родителя. Дочь, обладающая такой же субъектностью, самостоятельностью и привязанностью к отцовской семье, как и сын, вряд ли выйдет замуж. История Мяо-шань показывает нам систему противоречивых взаимоотношений отца и дочери.

В том же сборнике помимо двух описанных статей представлены исследования Пола Каца о бессмертном Люй Дун-бине [Katz 1996], Бригит Баптандье о Госпоже из Линь-шюя по имени Чэнь Цзинь-гу (ее культ распространен в районе г. Фучжоу, провинции Фуцзянь — *прим. перев.*) [Baptandier 1996], Меира Шахара о царе обезьян Сун У-куне и героях классического романа «Путешествие на Запад» [Shahar 1996]. Дональд Саттон исследует развитый на Тайване культ Восьми генералов, чтобы показать, насколько широко распространено поклонение божествам, которые не относятся к категории чиновников и не получили официальных титулов [Sutton 1996].

Мне же больше всего импонирует статья Роберта Хаймса [Humes 1996], который для опровержения теории Артура Вульфа анализирует семейные взаимоотношения, имеющие большое значение в конфуцианстве, и ставит под вопрос теорию о конфуцианских богах-чиновниках. Читатель понимает, что эту теорию можно оспаривать двумя способами: апеллируя к буддизму, даосизму и факту распространения культов женских божеств, а также прибегнув к принятой внутри конфуцианской системы паре противоположных понятий «общественное» (*гун*) и «частное» (*си*). Хаймс идет по второму пути. Он пишет, что в основе организации государственного аппарата лежат принципы открытости, опосредованности, строгости и авторитета власти вышестоящего. Напротив, система семейных отношений — это частная сфера, основанная на проявлениях теплых чувств и доверия. Получается, что эти два типа социальных отношений вступают в противоречие друг с другом.

Хаймс выделяет три аспекта личного взаимодействия верующего с почитаемыми божествами: 1) верующий напрямую почитательно обращается к божеству (ему не требуется посредник, как не требуется изложение мольбы в виде докладной записки); 2) божество напрямую являет свою силу верующему (нисходя в дольний мир в обличии человека, являясь верующему во сне); 3) верующий напрямую дает обет (*сйю юань*),

а после исполнения божеством просьбы благодарит его за это (*хуань юань*). Между ними устанавливаются отношения обмена и договора.

Эти три аспекта также не соответствуют тому, какими должны быть отношения верующего и богов, если они строятся по модели взаимодействия чиновников. Такое поведение напоминает то, что в обычной жизни называется «входить через заднюю дверь» и налаживать неофициальные отношения с властью имущими, и явно противоречит основам нормальной деятельности официальных структур государства. Хаймс строит свои выводы, опираясь на историю культов божеств в Китае эпохи Южная Сун (1127–1279), но я полагаю, что сюда можно включить большинство богов-чиновников из официального пантеона вплоть до нашего времени. Наиболее яркий пример — культ Мацзу (букв. «Мать-предок», ласковое имя — *прим. перев.*), которая получила от двора официальный высокий титул Тяньхоу — Матери-императрицы. Когда верующие обращаются к ней как к «Мацзу», то устанавливают с ней доверительные отношения. «Тяньхоу» — ее официальное имя. Это божество принадлежит всей Поднебесной, и когда верующий обращается к ней, используя официальный титул, отношения получают форму официальных, а не частных. На Тайване в храмах сел Дацзя и Бэйган ее называют «Мацзу», указывая, что она принадлежит и покровительствует только определенной области. Таким образом, культ формирует локальное самосознание. Между этими храмами начинаются конфликты и борьба за главенство, стороны спорят друг с другом о том, с кем из них у богини Мацзу более близкие и теплые отношения.

Связи между человеком и божеством могут иметь форму отношений между клиентом и патроном. Отношения между богами имеют свою иерархию, например «учитель — ученик», «учитель — последователь», и эти отношения не обязательно должны быть построены по схеме «чиновник — народ» или «начальник — подчиненный». Примечательно, что в конце своей статьи Хаймс приводит цитату из упомянутой работы Вульфа о том, что жители села Сань-ся считают положение покровителя очага Цзао-цзюня более высоким, чем покровителя местности Туди-гуна. Они объяснили иерархическую последовательность расположения табличек с именами богов на алтаре тем, что покровитель очага, приходясь Небесному государю (он же Нефритовый владыка — Юй-хуан, глава всего пантеона божеств — *прим. перев.*) младшим братом, может напрямую обращаться к нему с докладами. Вульф охарактеризовал такой высокий статус Покровителя очага «злоупотреблением личными связями» внутри чиновничьей системы. По мнению же Хаймса это не злоупотребления внутри чиновничьей системы,



просто жители поселка понимают отношения между Покровителем очага и Небесным государем как неформальные, а не служебные. Бог очага может напрямую обратиться к Юй-хуану, потому что они братья; внутри служебной иерархии бог невысокого ранга не имел бы такой возможности. Как уже подчеркивалось, «реальные» отношения между людьми и богами, а также между разными богами отличаются от официальных, это прямые частные взаимосвязи. Поэтому Бог очага и может напрямую обратиться к главе пантеона, не прибегая к посредничеству в духах небесных чиновников.

Система официальных взаимоотношений чиновников, основанная на примате общественного над частным, и система личных взаимоотношений нередко вступают в противоречие, сосуществуют и смешиваются. Я отчасти согласна с позицией Хаймса. Китайские (тайваньские) верующие часто соединяют два подхода к божествам. Что касается работы чиновничьего аппарата, то в мире людей и в мире богов все происходит одинаково: если не удастся что-то решить через официальные каналы, подключаются личные отношения и связи, т.е. та сфера, где чувства и эмоции преобладают над правилами. Надо признать, что после выхода работы Вульфа [Wolf 1974] внимание специалистов привлекла только формальная сторона организации чиновничьей системы. Тому, как она функционирует в действительности, внимания практически не уделялось. Во время отправления обрядов и обращения к божествам верующие нередко заимствуют модели поведения из повседневной жизни, важной частью которой являются личные связи, и тут мы не находим модели строгой и возвышенной чиновной среды.

В 2003 г. вышло две книги, посвященные тайваньской религии: одна под общей редакцией Кларта и Джонса (Clart, Jones) [Religion in Modern Taiwan 2003], другая — Каца и Рубинштейна (Katz, Rubinstein) [Religion and the Formation 2003]. Главной темой обоих изданий стали изменения идентичности. И хотя здесь трудно говорить о прямом продолжении дискуссии вокруг теории Вульфа, эти сборники тоже направлены на то, чтобы внести новые идеи и веяния в исследования народной религии. С этой целью в качестве главной темы в обоих случаях были избраны «изменения». Я уже представляла эти книги тайваньскому читателю [Чжан Сюнь 2006].

