

Список рисунков

1.1. Западная Хунань. С разрешения Исследовательского центра гуманитарных и общественных наук, *Academia Sinica*.

1.2. Лин Чуньшэн (первый ряд, в центре), Жуэй И-фу (первый ряд, четвертый слева) и члены исследовательской группы. С разрешения Института истории и филологии, *Academia Sinica*.

2.1. Храм Небесных Царей в Цзишоу (бывший Яси). Фотография Хэ Си. Используется с разрешения.

2.2. Матушка-покровительница с Зонтом. Фотография Кан Ши-юя. Используется с разрешения.

2.3. Храм мяо. Фотография Хэ Си. Используется с разрешения.

2.4. Мастер мяо, совершающий обряды в честь горного божества. Фотография Хэ Си. Используется с разрешения.

2.5. Священная география поселка на рисунке мастера мяо. Фотография Се Сяохуэй. Используется с разрешения.

3.1. Приглашенный мастер. С разрешения Института истории и филологии, *Academia Sinica*.

3.2. Приглашенный мастер исполняет ритуалы в местном храме. Используется с разрешения.

3.3. Мастер мяо. С разрешения Института истории и филологии, *Academia Sinica*.

3.4. Жертвоприношение быка. Фотография У Пэй-Хуа. Используется с разрешения.

3.5. Женщина-медиум народности мяо. Фотография Хэ Си. Используется с разрешения.

6.1. Приглашенный мастер читает памятку во время праздника Танца Благовоний. Фотография Кан Ши-юя. Используется с разрешения.

6.2. Изгнание чумной лодки. Фотография Кан Ши-юя. Используется с разрешения.

7.1. Залог обета. Фотография Кан Ши-юя. Используется с разрешения.

7.2. Обетное воздаяние Но: Судья. Фотография Ху Чичзюя. Используется с разрешения.

Список таблиц

- 2.1. Зарегистрированные храмы в округе Гучжан (2014).
- 2.2. Зарегистрированные храмы в округе Баоцзин (2014).
- 2.3. Зарегистрированные храмы в округе Хуаюань (2014).
- 2.4. Зарегистрированные храмы в округе Фэнхуан (2014).
- 3.1. Ритуалы, совершаемые мастером мяо на ежегодной основе.

Благодарности

Эта книга — один из результатов работы в рамках исследовательского премиального гранта Academia Sinica [Синологической Академии] с 2010 по 2014 год, а также сопроводительной деятельности последних лет. Мне хотелось бы выразить искреннюю благодарность покойному Николасу Таппу (1952–2015), чьи великодушные наставления стали источником моего вдохновения.

Безмерное содействие в этой работе мне оказали ученые и друзья: Эли Альбертс, Алан Арро, Стив Бокенкемп, Чао Шу-кан (趙樹岡), Чэнь Мэйвэнь (陳玫姩), Чэнь Юн-фа (陳永發), Чиэнь Мэй-лин (簡美玲), Чой Чи Чэюн (蔡志祥), Дэвид Фор, Патрисия Фава, Винсент Госсарт, Хэ Си (賀喜), Хо Туй-пин (何翠萍), Хо Чжаохуа (何兆華), Дэвид Холм, Сюэ Тун-хуэй (謝聰輝), Ху Чи-цзюй (胡其瑞), Хуан Шу-минь (黃樹民), Кан Ши-юй (康詩瑀), Кан Сяофэй (康笑菲), Кан Я-нин (高雅寧), Ян Кили, Джон Лагеруэй, Лай Хуэй-мин (賴惠敏), Ли Чао-хун (李翹宏), Ли Лу (李璐), Лян Жуйчжи (連瑞枝), Линь Фу-ши (林富士), Лин Мань-хун (林滿紅), Ло Ши-чиз (羅士傑), Эдвард А. Маккорд, Дэниэл Макмэхон, Марк Меленбельд, Дэвид Мозина, Дэвид Палмер, Джеймс Робинсон, Рик Шиппер, Меир Шахар, Шэнь Сун-чао (沈松僑), Дональд Саттон, Майкл Шони, Баренд тер Хар, Франциск Вереллен, Ван Чуй-куэй (王秋桂), Ван Мин-кэ (王明珂), Ван Ши-чунь (王世駿), Джеймс Уилкерсон, У Чи-на (吳啟訥), У Цзэнь-шу (巫仁恕), Се Сяохуэй (謝曉輝), Е Юй-лунь (葉育倫) и Чжэн Чжэньмань (鄭振滿). Выражаю особую благодарность Дэну Овермайеру за чтение всей рукописи, ценные комментарии и критику.

