

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 299.513

Е. А. Завидовская

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ПО НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ КИТАЯ: РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ПЕРИОД

Сведения о практиках народной религии республиканского периода мы можем почерпнуть из работ социологов и этнографов. С начала 1920-х гг. участниками «движения за новую культуру» и литературу, их учениками, а позднее и профессиональными учеными было собрано и опубликовано в периодических изданиях значительное количество этнографических заметок и статей. Зарождение национальной этнографии и фольклористики связано прочными узами с идеологией «движения за новую культуру» и представляет собой сплав западных теорий с национальным материалом. История становления этнографии в Китае уже получила достаточно подробное освещение в трудах китайских ученых [1; 2; 3; 4].

Отличительные черты этнографических материалов периода Республики

Этнографические материалы раннего периода *миньго* (1920-е — начало 1930-х гг.) хотя и дают много сведений о состоянии народных верований, но в них позиция авторов порой слишком субъективна, что приводит к неполноте и даже погрешностям при изложении. Этнографические зарисовки, которые печатались в журнале «Миньсу» (民俗), — это скорее портреты самих авторов и свидетельство их увлечения теми или иными идеями. При ознакомлении с подборкой этих материалов создается впечатление, что для них религиозная жизнь собственного народа была такой же диковиной, чем-то чуждым и непонятным, как обычаи народов Африки и Австралии. Переведенные с иностранных языков материалы о первобытных народах (*чуминь* 初民) помещены в тех же номерах, где и описания китайских праздников и легенд. Представляется интересным то, что традиции ханьцев и других народов Китая осмысляются в заимствованных из западной антропологии категориях, в результате соотечественники рассматриваются через ту же призму, что и «дикари» Аф-

рики и Полинезии. Описываемые китайскими этнографами религиозные обычаи — это нечто внешнее по отношению к их собственной жизни и кругу представлений. Подтверждением могут служить названия статей, например статья Ли Цзяньцина «Несколько странных народных обычаев, связанных с праздником Середины осени» (Чжунцю цзе дэ цзичжун миньцзянь гуай фэнсу // «Миньсу». 1929. № 32). Мы можем объяснять подобную позицию традиционным невниманием к народным культам со стороны конфуцианской просвещенной элиты либо принятием пишущими методов западной науки, для которой примитивные народы однозначно были явлением чуждым и «иным». Необходимо все же отметить, что отношение к предмету вскоре стало более «зрелым», уже с середины 1930-х гг. выходят более полные и взвешенные исследования. К этому периоду этнография становится областью, прочно связанной с политикой. Правительство правящей партии Гоминьдан начинает проводить масштабную планомерную фиксацию местных нравов и религий с целью установления контроля над обществом и изменения уклада.

Традиционная система, в центре которой стоял государственный ритуал, отправляемый правящим домом и чиновниками, не противопоставляла себе комплекс практик народной религии как враждебную силу, а стремилась инкорпорировать их в конфуцианскую систему ритуалов. Так, на уровне низового сообщества функционировала система деревенских винопитий *иньцзю ли* 飲酒禮, этот ритуал получил распространение вместе с неоконфуцианством, которое призывало к возрождению архаичных ритуалов. Его участники, сельские старейшины, будучи нередко главами кланов, помимо того участвовали в поклонении предкам в фамильных храмах, они же возглавляли общины для поклонения богам-покровителям деревни или округа. Вопрос взаимодействия двух систем — государственной конфуцианской и практик народной религии — давно обсуждается, он довольно обширен, здесь мы его подробно не рассматриваем.

Усвоенная китайской интеллигенцией с Запада этнография также не обозначила народные практики как «религию», причислив их к «ритуалам и обычаям» *лису* 禮俗. Очевидно, что народная религия как объект всегда была описываема людьми, расположенными вне ее самой, она не выработала форм самопознания и рефлексии, оставаясь самой для себя неочевидной, но при этом принимаемой большинством населения. Во времена империи местные хроники, заметки о календарных праздниках или народных обычаях создавались конфуциански образованными чиновниками или *шэньши*. Этнографы нового периода осмыслили этот предмет через призму заимствованных понятий. В обоих случаях это были сторонние наблюдатели.