Сначала я кратко охарактеризую книгу Кларта и Джонса, второй сборник будет рассмотрен ниже. Антропологи нередко стремятся определить и объяснить устойчивую структуру религии и не придают значения изменениям и инновациям. Сейчас исследователи религии обратили свой взор на актуальные

изменения на Тайване, отличающиеся по своему характеру от тех изменений в религии, которые характеризуют ситуацию в Китае в целом. Джонс отмечает, что в колониальный период (1895–1945) местный буддизм и Учение поста (*чжай-цзяо*<sup>1</sup>) были реформированы по требованию японской администрации. Буддизм и чжай-цзяо были слиты воедино и институционально существовали в рамках Южной буддистской ассоциации (Нань-ин фочзяо сехуэй) под руководством Маруи Кэдзио. Если в материковом Китае эти два учения находятся в противостоянии, то на Тайване они оказались в отношениях сотрудничества. Это заложило основу для активного развития буддизма на Тайване в послевоенный период, когда была основана Китайская буддистская ассоциация (Чжунго фочзяо хуэй). Эта ассоциация эффективно взяла под свое руководство все храмы и монастыри: каждый год проводились церемонии принятия обетов и посвящения в монахи, а у последователей Учения поста чжай-цзяо появилась возможность принять монашеский обет. Впервые за всю историю Буддистский институт начал выпускать из своих стен много высокообразованных монахинь, и они включились в работу крупных «ассоциаций накопления добродетели» — Горы света Будды (Фогуаншань) и Милосердие и вспоможение (Цы-цзи), открывших представительства по всей стране и за границей [Jones 2003].

Джулиан Пас (Pas) наблюдал за состоянием религии на Тайване в течение долгого периода 1959–1995 гг. По его мнению, в 1990-е гг. в тайванской религиозной жизни произошли большие изменения, которые коснулись храмовых строений, организаций, ритуалов и форм управления. Стремительный рост экономики нашел свое отражение в роскоши огромных храмовых ансамблей; земля в городах сильно подорожала, и многие храмы стали переносить загород. При храмах появились гостиницы и пункты размещения паломников, чего не было до войны. Все больше людей теперь в состоянии воздвигнуть храм на личные средства. Кроме того, выросло количество паломников. Во влиятельные храмы они стали прибывать со всего острова, паломничества начали широко освещать масс-медиа.

Профессор Пас отмечает, что перемены в организации религии связаны с духовным подъемом среди интеллигенции, распространением Фениксовых залов<sup>2</sup> медиумного письма

---

<sup>1</sup> Чжай-цзяо — «учение поста», синкретичное учение народной религии, вобравшее идеи даосизма и буддизма, но отличающееся от буддизма той ветви, которая превалировала на Тайване, расходящееся с ней по вопросу принятия обетов и монашества. — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> Фениксовый зал (*луань тан*) — культовое заведение или храм на Тайване, в котором при участии медиума проводятся сеансы письма, медиум записывает то, что ему сообщает божество. — *Прим. перев.*

и модой на написание «книг добродетели»<sup>1</sup> (*шаньшу*) через посредство медиумов. Эти практики индивидуального характера отличаются от коллективной религии, распространенной в былые годы. Вновь возникшие организации, такие как Ассоциация божественных писем (Линцзи сехуэй), состоят из добровольно вступивших туда членов. Их деятельность привела к тому, что влияние коллективной религии ослабло. Говоря о коммерческом управлении храмами, Пас имеет ввиду случай Линя Ли, который открывал частные алтари (*сы тань*), чтобы заработать деньги оказанием услуг верующим. Приводя в качестве довода четыре аспекта произошедших перемен, Пас не считает, что тайваньская религия изменилась коренным образом или полностью переродилась в нечто новое. И подчеркивает в этой связи, что для того, чтобы обоснованно говорить о наличии коренных изменений, необходимо провести более тщательное исследование [Pas 2003].

Барбара Рид (Reed) избрала в качестве своего источника устные свидетельства о культе бодхисаттвы Гуаньинь в 1945 г. Оказалось, что тогда большинство информантов были «людьми из-за пределов провинции Тайвань» (т.е. прибывшими вместе с армией Чан Кайши после 1945 г. — *прим. перев.*). Многие зафиксированные истории повествуют о том, как Гуаньинь проявляла свою божественную силу и спасала верующих. В 1990-х гг. большинство верующих составляли уже тайваньцы (предки которых мигрировали из провинции Фуцзянь намного раньше — *прим. перев.*), и среди историй о чудесах преобладают такие, где верующие сами спасают других, проявляя добродетель всеобщей любви, каковой должен обладать всякий член общества [Reed 2003].

Филипп Кларт (Clart) продолжает начатое Дэниэлом Овермайером (Overmyer) и Дэвидом Джорданом (Jordan) в 1986 г. исследование «книг добродетели» (*шаньшу*) [The Flying Phoenix 1986]. В 1997 г. он написал диссертацию по материалам Зала фениксового письма, в котором медиум в состоянии транса делал запись «книг добродетели». По традиции эти книги содержат моральные наставления верующим. Кларт провел сравнение двух таких книг. Одна была издана в 1924 г. в провинции Юньнань и называлась «Драгоценное поучение для женщин» (Сюньнуй бао чжэнь), другая на Тайване в 1990 г. — «Наставление о пути женщин» (Сюнь фудао). Он обнаружил, что произошедшие на Тайване социальные изменения нашли свое отражение в том, как в «книге добродетели» разъясняются

<sup>1</sup> Книги добродетели — сюжетные повествования или философские трактаты, призывающие совершать добродетельные поступки и повествующие о загробных наказаниях за прегрешения в земной жизни. Нередко их сообщают медиумам божества. — *Прим. перев.*

понятия «сыновней почтительности» (*сяодао*) и семейных ценностей. Так, в тайваньском издании почтительное поведение сына предполагает, что дети и родители будут одинаково относиться друг к другу. Там нет требования одностороннего подчинения детей воле родителей, а почтение к родителям должно выражаться в культивировании высоких моральных качеств и совершенствовании внутреннего состояния, а не только как внешне проявленное поведение [Clart 2003].

В отдельной монографии Андрэ Лалибертэ (Laliberte) провел исследование взаимосвязей буддизма с политикой в послевоенном Тайване [Laliberte 2004]. Он полагает, что ведущая сила тайваньского буддизма, представленная Китайской буддистской ассоциацией, оставалась слишком консервативной. По этой причине она не внесла большого вклада в процесс демократизации политики на острове. Хотя две «ассоциации накопления добродетели» Фогуан-шань и Цы-цзи и провозглашали, что следуют учению Наставника Тай-сюя и Наставника Инь-шуня о «буддизме, включенном в жизнь» (*engaged Buddhism*), но политическая позиция одной ассоциации была близка к правящей партии Гоминьдан, а вторая склонялась к центру, т.е. они также были слишком консервативны. Махаянский буддизм — это все же не буддизм тхеравады, как в Южной и Юго-Восточной Азии, где он действительно включен в жизнь людей. Таким образом, вклад этих организаций в процесс демократизации на Тайване невелик. По моему мнению, подобные сравнения разных культур представляют несомненный интерес — они показывают, каким образом такие мировые религии, как буддизм, испытывают на себе влияние местной культуры.