Огромную пользу моему исследованию принесли усилия многочисленных местных ученых и экспертов, среди них: Чэнь Цзяцзюй (陳家駒), Чэнь Цигуй (陳啟貴), Чэн Минцзюнь (程明

君), Лун Хайцин (龍海清), Лун Вэньюй (龍文玉), Ли Цюнь (陸群), Лю Жуйшэн (盧瑞生), Ло Канлун (羅康隆), Ма Чунься (麻春霞), Ма Мэйинь (麻美垠) Ма Юнхэн (麻勇恒), Мин Юэлин (明躍玲), Пэн Шанью (彭善友), Ши Цзяньчжун (石建中), Ши Шоугуй (石壽貴), У Бинчунь (伍秉純), У Хэсянь (吳合顯), Ян Тиншо (楊庭碩), Инь Нин (尹寧) и Чжан Инхэ (張應和). Двое ученых — Ма Шулань (麻樹蘭) и Ма Шуган (麻樹剛) — воодушевляли всех нас своей приверженностью изучению религиозной жизни Западной Хунани. Именно им мы посвящаем этот проект памяти.

Благодарю Беатрис Чао из Academia Sinica, а также Джорджину Бишоп, Эмили Пиктхолл, Ашрафа Резу, Стефани Роджерс и Джиллиан Стедман из издательства Routledge за их помощь в процессе публикаций.

И наконец, особая благодарность — членам моей семьи, чья любовь наполняет жизнь подлинным смыслом.

Введение

В прошлом нас учили, что китайская религиозная жизнь на общинном уровне по большей части регламентировалась государством, местными элитами, поддерживавшими государственную повестку, а также даосской литургической структурой с трехъярусной иерархией специалистов по ритуалу: даосскими мастерами (*даоши* 道士) наверху, мастерами ритуала (*фаши* 法師) в середине и духовными медиумами/шаманами (*у* 巫) на нижнем уровне¹. Однако мы видим нечто совершенно иное во многих областях Юго-Западного Китая со значительным не-ханьским населением, сохраняющим базовые элементы коренных религиозных традиций (включая районы проживания мяо 苗 в Западной Хунани — Сянси, 湘西), которые и являются предметом данного исследования. Мастера мужского и женского пола, проводящие ритуалы на местных языках, и в наши дни в общественной жизни имеют сравнительно высокий статус и (несмотря на столетние кампании по их искоренению) процветают как в сельских, так и в городских районах. Устойчивую известность этих людей можно продемонстрировать на примере истории, которую мне и моим коллегам часто приходилось слышать при проведении полевых работ. Однажды высшее даосское божество Тайшань лаоцзюнь (太上老君) приняло облик нищего и попросило троих учеников перенести его через реку. Ученик, который с отвращением отказался, стал даосским мастером и был вынужден исполнять обряды стоя и пользуясь писаниями на классическом китайском языке под угрозой ослепнуть из-за неправиль-

¹ См., к примеру, [Schipper 1993: 2, 7–8, 69, 86–89; Lagerwey 1987: 246–250, 270–271], а также [Dean 1993: 12–18] и [Davis 2001: 7, 8, 61–66].

ного произношения хотя бы одного иероглифа. Ученик, который помешкал с выполнением задания, стал мастером ритуала — из тех, кого обычно называют приглашенным мастером. Он также должен был совершать обряды стоя и по-китайски, но без использования священных писаний. Самый бедный и самый прилежный ученик, с готовностью выполнивший задачу, стал духовным медиумом, ему было позволено совершать обряды сидя и на языке мяо. В некоторых вариантах этой истории духовный медиум заменяется на мастера ритуала, известного как мастер мяо, но независимо от того, кем они являются, оба совершают местные ритуалы на языке мяо (подробнее об этих специалистах по ритуалу см. ниже и в главе 3)².