Из-под пера этнографов 1920–1930-х гг. вышло множество коротких заметок о том, что им лично довелось наблюдать. Уровень погружения в материал и отношение пишущего были разными. Это мог быть углубленный экскурс в историю храма или местности, тогда автор опирался в основном на местные хроники и заметки периода империи. Могли получиться новые «заметки об удивительном», о том, чего раньше интеллигенция либо не знала, либо не замечала, а теперь начала для себя открывать. Цели исследований декларировались разные. Этнографы говорят о том, что в недрах «народной культуры» (которая и за культуру совсем недавно не считалась) нужно искать основания для построений новой системы координат и ценностей нового государства, они ставят задачу пересмотреть историю, в которой фигурировали только государственные мужи, и вывести из тени забвения жизнь народа. Эти цели и задачи, связанные с формированием новой идеологии, и определяли повышенное внимание к разным аспектам народной культуры. В статьях о народных обычаях и религии часто говорится о том,

что изменение общества возможно только при условии хорошего его понимания. Авторы отмечают, что новая власть и интеллигенция совсем не знают жизнь простого народа, многие призывают «идти в народ» (*дао миньцзянь цюй* 到民間去). В качестве одной из задач исследования народной религии декларировалось желание понять, является ли она всего лишь предрассудком или настоящей религией.

Основные этапы в развитии национальной этнографии

Как и в случае с социологическими исследованиями, этнографией в Китае занимались несколько научных групп или объединений. Среди идеологов движения за сбор разнообразного этнографического материала (причем вначале традиционно начали с народных песен) были видные фигуры «движения за новую культуру» — Лу Синь 魯迅, Цай Юаньпэй 蔡元培, Чжао Цзожэнь 周作人, Гу Цзеган 顧頡剛, Цзян Шаоюань 江紹原 и др. С годами их ученики и последователи пополняли ряды этнографов, проводивших полевые исследования. Часть этнографов вышла из стана литераторов, но немалую лепту внесли и социологи.

Ниже приведем перечень важных вех в развитии республиканских этнографических исследований народной религии в хронологическом порядке [5; 6]:

1918 г. — в Пекинском университете организовано Общество по собиранию народных песен. С 1920 г. общество издает журнал «Гэяо чжоукань» 歌謠周刊 (еженедельник «Песни», ред. Чжоу Цзожэнь 周作人, Чан Хуй 常惠, вышло 97 выпусков).

1923 г. — в Пекинском университете основано Общество исследования обычаев (Фэнсу дяоча хуй 風俗調查會) во главе с Чжан Цзиншэнем 張競生. Материалы публикуются в еженедельнике «Гэяо чжоу кань» 歌謠周刊 и в специальных выпусках.

1925 г. — в приложении к газете «Чэнь бао» 晨報 опубликованы результаты исследования центра паломничества на гору Мяофэн шань возле Пекина, проведенного Гу Цзеганом 顧頡剛. Получив широкий резонанс, эта работа была переиздана в специальном выпуске журнала «Миньсу» в Гуанчжоу (1928 г.).

1926 г. — в Исследовательском институте национальной науки *госюэ* (Госюэ яньцзю юань 國學研究院) университета г. Сямэнь основано Общество исследования обычаев (Фэнсу дяочахуй 風俗調查會) во главе с Се Юньшэнем 謝雲聲. В числе его членов — активные подвижники развития этнографии Гу Цзеган, Жун Чжаоцзю 容肇祖, Линь Молин, Сунь Фуюань 孫伏園. Материалы публикуются в университетских журналах «Сямэнь дасюэ сунькань» 廈門大學旬刊 (Ежедекадник университета Сямэня), «Сяда чжоукань» 夏大周刊 (Еженедельник университета Сямэня), «Сямэнь дасюэ госюэ яньцзю юань чжоукань» 廈門大學國學研究院周刊 (Еженедельник института исследований *госюэ* университета Сямэня).

1928 г. — в Чжуншаньском университете (г. Гуанчжоу) основано Научное этнографическое общество (Миньсу сюэхуй 民俗學會), материалы публикуются в журнале «Голи чжуншань дасюэ юйянь лиши сюэ яньцзюсю чжоукань» 國立中山大學語言歷史研究所週刊 (Еженедельник института истории и филологии Чжуншаньского университета), а также в еженедельниках «Миньцзянь вэньи чжоукань» 民間文藝周刊 («Народное искусство», вышло 20 выпусков) и «Миньсу чжоукань» 民俗周刊 («Фольклор», редакторы Дун Цзобинь 董作賓, Чжун Цзинвэнь 鍾敬文, вышло 110 выпусков). В 1933 г., через три года после приостановки издания, Жун Чжаоцзю 容肇祖 возобновляет выпуск журнала «Миньсу чжоукань» (вышло 13 выпусков).