Мюррей Рубинштейн выступил редактором двух сборников статей: «Другой Тайвань: с 1945 до наших дней» [The Other Taiwan: 1945 to the Present 1994] и «Тайвань: новая история» [Taiwan: a New History 1999]. В первом сборнике теме изменений в религии посвящено две статьи — работа Джозефа Боско (Bosco) об учении Игуань-дао<sup>1</sup> и самого Рубинштейна о евангелической церкви. В них сделан акцент на связи политики и религии в послевоенный период и показан процесс постепенного ослабления контроля со стороны государства и начала либерализации. В 1987 г. учение Игуань-дао на Тайване было легализовано, в том же году по всему острову было отменен многолетний комендантский час. Это событие стало поворотным для начала процесса демократизации на Тайване [Bosco 1994].

---

<sup>1</sup> Игуань-дао — «путь Всепроницающего Единства», влиятельная синкретическая религия, последователи которой прибыли на Тайвань в конце 1940-х гг., исповедует принцип «соединения пяти учений» (конфуцианства, буддизма, даосизма, христианства и ислама).

В 1980-х гг. на Тайване было много политических движений, в которые была вовлечена и религия. Хун Сань-ци возглавил группу евангелистов, штаб которых располагался на горе в уезде Тайнань (юг Тайваня). Они открыто выступали против партии Гоминьдан и тогдашнего президента Цзян Цзин-го и прибегали к Библии для выражения своего противостояния правительству [Rubinstein 1994].

В сборнике «Тайвань: новая история» теме религии посвящена статья Роберта Уэллера «Народные верования: изменения и идентичность» [Weller 1999]. Быстрое развитие экономики дало большому количеству людей возможность заниматься инвестициями и частным бизнесом. В этих условиях появилось много божеств, которых не было в числе официально признанных (или возникших в историческом прошлом — *добавл. перев.*). Лучшим примером может послужить поклонение Восемнадцати царям. Их храм и сейчас находится в волости Шимэнь, г. Тайбэй. Хотя центральное правительство и сами служители храма пытались изменить «содержание культа», туда ночами до сих пор приходят представители преступного мира, проститутки и игроки, чтобы молить богов о ниспослании «нетрудовых доходов», и количество возжигаемых курений тут огромно. Получается, что местное сообщество и государство находятся в противостоянии. Последователи народной религии имеют свои потребности и сами выбирают, кому поклоняться, и правительство не способно контролировать этот процесс.

\* \* \*

В истории острова Тайвань выделяют следующие этапы: период миграции с материка в эпоху Цин (1644–1911), колониальный период и, наконец, послевоенный период. Тайвань — это общество периферии, давно отрезанное от своих корней на материке. Учитывая быстрое экономическое развитие последних лет и тот факт, что народная религия не имеет системы теологического образования и института проповедников, появление местных вариаций и изменений, отличных от происходящих в материковом Китае, более чем вероятно. Пусть о самостоятельной «тайваньской религии» можно говорить с натяжкой, но необходимо признать наличие ряда важных отличий местной народной религии от той, которую можно наблюдать в соседних провинциях Фуцзянь и Гуандун (территории в составе КНР — *прим. перев.*).

В сборнике под редакцией Стивена Харрела (Harrell) и Хуан Чунь-це (Huang Chun-Chieh) «Культурный сдвиг в послевоенном Тайване» [Cultural Change in Postwar Taiwan 1994]

представлена статья Дэвида Джордана (Jordan) о трансформациях в сфере народной религии. По мнению Джордана народная религия в послевоенном Тайване претерпела большие изменения в связи с: 1) ростом благосостояния населения; 2) государственной политикой в области религии; 3) ростом уровня образования; 4) миграцией сельского населения в города. Однако перемены эти не носили характера коренного перелома. Можно лишь говорить о том, что народная религия «адаптировалась» к быстрым социальным переменам. Здесь мне кажется важным подробнее остановиться на четвертом факторе. По словам Джордана, высокая социальная мобильность привела к ослаблению общинного сознания, которое сформировалось как следствие того, что прибывавшие на Тайвань эмигранты происходили из разных местностей провинции Фуцзянь. В XIX в. между ними происходили ожесточенные столкновения, территории проживания разных групп были разграничены. Но в период японской колонизации и после войны на Тайвань прибывало много японцев и материковых китайцев. В результате разница между тайваньцем и японцем или китайцем с материка оказалась гораздо более явственной, чем разница между выходцами из уездов Тун-ань и Фучжоу одной провинции Фуцзянь [Jordan 1994].

Сборник статей под редакцией Пола Каца и Мюррэя Рубинштейна «Религия и формирование идентичностей на Тайване» [Religion and the Formation of Taiwanese Identities 2003] посвящен связи религии и тайваньской идентичности. В обстоятельном предисловии редакторы выносят на суд читателя свое понимание нескольких предметов. 1. Определение идентичности: речь идет о «сосуществовании двух разных аспектов личности — идентичности и роли, причем идентичность — это внутреннее самоощущение, а роль — внешне проявленное поведение». 2. Процесс формирования идентичности: «в одном человеке может одновременно сосуществовать несколько разных идентичностей; самоидентификация всего общества формируется из идентичностей входящих в его состав индивидов, идентичности личности и общества взаимно формируют друг друга». 3. Взаимосвязь религии и идентичности: «идентичность как внутреннее самоощущение сакрализуется, что и дает внешне проявленную религию». Таким образом, внешние проявления индивидуальной религиозности позволяют делать выводы о направленности самоидентификации личности. Докматы и ценности религий консервативны, и чем более религиозен человек, тем вероятней, что его взгляды и ценности будут консервативными. В стремительно меняющемся обществе религия позволяет ослабить столкновения и противоречия между разнополярными и разнонаправленными ценностными

ориентирами, дает возможность верующему обрести чувство стабильности и умиротворения.

Мюррэй Рубинштейн обратил внимание на крайне влиятельный среди народных масс культ Мацзу, не раз уже упомянутый нами в данном обзоре. Развитие этого культа стало заметно в последние годы, когда произошли следующие важные события:

1. Обострился конфликт между храмами, находящимися в соседних селах Бэйган и Синьган, по поводу того, в каком из них остановится статуя Мацзу из села Дацзя во время ее ежегодной паломнической процессии. Этот конфликт привлек внимание исследователей и продемонстрировал прочную связь между местным культом и локальной идентичностью.

2. Статуя Мацзу из храма в селе Дацзя отправилась на материк, в г. Мэйчжоу (родина Линь Мо-нян, как звали Мацзу при жизни — *прим. перев.*) в провинции Фуцзянь для ритуала поклонения храму-первопредку (т.е. старейшему храму этого божества — *прим. перев.*). Этот факт вызвал дискуссию о том, какая из статуй богини — та, что хранится в храме села Дацзя, или же китайская — более древняя и чудодейственная.

