

*А.Д. Зельницкий*  
СПбГУСЭ

## **Популярные верования и социально-политическое взаимодействие в имперском Китае**

За последние двадцать лет в исследовании популярных верований в традиционном Китае были достигнуты весьма серьёзные успехи. Благодаря работам таких авторов, как, например, Валери Хэнсен, Стефан Фойхтванг, Терри Климэн и Стивен Тайзер<sup>1</sup> был получен весьма обширный фактический и, что немаловажно, аналитический материал, позволяющий несколько иначе взглянуть на данный комплекс, являвшийся важной составляющей религиозной жизни большинства населения традиционного Китая.

Исследования этих и других авторов хорошо показали, что комплекс популярных верований был тесно связан с государственной политикой в области верований и ритуалов, и в значительной степени обусловлен спецификой понимания места императора не только в политическом, но и в универсальном порядке. Более того, в процессе критики выдвинутой Фойхтвангом концепции «имперской метафоры» было показано, что сама организация популярных верований может рассматриваться как манифестация не только имперского порядка, но вообще всей традиционной системы социальных отношений в Китае. То есть можно говорить уже не только, а в некоторых случаях и не столько об «имперской метафоре», сколько о «метафоре социума». Действительно, как показали исследования исторических источников самого разного плана, а также собранные антропологами данные, в рамках комплекса популярных верований моделируются все мыслимые формы отношений, преобладавшие в традиционном китайском социуме<sup>2</sup>.

Кроме того, исследования храмовых сообществ в современном Китае показывают, что их роль в формировании персональной и групповой идентичности зачастую гораздо сильнее, а главное важнее, нежели роль традиционно распространённых на территории Китая больших религиозных традиций<sup>3</sup>.

Тем не менее, роль больших традиций в формировании комплекса традиционных верований, как известно, была весьма велика. Фактически, они выступали в качестве поставщиков моделей, которые могли быть приемлемы,

---

© Зельницкий А.Д., 2012

как для государственной администрации, так и для представителей культурной элиты. Можно привести довольно большое количество примеров адаптации местных божеств в рамках этих традиций с последующим их возвращением в исходную среду<sup>4</sup>. Однако, учитывая, что на уровне повседневной коммуникации с миром божеств вопрос об их генеалогии не ставился и для рядовых почитателей того или иного божества гораздо важнее был тот комплекс функций, выполнение которых от него ожидалось, рассмотрение их в качестве буддийских или же даосских, на мой взгляд, совершенно нецелесообразно. То есть вопрос о роли больших традиций, скорее всего, как раз и сводится к вопросу о совокупности и соотношении моделей<sup>5</sup>.

Примечательно, что то же самое можно сказать и о той роли, что в формировании комплекса популярных верований играла как получившая конфуцианское образование элита, так и сама императорская власть. Собственно, именно в этом заключается смысл выдвинутой в своё время Фойхтвангом концепции «имперской метафоры».

Таким образом, учитывая описанное положение вещей (при условии, что оно описано верно), можно попытаться рассмотреть весь комплекс популярных верований как результат совокупной активности нескольких больших групп, входивших в имперскую социально-политическую систему. Мне представляется, что таких групп можно выделить четыре. Это (1) императорский двор; (2) получившая конфуцианское образование элита, формирующая администрацию на местах; (3) группа, включающая в себя представителей буддийских и даосских священнослужителей и монахов и, наконец, (4) группа, которую можно условно назвать «простонародье», включающая в себя крестьян, ремесленников и торговцев.

Для каждой из этих групп можно выделить некоторую совокупность важнейших целей, которые перед ними стояли, и которые формировали, в том числе, и отношение к вопросу о создании единой системы культов.

Для императорского рода важно было сохранить свои позиции, которые во многом держались на принятии особой роли императора в вопросе отношений мира людей и мира божеств, а также сохранить или даже расширить территорию своего влияния; для административного аппарата важно было сохранить своё место при власти, а также сохранять возможность духовного влияния на простонародье; для представителей даосских и буддийских священнослужителей и монахов было важно сохранить своё положение специалистов по ритуалу в системе государственного управления, а также возможность распространения своих учений в стране; наконец, для простолюдинов было важно обеспечить себе поддержку, как со стороны божеств, так и со стороны администрации для обеспечения нормального течения жизни. Переплетение этих интересов формировало специфику комплекса популярных верований. Фактически каждое божество, на мой взгляд, может быть рассмотрено как некий фокус отношений сразу нескольких из этих четырёх групп.