1930 г. — в Чжэцзянском университете (г. Ханчжоу) Научное этнографическое общество (Миньсусюэхуй 民俗學會) выпускает журнал «Миньсучжоукань» 民俗周刊 (редакторы Чжун Цзиньвэнь 种敬文, Лоу Цзыкуан 婁子匡, вышло 70 выпусков). Журнал помещает материалы из разных провинций. Журнал «Миньцзянь юэкань» 民間月刊 (ежемесячник «Народный») становится печатным органом Чжэцзянского научного этнографического общества.

1930 г. — Лоу Цзыкуан организовал в уезде Иньсянь (г. Нинбо) Общество исследования народного искусства (Миньцзянь вэнь яньцзю хуй 民間文藝研究會).

1930 г. — в г. Фучжоу открывается отделение Научного этнографического общества Чжуншаньского университета, материалы печатаются в журнале «Миньсучжоукань» 民俗周刊 (редакторы Вэй Ин-ци 魏應騏, Цзян Дин-и 江鼎伊, вышло более 113 выпусков).

1931 г. — в городах Чжанчжоу и Ханчжоу открываются отделения Научного этнографического общества Чжуншаньского университета. Материалы выходят соответственно в журналах «Синьлюй чжоукань» 新綠周刊 (еженедельник «Новые записки») и «Миньцзянь чжоукань» 民間月刊.

1933–1934 гг. — в г. Чунцине открывается отделение Научного этнографического общества Чжуншаньского университета. Материалы Юй Фэя 于飛 выходят в журнале «Миньсу чжоукань».

1934 г. — временное возобновление издания журнала «Гэяо чжоукань» в Пекине.

1935 г. — Научное этнографическое общество г. Ханчжоу выпускает журнал «Мэнцзян нью юэ кань» 孟姜女月刊 (ежемесячник «Мэн Цзян нью») (главный редактор Лоу Цзыкуан 婁子匡).

1930-е гг. — серия исследований, организованных местными и центральным правительством, главная цель которых — «изменение нравов и обычаев». В Нанкине выходит программный документ «Основные положения обследований обычаев» (Фэнсу дяоча гантяо 風俗調查綱要), который предусматривает заполнение опросных листов, связанных с такими местными обычаями, как свадьба, погребение, локальные божества и культы (большая часть материалов этих обследований хранится во втором историческом архиве в Нанкине).

1934 г. — масштабное исследование храмовых праздников и ярмарок (мяохуй 廟會) провинции Шаньдун.

1935–1945 гг. — католический университет Фужэнь в Пекине выпускает журнал «Momentum Serica» (Хуаи сюэ чжи 華裔學誌) и монографическую серию «Monumenta Serica Monograph Series», где помещаются статьи по этнографии на английском языке.

1940-е гг. — исследования проводятся как в районах под контролем КПК на севере страны (например, статьи об обычаях севера Шэньси в «Цзефан жибао» 解放日報, 1942.12.16), так и в областях под контролем Гоминьдана. В этот период активно развивается этнология (миньцзю сюэ 民族學), на профессиональном уровне проводятся исследования нравов и обычаев народов юго-запада Китая и Тибета, отчеты публикуются в журналах «Миньцзю сюэ яньцзю цзикань» 民族學研究集刊 (Журнал этнологических исследований), «Синань бяньцзян» 西南边疆 («Рубежи юго-запада»), «Шовэнь юэкань» 說文月刊 (ежемесячник «Письмена»). К числу видных этнологов-полеводов можно отнести Лин Чунышэна 凌純聲, Вэнь Сяньъюя 文湘俞.

1944 г. — в Чунцине выходит несколько выпусков журнала «Фэнъу чжи цзикань» 風物志集刊 («Собрание нравов и явлений») (редакторы Гу Цзеган 顧頌剛, Лоу Цзыкуан 婁子匡).

1946 г. — возобновлено издание журнала «Миньсу чжоукань» в Гуанчжоу (стал ежеквартальным, главный редактор Ян Чэнчжи 楊成志), один из немногих журналов, вышедших в военные годы.

Выше приведен неполный список журналов, в которых выходили интересующие нас материалы по народной религии. Основные исследовательские центры находились в Пекине, Гуанчжоу, Ханчжоу и Сямэне. После того как в конце 1920-х гг. многие активные деятели переехали из Пекина на юг Китая, в журналах стали преобладать материалы о южных традициях. После 1930 г. основные силы этнографов были консолидированы внутри Китайского научного этнографического общества. Основная часть материалов по этнографии печаталась в журналах «Минь су» (г. Гуанчжоу), «Миньцзянь юэкань» (г. Ханчжоу), «Шэхуй яньцзю» (Пекин).