3. При поддержке храма в честь Тяньхоу (титул Мацзу) в городе Тайнань статуя из Мэйчжоу была «приглашена» на Тайвань и совершила ритуальный «обход» всего острова. Это событие вызвало среди тайваньцев разговоры о том, что материковая Мацзу «угрожает» политической независимости острова.

4. Крупные тайваньские храмы в честь Мацзу начали спорить между собой о том, кому выпадет честь воздвигнуть в Мэйчжоу новый храм в ее честь. Волна организованных паломничеств с Тайваня в Мэйчжоу наводит на мысль о том, что культ Мацзу спровоцировал формирование самосознания «большого Минь-наня» (Минь-нань, букв. «юг провинции Минь», южная часть провинции Фуцзянь — *прим. перев.*), куда входят Фуцзянь, Тайвань и даже те районы в странах Юго-Восточной Азии, где этнические китайцы говорят на южнофуцзяньском диалекте.

Учитывая, что божество, которому поклоняются тайваньцы, по своим «этническим корням» является ханьским, встает вопрос также и об определении идентичности ханьцев. Рубинштейн поднимает очень интересный и серьезный вопрос. Независимо от того, что политически и экономически Тайвань не признает себя частью Китая, народная религия, практикуемая 80 % населения Тайваня, сохраняет старые формы: китайские боги — это конкретное воплощение сакрального, которое усваивают верующие, и в своих поисках духовности они

устремлены к китайским образцам. В этой связи важно понимать, что религиозная и культурная идентичность может быть отличной от политической или экономической [Rubinstein 2003].

В статье из обсуждаемого сборника Стивен Сангрэн [Sangren 2003] отмечает, что после отмены комендантского часа в 1987 г. не только народ столкнулся с появлением двух полярных мнений о дальнейшей судьбе Тайваня — за объединение с Китаем или за сохранение независимости от него. Научное сообщество также должно было решить, считать ли народную религию чем-то, что объединяет Тайвань с Китаем, т.е. региональным проявлением более широкого феномена, или же тайваньская народная религия есть что-то сугубо местное и достаточно независимое от китайских реалий. К словам теперь надо было относиться осторожней, и если раньше термины «китайская религия» или «ханьское общество» могли относиться и к Китаю, и Тайваню, то теперь надо было уточнять, о чем идет речь, т.е. эти два понятия разделились.

По мнению Сангрэна, исследователь должен обратить внимание на следующие моменты. 1. Идентичность — это явление конструируемое, а китайская и тайваньская идентичности на Тайване в равной мере актуальны. 2. При анализе проблемы самоидентификации антропологи должны не обращать внимание на ее внешние проявления или политизированные формы, а помнить, что идентичность — это явление культуры, имеющее глубокие прочные связи с местной традицией и верованиями. 3. Идентичность многогранна и изменчива, один и тот же человек в разное время, в разной обстановке исполняет разные роли, и со сменой ролей его самоидентификация меняется. 4. «Самость» китайцев не обладает таким единством как “self” у людей западного общества, поэтому исследователь не должен слепо применять западные теории идентичности; самосознание китайцев характеризует важная особенность: они полагают, что успеха добивается тот человек, который умеет сбалансировано оперировать разными аспектами своей идентичности [Sangren 2003].

## **2. После «метафоры империи»: дискуссия о стандартизации**

Выше мы показали, что теория Артура Вульфа о «богах, демонах и предках» как метафоре имперского уклада была переосмыслена в рамках дебатов о культурном сдвиге и самоидентификации. В 1990-е гг. состоялась еще одна бурная дискуссия, которая была спровоцирована работой Джеймса Уотсона [Watson 1985] о так называемой стандартизации (standardization) богов. Внешним фактором, стимулировавшим



эту дискуссию, стала все большая доступность и открытость Китая для исследователей. Она привела к возникновению новых тенденций: 1) заявила о себе южно-китайская школа с центром в Гонконге; 2) видных китайских ученых, работающих за границей, стали приглашать поработать на родине; 3) в исследования даосизма в г. Чэнду (пров. Сычуань) включились те, кто получал образование за границей; 4) китайские ученые начали активно выезжать в другие страны и участвовать в международном обмене. На этом фоне всеобщее внимание привлекла дискуссия между представителем южно-китайской школы Дэвидом Форм (Faure) и Джеймсом Уотсоном с его теорией «стандартизации» богов.

Уотсон отталкивается от теории Виктора Тернера и Клиффорда Гирца о том, что религия — это конструкция и практика культуры. Теория «стандартизации» предполагает не только исследование религиозных объединений и социального устройства ханьского общества, она также обращает внимание на власть (авторитет) ритуала и исторический аспект религиозной жизни. Это теория возникла в русле тенденции в американской антропологии конца 1980-х гг., когда антропологи и историки тесно сотрудничали. Восприняв теорию Уотсона, Фор расширил рамки применения теории «стандартизации» богов, проводимой государством в отношении локальных культов, и сделал предположение о «стандартизации» семейно-клановых обрядов. Он развил идею того, что народы окраинных областей империи через посредство религии (клановой обрядности) цивилизуются и приобщаются к ханьской культуре. Майкл Зонья внес изменения в теорию Уотсона, основываясь на анализе культа Пяти владык (*y di*) в г. Фуцжоу (пров. Фуцзянь) [Szonyi 1997]. На Тайване видный исследователь Ли Фэн-мао [2008] использует теорию «стандартизации» при рассмотрении культа Владыки Ван-е и церемоний изгнания эпидемий и «инспектирования» местности от имени Неба.

Выдвинутая в 1985 г. теория «стандартизации» имеет много аспектов. Перекликается она и с проблемой, которая важна для антропологии, а именно с вопросом о связи религии и культуры. Она стремится объяснить, как через стандартизацию шел процесс видоизменения региональных особенностей и формировалась унифицированная китайская культура. Особенно важен в этом контексте вопрос о взаимодействии культуры, насаждаемой государством, и культуры, развивающейся на местах, поскольку эти векторы развития предположительно разнонаправлены. Представители местного чиновничества внедряли конфуцианский ритуал и идеологию в систему сельского сообщества, но одновременно государство проводило политику выборочного включения малых

культов в состав официально признанных. Признание божества и связанной с поклонением ему обрядовой практики государством стало подтверждением их принадлежности к ортодоксии.