Эта история затрагивает три темы, занимающие центральное место как в данном исследовании, так и в изучении китайской культуры в целом: религиозная жизнь, этническая принадлежность и гендерная идентичность. Мой анализ приведенных феноменов сосредоточен на следующих вопросах: (1) какие исторические перемены имели место при взаимодействии (или взаимопроникновении) между не-ханьскими религиозными традициями и систематизированными религиями, такими как даосизм? (2) Каким образом факторы этнической принадлежности и гендерной идентичности формировали эти процессы? (3) Какие черты сходства и различия можно наблюдать между Западной Хунанью и другими областями Юго-Западного Китая? (4) Как эти феномены могут прояснить для нас более значимые вопросы современной истории Китая?

В этой книге представлены материалы моего проекта в рамках исследовательского премиального гранта Academia Sinica³. Глав-

² Подробнее см. [Wu H. 2010: 1–3, 54–59].

³ Этот проект под названием “The Tao among the Miao: The Transformation of Religious Traditions and Ethnic Identities in Western Hunan during the Modern Era” («Дао среди мяо. Религия, этническая принадлежность и гендерная идентичность Западной Хунани в современную эпоху») профинансирован Academia Sinica и осуществлен с 2010 по 2014 год, в то время как я и мои коллеги занимались сопроводительными исследованиями и в последующие годы, см. URL: http://www.mh.sinica.edu.tw/PGGroupStudyPlan_Page.aspx

ной целью стала работа с учеными и местными экспертами по изучению роли обрядов и верований в формировании различных этнических групп Западной Хунани и взаимодействия между ними. В главе 1 приведены сведения об истории заселения Западной Хунани, местных социально-экономических условиях и религиозной жизни. Далее — краткое обсуждение сообщений о страхах порчи и о зомби. Глава завершается оценкой правительственного вмешательства в виде государственных попыток регламентации местного общества. В главе 2 рассказывается об истории храмовых культов Западной Хунани в современную эпоху, сделан акцент на проведении и долговременных последствиях различных кампаний по разрушению храмов. Также рассматриваются географические элементы храмовых культов этого региона, особенно в силу того, что религиозная жизнь в областях расселения мяо в Западной Хунани сосредоточена главным образом в отдельных домах и сельских святилищах, а не в крупных священных комплексах. В свою очередь, это ставит под сомнение недавнее исследование, подчеркивающее центральную роль храмов в религиозной жизни Китая⁴.

Содержание следующих трех глав сосредоточено на ролях, исполняемых специалистами по ритуалу в общинной жизни. В главе 3 описаны главные ритуалы, а также рассмотрены следующие темы: (1) факт, что многие исконные ритуалы в областях расселения мяо предназначены для отдельных людей и семей, а не для целых общин, и обычно не совершаются в храмах; (2) значение предков как ритуальных патриархов; (3) место половой идентичности в ритуальных традициях; (4) внешне ограниченная степень влияния даосизма. В главе 4 приведены исторические и этнографические описания судебных обрядов, в частности

groupStudy-PlanID=7 (в настоящее время ресурс недоступен). Результаты нашей работы будут опубликованы в одном из томов исследований, посвященных религиозной жизни Западной Хунани: “Xiangxi zongjiao wenhua diaocha yu yanjiu 湘西宗教文化調查與研究” (в настоящее время все работы находятся в печати).

⁴ См. специальный выпуск “The Emergence of a Temple-Centric Society” в [Min-su 2019] (Vol. 205, p. 1–213; Vol. 206, p. 1–176).

ритуалов, отмечающих формирование общинных договоров мяо, а также кровных клятв для провозглашения своей невинности или обвинения противников в злодеянии. Исследования, описанные в этой главе, также опираются на новые полевые данные, бросающие вызов традиционному представлению о Небесных Царях как о главных божествах в судебной практике мяо. Фактически местные ритуалы, совершаемые мастерами мяо, состоят из речей, где отсутствуют какие-либо упоминания об этих фигурах, но присутствует сосредоточенность на местных божествах и патриархах (которые также часто являются их предками). Глава 5 описывает обряды и верования, лежавшие в основе восстания начала 1940-х годов, известного как «прыжок бессмертных» (*тяосянь* 跳仙), а также их значение для современной истории Китая. По контрасту с предыдущим исследованием этого феномена, где религиозные аспекты рассматриваются как «предрассудки», я подчеркиваю, что вера в фигуры спасителей и постановка ритуалов массовой одержимости под руководством женщин-медиумов мяо сыграли центральную роль в высоко мотивированном сопротивлении, и «монтаньяры» из числа мяо с оружием в руках выступили против государства, выбрав смерть стоя, а не жизнь на коленях.