Знакомясь с этнографическими материалами из этих журналов, мы обращаем внимание на позицию авторов по отношению к народным верованиям и обычаям. Религиозные практики городского люда и крестьянства изначально не осознавались как явление, которое может быть предметом научного исследования. Причин тут несколько:

1. Влияние традиционного взгляда на эти верования как на нечто отличное от единственно важного мироустроительного ритуала *ли*, прерогативой исполнения которого обладали представители власти. В прошлом все «народное» не считалось достойным особого внимания образованной элиты, более того, могло стать источником опасных ересей.

2. Традиционная склонность к работе с письменными памятниками, которые относились к буддизму или даосизму, а явления бесписьменной культуры выпадали из поля зрения.

3. Республиканское правительство вело новую политику в отношении религий, предполагавшую их институализацию по образцу христианской церкви. Буддизм и даосизм получили новое структурное оформление, став официально признанными религиями, народные верования оказывались за пределами этой системы, на официальном уровне было объявлено о необходимости их искоренения как «предрассудков». Именно с этой политикой государства часто полемизируют этнографы, лично наблюдавшие мероприятия народной религии.

Значительное количество этнографических материалов, представляющих для нас интерес, можно разделить по основным рубрикам:

1) крупные центры паломничества, первым стало исследование объединений паломников горы Мяофэн шань близ Пекина (автор Гу Цзеган, 1925 г.);

2) храмы Владыки Восточного пика и других божеств чиновников преисподней, также вдохновленные работой Гу Цзегана (1924 г.);

3) региональные особенности религиозных праздников и обрядов, театральных действий;

4) божества локальных культов и легенды о них;

5) исследования храмовых праздников и ярмарок целых провинций или городов, обзор религиозной ситуации в отдельных городах.

Исследование паломничества на гору Мяофэн шань (1925 г.)

Особое значение для начала научного изучения практик народной религии имело исследование «Паломнические объединения горы Мяофэн шань» (Мяофэн шань дэ сянхуй 妙峰山的香會), проведенное Гу Цзеганом в 1925 г. Гора Мяофэн находится к северо-западу от Пекина и становится крупным центром паломничества. В течение первой половины четвертого месяца по лунному календарю там совершают поклонение женскому божеству Генеральше лазоревых облаков (Бися юаньцзюнь 碧霞元君).

Новаторство Гу Цзегана заключается в том, что впервые было проведено полевое исследование религиозной жизни живущего вокруг Пекина городского и сельского населения, которое не удостаивалось прежде научного изучения. Наблюдения были подкреплены ознакомлением с историческими материалами (хрониками) и надписями на каменных стелах эпох Мин и Цин, затронут вопрос о возникших еще раньше центрах поклонения этому женскому божеству в округе Пекина. В предисловии Гу Цзеган подчеркивает необходимость понимания организационной стороны народной религии и указывает на сложность структуры этих объединений, веками строго придерживающихся традиций. Он призывает коллег из разных частей страны провести аналогичные исследования у себя на родине. По его мнению, «мы знаем слишком мало о жизни простых людей и нередко презираем их, нам известно только два типа поведения гражданина — это чиновник и учитель» [8, с. 53]. Гу Цзеган отметил, что народ проявляет сплоченность и высокую организованность именно во время религиозных мероприятий, не инициированных властями.

Вместе с Гу Цзеганом храмовый праздник наблюдали пятеро его коллег, которые затем также оставили записи о своих наблюдениях. Но именно работа Гу и опубликованная позже в журнале «Шэхуйсюэ цзачжи» статья социолога Ли Цзинханя 李景漢 (1925) преодолели уровень «заметок путешественника» и являются строго научными исследованиями. Статьи Гу Цзегана, его спутников, отзывы других специалистов и читателей составили более чем сотню приложений к газете «Чэнь бао», вышло шесть специальных выпусков приложения, названных «Паломнические объединения горы Мяофэн шань». Большое количество полевых исследований о центрах паломничества в разных регионах страны, появившихся в последующие годы, было вдохновлено этой работой.

Остановимся на тех сторонах исследования горы Мяофэн шань, которые представляют для нас интерес:

- 1) особенности самоорганизации объединений паломников *сянхуй* 香會;
- 2) правила поведения паломников, исполняемые ими обряды;
- 3) рассуждения о месте и значимости религии в жизни простого народа.