Позже Прасенджит Дуара [Duara 1988] и Майкл Зонья [Szonyi 1997; 2007] продолжили эту дискуссию. На примере исторических данных о распространенном на севере Китая культе Владыки Гуаня, или Гуань Юя (воитель периода Трех царств (220–280) — *прим. перев.*), Дуара показал, что процесс превращения Гуань Юя в бога сопровождался пожалованием ему двором множества титулов, включением поклонения ему в реестр официальных обрядов (*цзидянь*), указанием чиновникам проводить обряды поклонения этому божеству в храмах, воздвигнутых за счет казны. Эти факты демонстрируют, насколько велика роль государства в формировании корпуса представлений и нарративов о том или ином божестве. Местные представления о боге и его деяниях постепенно заменяются единой официально признанной версией. Над ее созданием обычно работают представители класса образованного чиновничества. Под их кистью местное божество превращается в верно служащего империи героя. На него возлагается забота о счастье и благополучии всех жителей Поднебесной, а не только одной узкой социальной прослойки (будь то чиновники, крестьяне, ремесленники или купцы). Мы видим, что разные прослойки общества выработали разные нарративы и представления о Гуань Юе. Эти варианты вступают во взаимодействие друг с другом. В каждый исторический период доминирование версии какой-либо из социальных групп не может быть абсолютным, и преобладающая версия не исключает существование остальных, лишь акцентируя одно из проявлений или свойств Гуань Юя как бога. Разные версии постоянно пересекаются, вырабатывают единый взгляд — формируется единое многоуровневое повествование. Дуара использует термин «надписывание» (*superscribing*), указывая на процесс наслаивания все новых символических значений. То, что внешне является результатом официальной стандартизации, на самом деле представляет собой соединение соперничавших между собой народных представлений. Таким образом, Дуара дает теории Уотсона новое развитие.

На примере функционирования культа Пяти владык в Фучжоу М. Зонья [Szonyi 1997] показал, что государство вовсе не стандартизировало локальные верования. Под внешне проявленной стандартизацией продолжают существовать местные различия. Между регионом и государством постоянно идут процессы взаимного влияния, поисков компромисса, упорядочивания учения и практик. То, что внешне представляется

как единый процесс унификации, скрывает за собой более сложные и разнонаправленные движения. Когда исследователь приподнимает этот занавес, углубляется в специфику региона, анализирует разные списки даосских ритуалов, сравнивает либретто местного кукольного театра, то он отмечает большое разнообразие в религиозных практиках. Так, считающийся «низким» сельский культ Пяти владык обретает целостность в местных хрониках, составляемых чиновниками, которые искусственно связывают его с признанным государством культом Пяти всепроникающих (*у тун*), или Пяти проявленных (*у сянь*). Хотя внешне такое уподобление и выглядит очень гармонично, но при более близком рассмотрении очевидны различия между этими божествами. Можно также полагать, что Пятью проявленными называют Пятерых владык только «чужаки» — образованная элита, чиновники (восприятие которых обозначается как этное — *etic*), в то время как участники культа (восприятие которых обозначается как эмное — *emic*) продолжают называть их Пятью владыками, а в их иконографии по-прежнему сохраняются демонические и устрашающие черты, какие были им изначально присущи.

Зонья разделяет точку зрения Дуары о том, что государство присваивает локальному божеству и его культу официальные титулы, чтобы добиться контроля над ним. В результате этого местные «нечистые» культы (*инь сы*) через «надписывание» титулов получают официальное признание и право на существование. Также можно интерпретировать этот процесс как взаимопроникновение символов и значений, которые выработаны народной и официальной культурами. Этот процесс у П. Каца получил название «реверберации» (*reverberation*), или «взаимотражения» [Katz 1995]. Также стандартизация может проявиться в том, что в храм непризнанных Пяти владык будет добавлена статуя признанного Гуань Юя. В этом случае храм избежит разрушения в ситуации проверки инспектором. Безусловно, все участники этого процесса понимают, что на самом деле происходит, но власти закрывают глаза на происходящее. Так, можно храм в честь Пяти владык назвать храмом Гуань Юя, и он избежит карательных мер.

В 2007 г. Майкл Зонья заявил, что в своих базовых принципах теория стандартизации Уотсона верна, но нуждается в некоторой корректировке — исследователям необходимо больше внимания уделять региональным различиям и особенностям развития религии в разные эпохи. Он подчеркивает, что верование неотделимо от ритуала, в то время как Дж. Уотсон утверждает, что власть добывается стандартизации ритуальной практики и не берет во внимание нелепые народные верования. Зонья с ним спорит, говоря, что отправление ритуала

исходит из содержания верования, и между ритуалом и верованием нельзя провести ясно различимую границу. Он выводит дискуссию на методологический уровень. Исследователь должен помнить о том, что именно записанные сведения о культуре могут нести в себе признаки стандартизации, но это не значит, что сам по себе народный культ при этом был стандартизирован. По моему мнению, такая постановка вопроса и вскрывает суть проблемы исследования культуры Китая. Издавна здесь внешне покоряются, а втайне противодействуют, говорят одно, а делают другое, следуя принципу «до неба высоко, до императора далеко».

В 2007 г. вышел специальный выпуск журнала «Современный Китай» под названием «Ритуал, стандартизация культуры и ортопраксия в Китае: переосмысление идей Дж. Уотсона» (*Modern China*. 2007. No. 33 (1)). В номер вошло четыре статьи и отклик на них Уотсона. В предисловии редактор выпуска Дональд Саттон поясняет, что в основу статей легли исследования отдельных случаев стандартизации из разных районов, их авторы преследуют цель переосмыслить теорию «стандартизации», в которой Уотсон проводит разделение ритуального действия и содержания верования. Стандартизация придает большое значение действию (ортопраксии, т.е. «верному действию») и игнорирует вероучительные положения (ортодоксию), что ставит под сомнение глубину проводимой государством стандартизации. В качестве альтернативы предлагаются термины «псевдо-стандартизация» или «иллюзия стандартизации» [Sutton 2007]. В заключающем выпуск отзыве Уотсон не вступает в схватку с пятью своими оппонентами, а указывает на то, что результаты работы антрополога определяются временем и местом полевой работы, а также доминирующими в тот период академическими идеями. Интерес Уотсона к ортопраксии связан с его полевыми исследованиями на Новых территориях Гонконга в 1960-х гг. и отмеченной там высокой концентрацией обрядовой деятельности; в то время в научных кругах Англии шла активная дискуссия вокруг теории ритуального действия. В наши дни выводы из увиденного могли бы быть иными [Watson 2007].

В ответ на этот специальный выпуск Дэвид Фор совместно с Лю Чжи-вэем написали статью, в которой разъясняется, в русле какой проблематики и на каком фоне была сформулирована теория Уотсона. По их мнению, пять авторов не смогли бросить вызов Уотсону, а только вновь подтвердили уже известные данные о культурной неоднородности и разнообразии, существовавших в границах империи. По мнению этих двух авторов в центре дискуссии должен быть вопрос не о том, есть ли у китайской культуры единая структура, а о том, какой

исторический процесс вел к ее формированию. При этом особенно важно проводить сопоставление эволюции в разных областях страны [Кэ Да-вэй (Faure), Лю Чжи-вэй 2008].