В двух заключительных главах книги рассматриваются общинные ритуалы. Глава 6 посвящена ежегодному празднику урожая, известному как Танец Благовоний (*Тяосян* 跳香), который проводится в юго-западных районах Западной Хунани. Помимо описания одного действия, которое мы с коллегами наблюдали в округе Луси (瀘溪) в 2012 году, в этой главе рассказывается об извилистом пути исторического развития этого представления, тесно переплетенного с ханьской и не-ханьской религиозными культурами и политикой местной самобытности. Особое внимание уделяется возможным истокам праздника Танца Благовоний в мифах и храмовых культах, посвященных древнему собачьему божеству Паньху (盤瓠) и его высокородной супруге Синьнью (辛女). В главе 7 рассматривается значение ряда ханьских ритуальных драм, известных как Воздаяние обета Но (Хуань Ноюань 還儼願). Я изучаю культурное значение

Воздаяния обета Но с трех сторон: (1) исторические и этнографические данные, собранные учеными на территории Западной Хунани, включая общины мяо и туцзя; (2) предметное исследование одного ритуала, проведенного в округе Хуаюань (花垣) в 2011 году; (3) сведения о таких ритуалах, совершаемых в других частях Юго-Западного Китая.

В этом исследовании термин «Западная Хунань» обозначает Западно-Хунаньскую автономную префектуру туцзя и мяо (Сянси Туцзяцзу Мяоцзу цычжихоу 湘西土家族苗族自治州), которая включает город Цзишоу (吉首) — бывший Цяньчжоу (乾州), округа Баоцзин (保靖), Фэнхуан (鳳凰), Гучжан (古文), Хуаюань (花垣) — бывший Юнсуй (永綏), Луншань (龍山), Луси (瀘溪) и Юншунь (永順) (см. рис. 1.1) [Liu L. 2014: 1–5; Xiong X., Xiang 2008: 5–19]. В контексте временной периодизации большинство исторических исследований Западной Хунани и других областей Юго-Западного Китая сосредоточены на рассмотрении государственной политики конца XVIII — начала XIX века, причем особое внимание уделяется замене местных наследных вождей (*туси* 土司) назначаемыми магистратами (*гайту гуylie* 改土歸流), в то время как этнографическое исследование по определению изучает современность. Такой научный подход упускает из виду разительные перемены в китайской религиозной жизни, произошедшие в современную эпоху, начиная с новой дихотомии между религией (*цзунцзяо* 宗教) и «суеверием» (*мисинь* 迷信). Эти неологизмы не только служили «апертурами» для оценки местных религиозных традиций со стороны государства и элитных групп, но также стали понятиями, которые практикующие специалисты применяли к самим себе⁵. В Юго-Западном Китае ученые, чиновники, миссионеры и другие представители элиты регулярно пользовались такими уничижительными терминами, как «суеверие» и «отсталость» (*лоу* 落伍 и *лохоу* 落後), применительно к специалистам по ритуалу и их традициям. Эта терми-

⁵ Обзор этих тенденций в современной китайской истории можно найти у В. Госсарта и Д. Палмера [Goossaert, Palmer 2011]. Также эти вопросы освещены в [Katz 2014]. Для сравнения см. точку зрения Л. Кендалла в [Kendall 2009].

нология сохранилась в официальных публикациях до настоящего времени⁶. Новое поколение ученых и местных экспертов постепенно склоняется к отказу от подобной лексики, но тенденция опираться на термины «шаманская религия» (*уцзяо 巫教*) или «первобытная религия» (*юаньши цзунцзяо 原始宗教*) остается⁷.

Принимая во внимание сказанное выше, следует иметь в виду, что не все современные дискуссии о религии имели негативный оттенок. Некоторые представители китайской интеллигенции рассматривали религию как форму народных обычаев (*миньсю 民俗*), заслуживающую изучения и защиты. Другие высказывались в пользу обозначения хотя бы некоторых из наиболее древних и освященных временем китайских храмов как исторических памятников (*гуцзи 古蹟*, что само по себе является традиционным термином) со статуями и другими религиозными артефактами, которые также нуждаются в защите, будучи культурными объектами (*вэньбу 文物*, также традиционный термин)⁸. Современная государственная политика привела к дискурсивной реконструкции некоторых местных традиций как нематериального культурного наследия (*фэййучжи вэньхуа юйчань 非物質文化遺產*) в виде одобряемой государством народной культуры, часто «очищенной» от религиозных элементов и предназначенной для привлечения туристов и стимуляции экономического развития⁹. В результате религиозная жизнь была легитимирована (но в жестких границах) и стала частью финансируемых государством перформативных, академических и издательских проектов, а также театрализованных постановок под этой рубрикой¹⁰.