История «ароматных объединений» (*сянхуй* 香會) и особенности их организации

Гу Цзеган заметил, что за два месяца до начала паломничества на улицах Пекина появляются напечатанные на желтой бумаге оповещения, вывешиваемые разными объединениями. Как выяснилось позже, такие оповещения приняты в Пекине и Тяньцзине, в сельской местности, где все друг друга знают и мало грамотных, их не пишут. Таким образом, установить количество объединений только по числу оповещений было нельзя. Гу Цзеган вел их запись, находясь непосредственно в храме. Удалось зафиксировать 99 объединений. Те из них, в названии которых содержалось слово «старый» *лао*, якобы насчитывали более чем столетнюю историю.

Изучив данные на размещенных во дворе храма каменных стелах, возвещавших об образовании или возобновлении деятельности объединений, Гу Цзеган выявил хронологическую последовательность их возникновения, самые ранние из которых относились к началу правления императора Кан-си (1662–1723), больше всего их существовало в начале — середине XIX в. и достигало около трехсот.

Каким образом проводился сбор средств на благотворительные мероприятия? В деревнях деньги собирали с дворов по количеству *му* земли в собственности, «святая ма-

тушка, как императрица, есть обязательство по выплате ей ежегодного налога» [7, с. 36], т. е. выплата взноса считалась обязательной. В богатом купеческом Тяньцзине лавки дарили товары, в Пекине же собирали денежные пожертвования. Внутри объединения существовала иерархия, были глава и заместитель, ответственные за сбор средств, организацию благотворительных работ, раздачу чая и пропитания паломникам. Объединения занимались разными видами благотворительности, куда входил ремонт дорог к вершине горы, установка светильников вдоль главной дороги, раздача бесплатного чая и снеди в палатках, ремонт обуви, ремонт изделий из меди, поднесение храму ритуальной утвари, поднесение божеству чая, живых цветов, соли¹ и медицинских мазей, «поднесение искусств», т. е. исполнение перед статуей божества танцев, номеров боевых искусств и театральных сценок. У каждого объединения было свое расписание начала и окончания паломничества. Многие сначала проводили поклонение богине Бися юаньцзюнь в своем храме или перед алтарем объединения, некоторые *сянхуй* везли на гору Мяофэн шань небольшую статую. Эта важная деталь указывает на связь центра культа на горе с многочисленными малыми храмами и домашними алтарями в городе и окрестностях, между которыми, тем не менее, не было иерархической подчиненности².

Больше всего насчитывалось «чайных объединений» *чахуй* 茶會, они возводили вдоль дороги к вершине горы строения или временные палатки, в которых угощали посетителей чаем и закусками (как правило, постными). Такие чайные дома стояли через каждые восемь *ли* на завершающем отрезке пути к храму, внутри них был выставлен алтарь и статуя, как правило, женского божества (это могла быть и Гуаньинь). Все входящие сначала должны были совершить поклоны статуе божества, которую называли также «высочайший выезд» (*цзя* 駕). Это были статуи, привезенные из храмов в городе или деревне.

В 1931 г. дядя Гу Цзегана проделал вместе с племянником и коллегой еще два путешествия на Мяофэн шань, о чем написал обстоятельную статью для журнала «Миньсю сюэ цзикань» (民俗學集刊, 1933). В ходе опросов паломников выяснилось, что об особенностях организации объединений лучше всего осведомлен генеральный управляющий (*цзун гуань* 總管) — 77-летний Чэнь Юншуй, который знал уставы объединений наизусть. Его ученики возглавляли много объединений. По его словам, группы паломников не объединены под началом одного или нескольких глав, они не связаны между собой [8, с. 101].

Гу Цзеган отмечает, что в Китае центры паломничества могут иметь разную область влияния. Некоторые священные места привлекают верующих практически со всей страны (например, о-в Путошань или гора Тайшань), есть локальные центры с радиусом влияния в несколько сот *ли*. На гору Мяофэн шань приезжают паломники не только из Пекина, Тяньцзина, Баодина и окрестных деревень, есть посетители из Ляонина, Шаньдуна, Монголии и южных провинций. В приведенном списке объединений основная часть из Пекина, причем они охватывают почти все районы старого города. Для жителей Тяньцзина расположенный на значительном расстоянии храм на горе даже более важен, чем для пекинцев. Об этом свидетельствует большое количество объединений из Тянь-

¹ Гу Цзеган связывает срок проведения поклонения Бися юаньцзюнь с проводившимся на десять дней раньше буддистским праздником дня рождения и омовения Будды, когда было принято рассеивать бобы и соль, чтобы заложить основы благого воздаяния [8, с. 62].