Ранее Д. Фор тоже опирался на теорию «стандартизации» при обсуждении процесса приобщения окраинных аборигенных народов (в его случае — населявших провинции Фуцзянь и Гуандун) к китайской цивилизации через заимствование ханьской семейно-клановой обрядности. В статье, написанной совместно с Лю Чжи-вэй [Кэ Да-вэй (Faure), Лю Чжи-вэй 2000], Фор высказывает свою позицию предельно четко. До начала правления династии Мин (1368—1644) прослойка ученых чиновников не занимала в местном сельском сообществе сколько-нибудь значимого положения. В годы Цзя-цзин (1522—1566) была проведена реформа, которая положила в основу семейно-клановой обрядности разработанный неоконфуцианцем Чжу Си (1130—1200) документ «Семейный ритуал Учителя Чжу» (Чжу-цзы цзя ли). Он также регламентировал устройство храмов предков и управление кланом. Уотсон говорит, что государство через пожалование титулов местным богам добивалось того, что все божества уподоблялись одно другому. Сходным образом обряды поклонения предкам требовали государственной регламентации и через нее обретали правовую легитимность. В 1536 г. было введено правило, по которому чиновник выше пятого ранга получал право на возведение храма своим предкам. В форме закона оно вошло в «Свод законодательных установлений Великой Мин» уже в эпоху правления императора Вань-ли (1573—1620). После этого в местах компактного проживания крупных семейных кланов в провинциях Фуцзянь и Гуандун храм предков стал неотъемлемым атрибутом системы местного управления. Через возведение храма предков и редактирование семейной генеалогической книги (*цзяпу*), призванной показать принадлежность главы клана к образованному чиновничеству, в эпохи Мин и Цин шло формирование прослойки сельской интеллигенции (*шэньши*) [Кэ Да-вэй (Faure), Лю Чжи-вэй 2000]. Неханьские народы, например представители народности *даньжань*, которые жили раньше в лодках на воде, начали переселяться на берег, строить храмы предков и вести запись в книге рода. Через это они обретали такой же статус, как ханьцы, и приобщались к цивилизации [Faure 1996].

Какой позиции придерживаются другие представители южно-китайской школы? В нее входят такие исследователи из Гонконга и Китая, как Хэлен Сю (Helen Siu, Гонконг), Чжэн Чжэнь-мань, Чэнь Чунь-шэн, Лю Чжи-вэй, Цай Чжи-сян и др. Они активно сотрудничают с Тайванем, и их методы привлекли внимание тайваньских антропологов. Работа этих

исследователей основана на новом осмыслении разработок английского антрополога Мориса Фрийдмана (Freedman) по системе родства. Они уделяют внимание работе с историческими документами и исследуют ритуальную практику. Основное положение этого подхода сводится к тому, что через внедрение новой ритуальной практики рода шло проникновение государства в сельское сообщество. Южно-китайская школа влила новую энергию в тайваньские исследования, придавая большое значение кросс-региональным сравнениям, а также сопоставлению данных из разных эпох [Чжань Су-цзюань 2007].

Тайваньский исследователь Ли Фэн-мао посвятил свою работу церемонии сожжения лодки бога эпидемий Ван-е на юге Тайваня [Ли Фэн-мао 2008]. Он подчеркивает, что там одновременно проводятся два типа ритуалов: даосские священники проводят службу по изгнанию эпидемий, а управитель конфуцианского ритуала *ли-шэн* оказывает почести Ван-е, который выступает как сошедший с небес представитель главы пантеона Нефритового государя. Хотя на уровне названий существует различие, форма приглашения и проводов Ван-е, а также структура обрядов относительно единообразны. Главное — не отступать от правил, которые регламентируют роли участников, на уровне же деталей возможно варьирование для удобства исполнения. Ли Фэн-мао задается вопросом: произошла ли в этой части Тайваня стандартизация? Или это только иллюзия стандартизации? Будь то исследование погребального ритуала Новых территорий Гонконга, культа Тяньхоу, которое вел Уотсон, или культа Пяти владык в провинции Фуцзянь у Зонья — всегда возникает вопрос о том, имела ли здесь место стандартизация. В любом случае мы имеем дело со сложной системой взаимоотношений между государством (системой бюрократии) и прослойкой местной интеллигенции (ученые и чиновники), но Ли Фэн-мао говорит, что не хотел бы вдаваться в эту тему. Его интересует, почему в рассматриваемой им ситуации присутствует случай унификации двух типов ритуалов и как статус божества определяет структуру ритуала.

Недавно вышла статья П. Каца [Кан Бао (Katz) 2009], которая вновь поднимает проблему стандартизации. По мнению автора, Уотсон так и не решил два важных вопроса. 1. Как возможно стандартизировать механизм воспроизводства религии? Уотсон не дал четкого определения того, что такое стандартизация религии. По мнению Каца, стандартизация — это, вероятно, процесс, в котором сосуществуют и влияют друг на друга несколько групп (объединений), т.е. это не однонаправленное действие. 2. Какие люди отвечают за проведение стандартизации? По мнению Уотсона, это местное чиновничество и влиятельные семьи, составляющие ядро власти на местах. В этой

связи Кац напоминает, что мотивы и интересы местной элиты могут не совпадать с правительственными. Также в статье приводится подробная библиография англоязычных публикаций, посвященных вопросу сложных взаимоотношений китайского имперского правительства и служителей религии. Кац полагает, что влияние южно-китайской школы и теории «стандартизации» продлится еще не один год, в этом русле тайваньские ученые могли бы проводить больше исследований на местном материале и вести более активный диалог с материковым Китаем.

Что касается обмена между тайваньскими и иностранными учеными, то тут диалог ведется в основном по проблемам ритуала и касается письменных источников, связанных с религией. Для исследования взаимодействия религии с государством, религиозных институтов с государственными и местным сообществом, истории этого взаимодействия в качестве отправной точки избирается ритуал в народной религии или в даосизме. Метод исследования предполагает соединение работы в поле и с письменными источниками, когда необходимо учитывать голоса как служителей культа, так и верующих, вести наблюдение за ритуальным действием как изнутри (с позиции даосского служителя культа), так и снаружи (с позиции рядового верующего). Эта тенденция указывает на то, что в области исследования религии задействованы три группы специалистов — антропологи, историки и филологи-текстологи. В поле внимания антропологов попадают верования низовой религии и «малые традиции», поведение и действия, доступные для наблюдения. Две другие группы исследуют «большую традицию» даосизма, учений или сект, а также действия специалистов по ритуалу и письменную традицию, фиксируют действия служителей культа. Разница двух направлений состоит в том, включаются ли тексты в поле зрения исследователя. Исследования религии Китая за рубежом ведут две группы специалистов — антропологи и синологи: первая из них сфокусирована на современных формах религиозной жизни, вторая — на документах, отражающих историю религии; и опять же разница состоит в том, выступают ли тексты основой исследования. Таким образом, именно этот параметр определяет методику работы и содержание исследований. Кроме того, антропологи склонны к сравнительному анализу разных областей, они с большей легкостью отходят от представления о примате письменных источников для изучения китайской истории и культуры. Историки и синологи избирают в качестве основы именно письменные источники. Дэвид Фор считает, что исследования региональной истории должны, в конечном счете, стремиться к обобщающим выводам, иначе они будут страдать узостью.