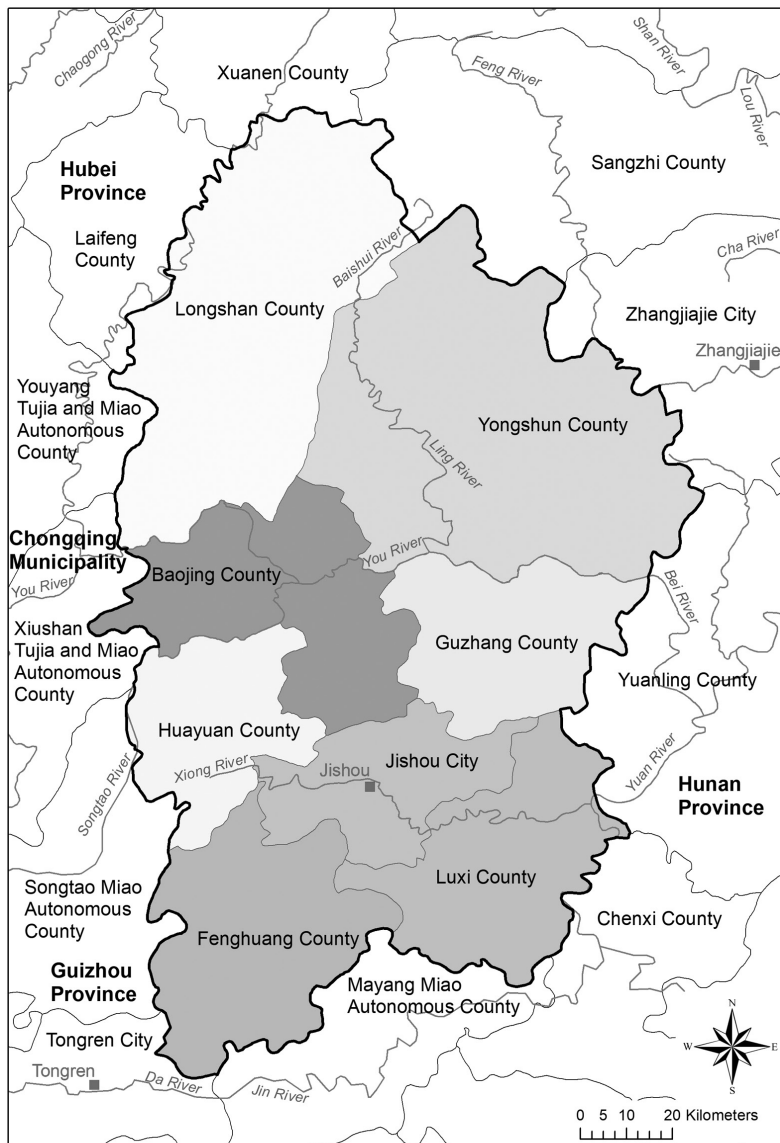
⁶ Более подробные дискуссии о не-ханьских народах Китая см. в [Mullaney et al. 2012; Mackerras 1995; Cui 2011].

⁷ См., к примеру, [Wu Xiy. 2006; Shi J., Wu 2008].

⁸ В качестве примера см. [Nedostup 2010: 105, 123–133; Poon 2010: 74, 86]. Более подробно о китайском фольклорном движении см. [Hung 1985].

⁹ Обзоры этих феноменов можно найти в следующих изданиях: [Oakes, Sutton 2010; Litzinger 2002: 190–211; Yang M. 2020: особенно 22–23, 115–117, 208–209]. См. также [Wang D. 2020].

¹⁰ См. [Li 2011].



Map Designed by Center for GIS, RCHSS, Academia Sinica

Рис. 1.1. Западная Хунань. С разрешения Исследовательского центра гуманитарных и общественных наук, *Academia Sinica*

В Западной Хунани это подразумевало сдвиг представлений об этой бывшей пограничной территории — из «места опасности» она превратилась в «страну чудес», которую стали называть «загадочная Западная Хунань» (*шэньми дэ Сянси* 神秘的湘西)¹¹.