² В провинции Фуцзянь и на Тайване головной храм культа имеет множество «ароматных ответвлений», которые почитают основной храм как первопрядка, но эта традиция не прослеживается в случае культа Бися юаньцзюнь на севере Китая.

цзина, о богатстве и влиянии которых говорит тот факт, что они размещали свои тенты для гостей непосредственно внутри храмового комплекса. Жители Тяньцзина совершали поклонение не только Бися юаньцзюнь, но и бабушке Третьей Ван (*Ван сань найнай* 王三奶奶), набожной тяньцзинке, которую причислили к святым и чтили как бодхисатву. В Тяньцзине существовала традиция передачи просьб божеству от тех, кто лично не мог пойти на гору. В лавках они покупали маленькую пластинку из сандалового дерева, посередине писали имена двух божеств — Небесной святой матушки и Третьей Ван, справа писали свою просьбу, слева — имя верующего. Табличку оставляли в лавке, потом их увозили на гору и там сжигали. Этот обычай называется «пересылкой ароматных курений» (*ци сян* 寄香), у некоторых паломников на рукавах было приколото до сорока дощечек, которые в Тяньцзине называли *чжима* (紙碼)³. Помимо местной святой, которой поклонялись жители Тяньцзина, на горе Мяофэн шань было множество помещений со статуями других божеств, в том числе покровителей профессий.

Уже упомянутая работа Гу Тинлуна, дяди Гу Цзегана, содержит подробные сведения о датировке и содержании надписей на досках, стелах, колоколах в храмах. Помимо этого автор подробно описывает встреченные на пути чайные залы, часть из которых некогда была возведена на средства министров или евнухов, но пришла в упадок. Интересно отметить, что в больших чайных домах тяньцзинских объединений было по четыре-пять комнат, в каждой стояли алтари разных божеств, в числе которых, как правило, была та самая Третья Ван. Перед статуями в квадратном конверте было выставлено молитвенное обращение *шувэнь* (疏文). На одном из них значилось, что написано оно «объединением школы Лун-мэнь из Лин-яна» 靈陽龍門會 (Луньмэнь — одна из ветвей школы даосизма Цюаньчжэнь 全真). Автор увидел паломника с большим желтым конвертом, покрытым множеством писем и защитных печатей (видимо, печатями «семи громов», отгоняющими нечисть), молитвенное обращение было написано в храме Трех храбрецов Тяньцзина, видимо представляя собой коллективное послание от тех, кто не смог подняться на гору лично [8, с. 94]. В одной из чайных палаток Гу Тинлун увидел группу людей, которая аккуратно оборачивала пожертвованные чайными медяки в испланную и покрытую печатями бумагу, оказалось, что это текст «песни о добродетели» (*цюань шань гэ* 勸善歌) в честь Гуаньинь, призывающей людей отказаться от вина, ежегодно совершать паломничество и творить благие дела. Эти примеры указывают на важную роль письменного текста в системе поклонения божеству народного пантеона, при этом право их написания обычно принадлежало даосским служителям культа. В окрестностях горы Мяофэн существовало несколько т. н. походных дворцов божеств (*син гун* 行宮), при них могли состоять даосы.

Правила поведения и психология паломников

Крестьяне составляли 70–80 % от общего числа паломников. Ли Цзинхань отмечает, что целью паломничества для многих было выполнение обета (*хуань юань* 還愿), такие паломники были одеты в одежды красного цвета, они простирались по дороге, таким образом совершая весь путь до храма в течение не менее трех дней [9, с. 28]. У некоторых

³ Чжима также называют отпечатанные с досок иконы божеств народного пантеона, предназначенные для сожжения при поклонении.

за спиной висела высокая корзина для подношений, к ней были прикреплены флажки и колокольчики⁴. На треугольном флажке было написано название «ароматного объединения», к которому принадлежал паломник. Какие жизненные обстоятельства приводили людей сюда? По наблюдениям Ли Цзинхана, 20–30 % приходят, чтобы выразить благодарность за выздоровление родителей, 60–70 % — с мольбами об избавлении от несчастий, бедности и болезней, 10–20 % входят в объединения и совершают паломничество ежегодно, лишь 1–2 % приходят, чтобы полюбоваться пейзажем.

Паломники демонстрировали разную степень набожности и самоотречения. Некоторые простирались по земле через каждые три шага, через каждые два шага или на каждом шагу, некоторые одевали на руки и на ноги кандалы (*шоукао цзяоляо* 手銬腳鐐), чтобы продемонстрировать свое раскаяние в грехах⁵. Были люди, облаченные в лошадь или вола, которых погоняли палкой, а также принявшие обет молчания. Видели паломника, который проделал весь тяжелый путь до храма, неся в руках две курильницы. В качестве выполнения обета многие люди брались за различные работы.