Далее мне представляется целесообразным привести несколько примеров того, как, на мой взгляд, данное переплетение происходило<sup>6</sup>. Здесь будут взяты такие божества, как Чжун-куй 鐘馗, Вэнь-чан 文昌, Ма-цзу 媽祖 и Цзы-гу 紫姑.

История Чжун-куя примечательна, тем, что это божество, с самого начала появившееся в рамках нарратива об императоре. Наиболее раннее повествование о нём<sup>7</sup> восходит к XI веку и уже содержит некоторые важные данные о том, как оно отвечало целям, стоявшим перед такой группой, как императорский двор. Собственно, важнейшим сообщением является то, что это божество-воин, вызвавшееся защищать императорскую особу [1, с. 269–270; 12, с. 144]<sup>8</sup>. То есть здесь имеет место манифестация одной из двух обозначенных для этой группы целей – сохранение позиций правящего рода, что в данном случае осуществлялось через демонстрацию преданности к нему со стороны мира духов. Примечательно, что уже в период, о котором повествуется в нарративе о Чжун-куе, это божество начинает фокусировать на себе и цели второй группы, а именно, управленческого аппарата. Известно, что по сообщению в *Синь Тан шу* 新唐書 («Новой истории [династии] Тан»), во второй день наступившего года император вручал отличившимся чиновникам календарь вместе с изображением Чжун-куя [1, с. 272; 6, с. 24–25]. Несомненно, данные акты отвечали не только желанию императора укрепить свой авторитет, но и стремлениям представителей администрации заручиться покровительством правящего дома, а заодно и божества, которое его защищает. При этом примечательно, что, гораздо позже, уже в эпоху Цин (1644–1911) появляется, так сказать, «чиновническая версия» нарратива о Чжун-куе, в которой он уже предстаёт как человек, не получивший чаемого ранга и покончивший с собой [1, с. 271; 11, с. 147].

Параллельно формированию нарратива о Чжун-куе происходит его популяризация уже просто как божества-защитника, к которому прибегали, как известно, два раза в год: на период Нового года и в период пятого месяца [1, 272]. Несомненно, что в популяризации божества проявилось переплетение целей конфуцианской элиты, связанной с «воспитанием народа» и простонародья, связанной с необходимостью обеспечить себе покровительство. Конечно, получить покровительство от божества, когда-то защитившего самого Сюань-цзуна, было весьма желательно и в некотором смысле, наверное, даже престижно.

Несколько иначе разворачивается история другого популярного божества – Вэнь-чана. Здесь наиболее явно переплетаются, во-первых, устремление правящего дома расширить сферу своего политического влияния, а во-вторых, стремление представителей даосских священнослужителей укрепить свои позиции при власти и, одновременно, создать почву для ещё более успешного распространения своего учения.

Хорошо известным фактом является то, что божество с таким именем упоминается ещё в «Чуских строфах», а также то, что при Хань он входил в состав божеств, которым полагались императорские жертвоприношения. Параллельно разворачивается история другого божества – змеевидного духа-покровителя царства Шу 蜀<sup>9</sup>, располагавшегося на северо-востоке провинции Сычуань. Императорская власть, в лице, в том числе и императора Сюань-цзуна, стремится его ввести в сферу своей власти, что, как думается, должно было закрепить территорию царства Шу за империей. Однако это не удаётся до тех пор, пока в 1168 г. не появляется примечательный нарратив, родившийся в недрах даосской традиции и принадлежащий кисти медиума

Лю Аньшэна 劉安勝, составившего кроме него ещё некоторое количество текстов вполне даосского содержания. Этот нарратив получает название «Книга превращений»<sup>10</sup> и в нём повествуется о различных превращениях божества Вэнь-чан, среди которых, между прочим, называется и божество-покровитель царства Шу [9].

Таким образом, представители даосской традиции получали возможность высочайшего покровительства, а центральная власть получала в свои руки дополнительное средство для закрепления своей власти на территории бывшего царства Шу. Данное положение вещей, надо полагать, было весьма кстати и для представителей конфуцианской элиты, поскольку облегчало возможность «воспитания народа» на территории Сычуань. Плюс к этому, содержание повествования о Вэнь-чане давало возможность более широкой популяризации божества, что фокусировало в себе цели уже всех указанных больших групп.

Если истории Чжун-куя и Вэнь-чана больше связаны с той системой верований и ритуалов, что культивировалась при дворе, то истории двух следующих божеств показывают, как в переплетение интересов указанных четырёх групп попадали божества, определённо возникшие в низших стратах имперского общества.

