



### Предисловие редактора

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

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

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

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

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

Сочетание мобилизации и консервации, конечно, откликается базовым практическим потребностям политики в эпоху модернизации, но на Западе оно находилось все-таки вне главного русла идеологии и исторически, если вспомнить о судьбе фашизма и нацизма, имело отрицательный результат. Причина кроется в серьезных методологических трудностях, с которыми сталкивается подобный проект. Не так-то легко определить, что в данном контексте означает понятие «китайское», не говоря уже о таких зыбких вещах, как «китайское сердце» или «китайская душа». Как известно из истории Европы, подобные термины принадлежат к арсеналу националистических идеологий, а будучи приложенными к политической практике, порождают насилие и тоталитарные режимы. В России и Китае, как государствах коммунистических и многонациональных или, если угодно, наднациональных, тоталитарный потенциал идеала «народного единства» мог проявиться только опосредованно через идею классовой борьбы и в действительности служил не консолидации, а разделению социума. Оттого же ресурс политического единства приходилось искать в области опыта и знания, превосходящей этнокультурную данность истории. Заметим в этой связи, что мобилизующий (он же трансформирующий) потенциал «народности» воплощается в акте *типизации* жизненного опыта, утверждающего вечносущие качества жизни<sup>1</sup>. В религии упомянутой типизации соответствует мотив духовного преображения. Феноменологически она означает перевод сущности в статус эпифеномена, то есть декорума, узора, стиля существования. Отсутствие монументальности<sup>2</sup> — одна из самых примечательных черт китайского религиозного искусства.

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

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

тое в ее творческих метаморфозах<sup>3</sup>. Классическая западная философия оперирует оппозицией единства и единицы, тогда как китайская мысль исходит из преемственности единого и единичного. Такая установка позволяет опознавать сходство вещей не по формальному тождеству, а как раз по их уникальным свойствам, по сути — их пределу, отличию от себя, моменту своего превращения, в котором все едино именно потому, что существует ровно настолько, насколько не существует. Тем самым существование наделяется эстетической природой, сводится к декоруму, избыточности бытия при отсутствии самой идеи сущности, или субстанции. В таком случае действие, ставшее равнозначным необъективируемой актуальности существования, вмещает в себя или, если угодно, замещает собой теорию и становится подлинной природой сознания. Есть основания полагать, что, к примеру, для китайских христиан созидание Царствия Небесного смыкается с революционным преобразованием мира, имеющим эстетическую ценность именно потому, что оно означает восстановление полноты и целостности бытия в единичных моментах жизни<sup>4</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*В. Малявин*