Все, кто приходил, приносили подношения. Впереди группы организованных паломников шел здоровый молодой парень, который нес корзины с подношениями и дарами, называвшиеся «охапкой денег и риса» (*цянь лян ба* 錢糧把). В современном Китае «поднесение денег и риса» божествам — это один из обрядов во время храмовых праздников. За носильщиком следовали члены объединения, которые несли разные подношения, это могли быть чай, цветы или манты — для каждой группы они были закреплены традицией. Корзины с дарами оставляли во дворе, паломники с зажженными курениями вставали на колени и совершали поклоны. Они рапортовали о своем прибытии в храм духа-охранника Линьгуаня 靈官, который находился у входа в храмовый комплекс. Далее об их прибытии к главному залу возвещал распорядитель, верующие входили во двор, производя много шума и грохота, тем самым уведомляя богов о своем приходе, вносили корзины с подношениями (свечи, ароматные палочки, бумажные *юаньбао* в форме слитка, чай и лепешки). Внутри храма продавали отпечатанные с доски незаполненные формы официального обращения к божеству *бяочжан* 表章, в него вписывали название группы паломников и имена глав. Обращение помещали в большой конверт из желтой бумаги, который вешали внутри металлического каркаса. В момент его сжигания и отправления к божеству верующие совершали поклоны и громко повторяли слово *цяньчэн* (虔誠, «набожный»).

Обычаем, который привлек внимание всех наблюдателей, было прикрепление к одежде ярко-красного матерчатого цветка, который символизировал «уносимое домой счастье». В дни паломничества в городе нередко можно было встретить людей с такими цветками, указывавшими на то, что они совершили паломничество.

Как исследователи оценивали народную религиозность

Этнографы, посетившие праздник на горе Мяофэн шань, задавались вопросом о том, что питает народную религиозность. В основном все рассуждения носили материалистический характер: крестьяне не образованы и влачат тяжкое существование, верова-

⁴ На современном Тайване паломники, следующие к храму богини Мацзу, также везут с собой вышитые флажки с колокольчиками, на флаг в каждом храме крепится свернутый лист бумажных денег с печатью храма.

⁵ На Тайване во время выхода Чэнхуана из храма верующие следуют за паланкином бога, одев на руки бумажные наручники, а на голову бумажный обруч с мольбой простить им грехи.

ния — это их единственная надежда, улучшение их материальной жизни привело бы к отказу от этих верований за их ненадобностью. Жун Чжаоцзу 容肇祖 написал заметку «Психология паломников с Мяофэн шань», в которой отозвался об увиденном очень сочувственно, он положительно оценивал значение религиозных мероприятий в жизни людей. Крестьяне связывают хороший урожай с особым покровительством богини, «если случается недород, они полагают, что почитали богов недостаточно» [10, с. 85]. Практическая польза религиозного порыва такой большой массы людей также очевидна: дороги, до которых никогда бы не дошли руки властей, починены объединениями верующих [10, с. 86].

Ли Цзинхань не раз говорит о том, как его поразили уважение и вежливость в обращении между людьми: все пришедшие ведут себя предельно чинно и вежливо, наполнены стремлением к благим деяниям. Между собой люди исключительно почтительны, используют формулу-обращение «набожный». Ли Цзинхань неоднократно восклицает, что это не может быть просто слепым предрассудком. Он говорит о необходимости сохранения подобных традиций. Тем не менее и он, и Гу Цзеган в начале статей упоминают о том, что не хотели бы показаться сторонниками «предрассудков», в чем их могли бы заподозрить читатели. Эти рассуждения дают нам представление о неоднозначной идеологической обстановке в правящих кругах и среди интеллигенции по отношению к народным верованиям.

Заключение

Обращение идеологов новой культуры к фольклору и народным обычаям было связано с поиском основ и обоснований для дальнейшего духовного развития нации в ситуации отказа от традиционной имперской системы и нежелания допускать полную вестернизацию. На смену ранним «заметкам об удивительном» приходят более зрелые всесторонние исследования явлений народной религии, которые в основном публикуются в журналах «Миньсу» и «Шэхуй яньцзю». Народная религия постепенно осознается как предмет для серьезного научного исследования.