История Ма-цзу описана довольно подробно, поэтому можно остановиться на указании основных этапов и обратить некоторое внимание на то, как на разных этапах истории этого божества проявлялись интересы этих групп. Известно, что сам культ «девицы из рода Линь» возникает в XI веке в провинции Фуцзянь как культ божества-покровителя рыбаков. Уже в 1155 году происходит официальное признание её культа, а в 1228 году в столице Южной Сун ей строится храм. Далее происходит её признание со стороны монгольской династии и наделение её в 1278 году титулом «Небесной госпожи» 天妃<sup>11</sup>. Наконец, уже в период династии Цин указом императора Цяньлуна (1736–1796) ей был дарован титул «Небесной владычицы» 天后 [3, с. 504–505]<sup>12</sup>. Такова вкратце «карьера» этого божества.

Примечательно, что в образе данного божества совершенно явно проступают черты низкой религиозности, наиболее заметной из которых является поклонение духу девушки, умершей незамужней<sup>13</sup>. Однако, уже в её жизнеописании говорится, что её родители были мелкими чиновниками, что, скорее всего, свидетельствует о стремлении конфуцианской элиты фокусировать свои цели, связанные с «воспитанием народа», в этом божестве. Более того, о Ма-цзу говорится, что она была почитательницей Гуаньинь, что, возможно, следует расценивать как манифестацию целей уже буддийского монашества. Даосские священнослужители также проявили интерес к этому божеству, и при династии Мин (1368–1644) оно вводится в даосский пантеон [3, с. 505]. Наконец, уже приведённые факты восхождения этого божества показывают, что императорский двор также стремился опереться на это божество в достижении своих целей, которые в случае с правителями Южной Сун могли подразумевать как стремление заручиться покровительством божества, популярного на юге, так и стремление закрепить за собой территорию Южной Фуцзянь.

Последний из примеров касается ещё одного весьма любопытного божества. Это Пурпурная дева (*Цзы гу*) или Госпожа отхожего места (*Кансань нян-нян* 坑三娘娘). Сами истоки этого божества и его характер ещё требуют этнологического объяснения, хотя даже его имя говорит о связи со значимой внутренней топографией дома. Примечательным является то, что уже в эпоху Сун (960–1279) это божество оказывается весьма популярным в совершенно неожиданной среде: в императорском гареме и среди знатных дам [3, с. 533]. Тогда же, видимо, появляются и первые нарративы, связанные с этим божеством, в которых оно предстаёт уже не как, собственно, дух конкретного места в доме, а как медиумическое божество, получившее свой статус в награду. Ко времени Южной Сун (1127–1279) восходят свидетельства о весьма широком почитании этого божества и, одновременно, о его адаптации в рамках даосской традиции<sup>14</sup>.

На примере этого божества видно как реализовывались весьма специфические задачи, связанные со стремлением «воспитания народа» в его женской части. Примечательно, что здесь была сделана ставка на женское медиумическое божество, причём с определённого времени обращение к нему практиковалось в Праздник фонарей [3, с. 533].

Также стоит отметить, что данное божество было адаптировано и даосской традицией, что, в принципе, согласуется с её приятием медиумизма, а также свидетельствует о том, что данное божество рассматривалось, скорее всего, как могущее помочь в популяризации даосизма.

Таким образом, основываясь на приведённых примерах, которые при желании можно умножить, есть, на мой взгляд, основания к тому, чтобы рассматривать всю совокупность популярных верований именно как результат столкновения и переплетения интересов и целей определённых групп, так или иначе участвующих в формировании общественных и политических институтов на территории имперского Китая.

#### Примечания

<sup>1</sup> Валери Хэнсен известна, в первую очередь, своей монографией о формировании и характере комплекса популярных верований в эпоху Южная Сун (1127–1279) [8], Стефан Фойхтванг известен своей обобщающей работой, где рассматривает весь комплекс популярных верований как «метафору империи» [7], что касается Т. Клизмэна и С. Тайзера, то они известны разработками в области истории формирования образа *ди юй* (Тайзер) [10] и образов отдельных божеств, таких, как Чэн-хуан и Вэнь-чан (Климэн) [9].

<sup>2</sup> Подробно история этих вопросов разбирается в статье Чжан Сюнь [4].

<sup>3</sup> См., например, работу Е. Завидовской, посвящённую этой теме [2].