Для этого историкам необходимо переосмыслить некоторые базовые положения и представления, лежащие в основе традиционной исторической науки [Кэ Да-вэй (Faure) 2005]. Тайваньский ученый Хуан Ин-гуй показал необходимость «историзации антропологии» и «историзации культуры» [Хуан Ин-гуй 2005]. По моему мнению, историки нередко грешат тем, что из-за деревьев не видят леса, антропологи — наоборот. Историки сфокусированы на частностях, антропологи же на поиске общего. Они стремятся ухватиться за главное, игнорируя детали и фактуру, в то время как источниковеды обычно испытывают недоверие к отвлеченным теориям.

### **3. Цели антропологии в исследовании народной религии: религия как кристаллизация культуры**

Исследуя китайскую культуру и народную религию, мы отмечаем, что религия предстает концентрированным выражением присущей этой культуре логики. Религия сохраняет логику культуры, обрастая ритуалами, нарративами, заклинаниями, мифами, легендами. Фактически же ее догматы призваны убеждать верующих в том, что они должны придерживаться логики культуры. Сама по себе логика культуры не обладает авторитетом, легко может быть подвергнута сомнению и подорвана. Только после добавления в нее религиозного мистицизма она обретает авторитет и способность регламентировать жизнь социума, может широко (охватив целое общество) и глубоко (на духовном и физическом уровне) определять стандарты поведения верующих, передаваться из поколения в поколение, не допуская нарушений религиозных запретов.

Как правило, антропологи применяют для исследования религии практически те же теории и методы, что и для исследования культуры. Большинство антропологов, упоминая «культуру», на самом деле оперируют материалами и данными, касающимися «религии». Как отмечал Леви-Строс, религия — это глубинная структура (deep structure). Нельзя ограничиваться лишь наблюдением над поведением служителей культа и ритуальными действиями, надо искать, какую роль выполняет религия в культуре и обществе. Искать упомянутый Виктором Тернером третий глубинный уровень «символической структуры», который не может быть осознан участниками ритуального действия.

В своей книге «Мацзу как культура» [Чжан Сюнь 2003] я отмечала, что культ богини Мацзу, подобно культам других божеств, выполняет функцию передачи и распространения логики культуры — более широкого явления, чем религия. Божества различаются по своим функциям и статусу. Об одном боге



говорят, что он излечивает (например, Владыка, оберегающий жизнь — Баошэн дади). В отношении другого подчеркивают его гуманность и справедливость (как в случае с Владыкой Гуанем, или Гуань-Юем). Третий известен тем, что награждает за добро и наказывает за проступки (Чэн-хуан), а четвертая мило-сердна и спасает верующих (Мацзу). Важно, что лежащая в основе логика культуры неизменна. Эта логика подразумевает идею взаимодействия первоначал Ян и Инь, традицию взаимоотношений старших и младших, иерархию и этикет в отношениях между членами общества. Прошлое, настоящее и будущее пересекаются, время не линейно, пространство структурируется, исходя из разделения на высокое и низкое, священное и житейское (профанное). Это не плоскостное механическое взаимодействие между людьми, животными, растениями, звездами. Мириады явлений мира обладают единым дыханием-энергией *ци* и перекликаются друг с другом в этой живой вселенной. Все люди, как и мириады явлений, равны в этом взаимодействии. Логика культуры ханьцев предполагает, что человек от рождения не обладает сущностью и обретает ее в процессе роста и развития. Люди и боги могут превращаться друг в друга, человек через посредство практик самосовершенствования приобретает несвойственные людям навыки и умения и т.д. Подобная культурная логика разительно отличается от современной западной, от логики тайваньского аборигенного населения или японской культуры, что и делает ее неповторимой.

Кроме того, мы можем смотреть на религию как на код знаний какого-то определенного региона. Обряд сожжения корабля бога Ван-е на юге Тайваня можно рассматривать как механизм сохранения технологии кораблестроения. При изготовлении корабля божества следуют определенной технологии, ритуальный характер действия требует точного поддержания этой технологии — так она передается через поколения в неизменном виде. Религия участвует в сохранении накопленного в данной местности знания. Религия и система запретов способствуют сохранению знаний и умений, которые не могут подвергнуться изменениям по желанию людей. Обычно люди не решаются произвольно менять что-либо в ритуальном действии, опасаясь навлечь на себя несчастья. По словам Бронислава Малиновского колдун или маг выступает надзирателем над действиями людей — он сначала сам осуществляет те действия, которые затем будут повторены соплеменниками. Колдун полностью сохраняет в памяти последовательность совершения всех действий и знаний своего племени.

Я соглашаюсь с мнением Клиффорда Гирца о том, что для антрополога культура — это текст, но для местных жителей

культура является кристаллизацией культурной логики и накопленного в данной местности знания. Почему логика культуры для ее сохранения должна быть скрыта внутри религии? Через проведение религиозного ритуала происходит раскодирование логики культуры, проживание и трансляция вовне этой логики. Участник ритуального действия посредством этого осознает свою принадлежность к роду. Только проживающий эти действия может стать членом общины. Мы приходим к определению общины через причастность к единой культурной логике, а не через кровное родство или единство места проживания. Культура же, согласно этому подходу, реализуется в религии и ритуальных действиях.

### Библиография

#### *На китайском языке*

- Кан Бао (Katz P.)*. Состояние западных исследований китайской коммунальной религии. Пер. на кит. яз. // Вэнь ши чжэ [Филология, история, философия: Журнал]. 2009. № 310. С. 58–74.
- Кэ Да-вэй (Faure D.)*. Антропология и социальная история Китая нового периода: влияние и перспективы // Дун у лиши сюэбао [Журнал исторического факультета Университета Дун-у]. 2005. № 14. С. 21–36.
- Кэ Да-вэй (Faure D.), Лю Чжи-вэй*. Признание семейных кланов и местного сообщества государством // Лиши яньцзю [Исторические исследования: Журнал]. 2000. № 3. С. 3–14.
- Кэ Да-вэй (Faure D.), Лю Чжи-вэй*. «Стандартизация» или «ортодоксизация»? Взгляд на единство китайской культуры с позиции народных верований и ритуалов // Лиши жэньлэй сюэ кань [Журнал исторической антропологии]. 2008. № 6 (1–2). С. 1–22.
- Ли Фэн-мао*. Изгнание эпидемий и выступление от лица неба: местная традиция приглашения владыки Ван-е в районе Хай-цзю // Сб. статей 2-й междунар. науч. конф. исследования южного Тайваня, 18–19 октября 2008. Тайнань: Б.и., 2008. Б.п.
- Хуан Ин-гуй*. Снова обсудим историю и культуру // Дун у лиши сюэбао [Журнал исторического факультета Университета Дун-у]. 2005. № 14. С. 1–20.
- Чжан Сюнь*. Перемены и идентичность: тенденции иностранных исследований народной религии Тайваня в последние годы // Исследования автохтонной религии Тайваня: структура и ее изменения / Под ред. Чжан Сюнь, Е. Чунь-шэна. Тайбэй: Наньтянь, 2006. С. 61–86.
- Чжан Сюнь*. Мацзу как культура. Тайбэй: Чжунъян яньцзю юань миньцзю сюэ яньцзю со, 2003.
- Чжань Су-цзюань*. Южно-китайская школа, начавшаяся с исследований локального сообщества. Сравнение с тайваньскими исследованиями региональной истории // Сб. мат-лов конф.