Исследователи, которые серьезно занимались явлениями народной религиозной жизни, смотрели на предмет в связи с практическими задачами преобразования и модернизации сельского общества или в связи с более широкими проблемами истории. Гу Цзеган утверждал, что изучает фольклорный материал только для того, чтобы тот помог ему в исследовании древней истории [11, с. 185–186]. Как бы то ни было, а исследование Гу Цзеганом центра паломничества на горе Мяофэн шань и устройства храма Владыки восточного пика явилось важной вехой в области изучения народной религиозности и дало значительный стимул изучению нескольких культурно несхожих регионов. Часть исследователей относилась уже не к когорте фольклористов-литераторов, которые искали в недрах народных масс новую подлинную эстетику, это были скорее представители социологической школы (Ли Цзинхань, Хуан Хуацзе). Их интересовало, каким образом паломники и посетители храмов организуются, что давало основания говорить о способности народа к самоуправлению. Сельское самоуправление, подчиненное контролю центрального правительства, было одной из ключевых целей многих административных реформ в деревне.

Литература

1. Хун Чантай 洪长泰, Дун Сяопин 董晓萍. Дао миньцзянь цюй: 1918–1937 нянь дэ чжунго чжиши фэньцзы юй миньцзянь вэньсюэ юньдун 到民间去: 1918–1937 年的中国知识分子与民间文学运动 (Поход в народ: интеллигенция Китая в 1918–1937 гг. и движение народной литературы). Шанхай, 1993.
2. Ван Вэньбао 王文宝. Чжунго миньсу яньцзю ши 中国民俗研究史 (История этнографических исследований в Китае). Харбин, 2003.
3. Юань Ли 苑利 (ред.). Эрши ши цзи миньсу сюэ цзиндянь. Сюэшу ши. 二十世纪中国民俗学经典. 学术史 (Классика этнографии Китая XX века. История науки). Пекин, 2002.
4. Чжао Шиюй 赵世瑜. Яньгуан ся дэ гэмин 眼光向下的革命 (Революция перед глазами). Пекин, 1999.
5. Ян Кунь 楊堃. Во го миньсу сюэ юньдун шилюэ 我國民俗學運動史略 (Краткая история движения этнографии в нашей стране) // Миньцзю сюэ яньцзю цзикань 民族學研究集刊. 1948. № 6.
6. Шэнь Цзе 沈洁. Лису гайцзао дэ сюэшу шицзянь: дяоча юй сяндай миньсу сюэ дэ синци 礼俗改造的学术实践: 调查与现代民俗学的兴起 (Научная практика изменения обычаев: исследования и подъем современной этнографии) // Цинмо миньчу шэхуй дяоча юй цзинь дай чжунго шэхуй кэсюэ дэ синци 清末民国社会调查与近代中国社会科学兴起 (Социологические исследования конца Цин периода Республики и подъем социальных наук в Китае) / под ред. Ся Минфан 夏明方, Хуан Сингао 黄兴涛. Фучжоу, 2009.
7. Гу Цзеган 顧頡剛 (ред.). Мяофэн шань 妙峰山 (Гора Мяошэн шань) // Миньго шици шэхуй дяоча цунбянь 民国时期社会调查丛编 (Собрание социологических исследований республиканского периода). Цзун цзяо миньсу цзюань 宗教民俗卷 (Том «Религия и обычаи»). Фучжоу, 2005.
8. Гу Тинлун 顧廷龍. Мяофэн шань цзинь сян дяоча 妙峰山進香調查 (Исследование паломничества на гору Мяофэн шань) // «Минь су сюэ цзи кань» 民俗學集刊. 1933. Цз. 2. Вып. 8, 10–11.
9. Ли Цзинхань 李景漢. Мяофэн шань «чао дин цзинь сян» дэ дяоча 妙峰山“朝頂進香”的調查 (Исследование «паломничества на пик» горы Мяофэн шань) // Миньго шици шэхуй дяоча цунбянь (Собрание социологических исследований республиканского периода). Цзун цзяо миньсу цзюань (Том «Религия и обычаи»). Фучжоу, 2005.
10. Жун Чжаоцзю 容肇祖. Мяофэн шань цзиньсян чжэ дэ синьли 妙峰山進香者的心理 (Психология паломников с Мяофэн шань) // Миньго шици шэхуй дяоча цунбянь (Собрание социологических исследований республиканского периода). Цзун цзяо миньсу цзюань (Том «Религия и обычаи»). Фучжоу, 2005.
11. Laurence A. Schneider. Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative traditions. Berkeley: University of California Press, 1971.

Статья поступила в редакцию 12 января 2011 г.