<sup>4</sup> Одним из ярчайших примеров такой траектории является, конечно, история Ма-цзу, которая превратилась из кланового божества Южной Фуцзянь в божество общегосударственного значения. Весьма подробно эта история рассматривается, например, в работе китайского исследователя Ма Шу-тяня. Примечательно, что статья о ней присутствует в его исследовании, посвящённом именно даосским божествам [11, с. 197–210].

<sup>5</sup> Примечательно, что по наблюдению Валери Хэнсен, в простонародной среде функционировали свои собственные модели, в принципе не совпадавшие с теми,

что могли предложить как даосские и буддийские монахи священнослужители, так и представители аппарата управления. И здесь возникал конфликт ожидания и предложения, который вынуждал представителей этих групп как-то учитывать, пусть даже и негативно, сам факт существования специфических моделей, формирующих систему отношений к миру божеств [8, с. 29–47].

<sup>6</sup> Важно, как мне представляется, то, что здесь всегда имеет место именно схождение интересов сразу нескольких групп, что делает божество потенциально приемлемым для всех или почти всех жителей империи.

<sup>7</sup> Которое отсылает к ещё более раннему, а именно к свитку кисти У Дао-цзы, на котором, кроме изображения привидевшегося императору Сюань-цзуну (712–756) божества, изложена и история его появления.

<sup>8</sup> Примечательно, что в раннем варианте нарратива речь идёт о том, что это именно воин, покончивший с собой, да и сама встреча происходит во время военной инспекции. То есть, фактически, здесь имеет место ещё и манифестация восприятия самого императора как главнокомандующего и носителя воинского начала-у.

<sup>9</sup> В течение истории имя этого божества менялось. Всего известно три варианта его имени: Э-цзы, Чжан Э-цзы, Цзы-гун шэнь. Подробнее см. [9].

<sup>10</sup> Само название весьма примечательно, так как отсылает к целому пласту литературы, связанному с течением Хуан-Лао эпохи Хань, в котором повествовалось, прежде всего, о превращениях Лао-цзы.

<sup>11</sup> Примечательно, что это происходит в промежутке между первой (1274) и второй (1281) попытками морской военной экспедиции в Японию.

<sup>12</sup> По другой версии это было при императоре Канси (1662–1723) [4].

<sup>13</sup> Согласно популярному жизнеописанию Ма-цзу, она отказалась от вступления в брак и именно поэтому обрела способность помогать рыбакам, терпящим бедствие [3, 504; 11, 144–145].

<sup>14</sup> См. у Валери Хэнсен историю о некоем Чэне, ведущем расследование убийства и поиск преступника и обратившемся за помощью в даосский храм, где находился медиум Цзы-гу [8, с. 40–41].

### Литература

1. *Groot, Я.Я.М. де.* Война с демонами и обряды экзорцизма в Древнем Китае. Пер. с англ. *Р.В. Котенко.* СПб: Изд. гр. Евразия, 2001.
2. *Завидовская Е.А.* Храмовые объединения и религиозная жизнь крестьян современного Китая. СПб: СПбГУ, 2009.
3. *Кравцова М.Е.* История искусства Китая. СПб: Лань, «TRIADA», 2004.
4. *Тодер Ф.А.* Трансформация китайских традиций на Тайване // Роль традиций в истории и культуре Китая. М.: Наука, гл. ред. «Вост. литература». С. 309–335.
5. *Чжан Сюнь.* Тенденции развития исследований китайской народной религии: после «метафоры империи». Пер. *Е.А. Завидовской* // URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/15online/>
6. *Éliasberg D.* Le roman du pourfendeur du démons. Paris: Collège de France / Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1976.
7. *Feuchtwang S.* Popular Religion in China. The Imperial Metaphor. Surrey: Curzon Press Richmond, 2001.
8. *Hansen V.* Changing Gods in Medieval China 1127–1277. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

9. *Kleeman T.F.* The Expansion of the Wen-ch'ang Cult // Religion and Society in T'ang and Sung China. Ed. by P.B. Ebrey and Peter N. Gregory. University of Hawaii Press, 1993.
10. *Teiser, S.F.* The Growth of Purgatory // Religion and Society in T'ang and Sung China. Ed. by P.B. Ebrey and Peter N. Gregory. University of Hawaii Press, 1993.
11. *Ma Шу-тянь* 馬書田. Чжунго даоцзяо чжу шэнь 中國道教著神 (Даосские божества). Тайбэй: Гоцзя чубаньшэ, 2003.
12. *Ma Шу-тянь* 馬書田. Чжунго минцзе чжу шэнь 中國冥界著神 (Божества загробного мира Китая). Тайбэй: Гоцзя чубаньшэ, 2005.