«История этнических групп и локальное сообщество», 20–21 дек. 2007 г. Тайбэй: Чжунъян яньцзю юань миньцзю сюэ яньцзю со, 2007. Б.п.

#### На английском языке

- Ahern E.* Chinese Ritual and Politics. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1981.
- Baptandier B.* The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess // Unruly Gods: Divinity and Society in China / Ed. by M. Shahar, R. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. P. 105–150.
- Bosco J.* Yiguan Dao: 'Heterodoxy' and Popular Religion in Taiwan // The Other Taiwan, 1945 to the Present / Ed. by M.A. Rubinstein. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994. P. 423–444.
- Clart Ph.* Chinese Tradition and Taiwanese Modernity: Morality Books and Social Commentary and Critique // Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society / Ed. by Ph. Clart, Ch.B. Jones. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. P. 84–97.
- Cultural Change in Postwar Taiwan / Ed. by St. Harrell, Huang Chün-chieh. Boulder: Westview Press, 1994.
- Duara P.* Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War // Journal of Asian Studies. 1988. No. 47 (4). P. 778–795.
- Gates H.* Chinese Working-class Lives: Getting by in Taiwan. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- Faure D.* Becoming Cantonese, the Ming Dynasty Transition // Unity and Diversity, Local Cultures and Identities in China / Ed. by Tao Tao Liu, D. Faure. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996. P. 37–50.
- Feuchtwang St.* Popular Religion in China: The Imperial Metaphor. L.: Routledge; Curzon, 2001.
- Feuchtwang St.* The Imperial Metaphor: Popular Religion in China. L.; N.Y.: Routledge, 1992.
- Hymes R.* Personal Relations and Bureaucratic Hierarchy in Chinese Religion: Evidence from the Song Dynasty // Unruly Gods: Divinity and Society in China / Ed. by M. Shahar, R. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. P. 37–70.
- Jones Ch.* Religion in Taiwan at the End of the Japanese Colonial Period // Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society / Ed. by Ph. Clart, Ch.B. Jones. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. P. 10–35.
- Jordan D.K.* Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion // Cultural Change in Postwar Taiwan / Ed. by St. Harrell, Huang Chun-chieh. Boulder: Westview Press, 1994. P. 137–160.
- Katz P.* Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang. Albany, NY: SUNY Press, 1995.

- Katz P.* Enlightened Alchemist or Immoral Immortal? The Growth of Lü Tung-pin's Cult in Late Imperial China // *Unruly Gods: Divinity and Society in China* / Ed. by M. Shahar, R. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. P. 70–104.
- Laliberte A.* The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan 1989–2003: Safeguarding the Faith, Building a Land, Helping the Poor. L.: Routledge Curzon, 2004.
- Pas J.* Stability and Change in Taiwan's Religious Culture // *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society* / Ed. by Ph. Clart, Ch.B. Jones. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. P. 36–47.
- Reed B.* Guanyin Narratives — Wartime and Postwar // *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society* / Ed. by Ph. Clart, Ch.B. Jones. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. P. 186–203.
- Religion and the Formation of Taiwanese Identities / Ed. by P.R. Katz, M.A. Rubinstein. N.Y.: Palgrave MacMillan, 2003.
- Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society / Ed. by Ph. Clart, Ch.B. Jones. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.
- Rubinstein M.* The New Testament Church and the Taiwanese Protestant Community // *The Other Taiwan, 1945 to the Present* / Ed. by M.A. Rubinstein. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994. P. 445–474.
- Rubinstein M.* “Medium/Message” in Taiwan's Mazu Cult Centers: Using “Time, Space, and Word” to Foster Island-Wide Spiritual Consciousness and Local, Regional, and National Forms of Institutional Identity // *Religion and the Formation of Taiwanese Identities* / Ed. by P.R. Katz, M.A. Rubinstein. N.Y.: Palgrave MacMillan, 2003. P. 181–218.
- Sangren St.* Anthropology and Identity Politics in Taiwan: The Relevance of Local Religion // *Religion and the Formation of Taiwanese Identities* / Ed. by P.R. Katz, M.A. Rubinstein. N.Y.: Palgrave MacMillan, 2003. P. 253–288.
- Sangren St.* History and Magical Power in a Chinese Community. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Sangren St.* Myths, Gods, and Family Relations // *Unruly Gods: Divinity and Society in China* / Ed. by M. Shahar, R. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. P. 150–184.
- Shahar M.* Vernacular Fiction and the Transformation of God's Cults in Late Imperial China // *Unruly Gods: Divinity and Society in China* / Ed. by M. Shahar, R. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. P. 184–212.
- Szonyi M.* Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories // *Modern China*. 2007. No. 33 (1). P. 47–71.
- Szonyi M.* The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China // *Journal of Asian Studies*. 1997, Feb. No. 1. P. 113–135.

- Sutton D.* Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China — Reconsidering James L. Watson’s Ideas // *Modern China*. 2007. No. 33 (1). P. 1–19.
- Sutton D.* Transmission in Popular Religion: The Jiajiang Festival Troupe in Southern Taiwan // *Unruly Gods: Divinity and Society in China* / Ed. by M. Shahar, R. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. P. 212–250.
- The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* / Ed. by D.K. Jordan, D.L. Overmyer. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- The Other Taiwan: 1945 to the Present* / Ed. by M.A. Rubinshtein. N.Y.: M.E. Sharpe, 1994.
- Taiwan: a New History* / Ed. by M.A. Rubinstein. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1999.
- Unruly Gods: Divinity and Society in China* / Ed. by M. Shahar, R.P. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
- Watson J.L.* Orthopraxy Revisited // *Modern China*. 2007. No. 33 (1). P. 154–158.
- Watson J.L.* Standardizing the Gods: the Promotion of Tien-Hou Along the South China Coast, 960–1960 // *Popular Culture in late Imperial China* / Ed. by D. Johnston. Berkeley: University of California Press, 1985. P. 292–324.
- Weller R.* Identity and Social Change in Taiwanese Religion // *Taiwan: A New History* / Ed. by M.A. Rubinstein. N.Y.: M.E. Sharpe, 1999. P. 339–365.
- Weller R.* Matricidal Magistrates and Gambling Gods: Weak States and Strong Spirits in China // *Unruly Gods: Divinity and Society in China* / Ed. by M. Shahar, R.P. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press. 1996. P. 250–268.
- Weller R.* Unities and Diversities in Chinese Religion. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1987.
- Wolf A.* Gods, Ghosts and Ancestors // *Religion and Ritual in Chinese Society* / Ed. by A.P. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974. P. 131–182.