Одним из ключевых элементов этого проекта, сосредоточенного на современной истории Китая, являются его связи с почтенной традицией научных исследований в Academia Sinica, восходящей к 1930-м годам. Мой первоначальный интерес к изучению Западной Хунани возник на основе обширных дискуссий с Ван Мин-кэ (王明珂), академиком и заслуженным научным сотрудником Института истории и филологии при Academia Sinica (Тайвань). Он познакомил меня с историей изучения этого региона и научным наследием некоторых основателей института: Лин Чуньшэна (凌純聲, 1901–1978) и Жуй И-фу (芮逸夫, 1898–1990), которые работали с представителем интеллигенции мяо по имени Ши Цигуй (石啟貴, 1896–1959) и проводили полевые исследования в рамках крупного проекта по изучению Юго-Западного Китая периода 1929–1943 годов [Wang M. 2009: 20–30]. Несмотря на многочисленные препятствия, включая судебные иски со стороны представителей элиты мяо из-за предполагаемой клеветы на их обычаи, результатом работы также стали более 8000 фотографий, 1100 статей и 800 документов¹². Лин и Жуй подвели итог своей работе уже в 1940 году, хотя их книга (под названием «Сянси Мяоцзу дяоча баогао» 湘西苗族調查報告) вышла лишь в 1947 году. Ши Цигуй также описал результаты своих исследований в 1940 году, а его работа (один из ранних примеров изучения антропологии коренных народов Китая) была опубликована в 1986 году под названием «Миньго шици

¹¹ См. [Schein 2000: особенно 89–90, 193–198, 216–220]. См. также типологию Сьюзен Маккарти [McCarthy 2009: 13], в частности вопрос о том, как могли рассматриваться не-ханьские народы. В работе Маккарти использованы такие характеристики, как «покорный», «своенравный», «экзотичный» и «ассимилированный».

¹² Существует даже десятиминутная киносъемка их полевой работы, которая хранится в Институте истории и филологии. Это один из первых примеров этнографической кинематографии в Китае.

Сянси Мяоцзу шиди дяоча баогао» (民國時期湘西苗族調查實錄)¹³. Количество и качество информации в сочетании с новым историческим и этнографическим материалом, собранным в ходе моего исследовательского проекта под эгидой Academia Sinica, дает нам возможность обратиться к четырем вопросам, обозначенным выше.

Даосизм и не-ханьские религиозные традиции

В том, что касается первого вопроса (исторические перемены в результате взаимодействия между не-ханьскими религиозными традициями и даосизмом), то мое исследование сосредоточено не столько на том, сохранились ли у мяо Западной Хунани более ранние формы даосизма (изначально практикуемые ханьцами, но уже не существующие среди них), сколько на разных степенях воздействия этой религии на не-ханьские регионы в современную эпоху¹⁴. Помимо государства основной силой, часто упоминаемой как жизненно важный фактор продвижения китайского культурного единства, является даосизм. Особое значение даосизм имеет в связи с его тенденцией к ассимиляции, видоизменению и реструктуризации местных культов, включая существовавшие и процветавшие в не-ханьских областях Юго-Западного Китая. Немногие проблемы в изучении китайской религии заслуживают большего внимания, чем сложные процессы взаимодействия между даосизмом и местными культами, однако именно эти проблемы столь часто неправильно интерпретируются. В данном исследовании я в целом следую трактовкам Натана Сивина и Мишеля Стрикмана, определяющих как «даосские» религиозные течения, где Тайшан лаоцзюнь (太上老君) и/или Чжан даолин (張道陵) считаются патриархами и проповедуется поклонение

¹³ См. [Ling, Ruey 1978; Shi Q. 1986; Shi Q. et al. 2009]. См. также [Shi Jz.]. Более подробно о значении этнографических сочинений этой эпохи см. [Cheung 2003; Zhang Q. 2010].

¹⁴ Я глубоко благодарен Винсенту Госсарту за его наставления при обсуждении этих вопросов.

божествам, которые представляют собой «чистые эманации Дао»¹⁵. Я также согласен с определением даосской традиции у Винсента Госсарта как «ритуалов и организующих общественно-экономических формаций, имеющих отношение к ряду иерархически расположенных божеств, которые являются трансцендентными на высшем уровне» [Goossaert 2018]¹⁶. Что касается «местных культов», я пользуюсь этим термином для совместного обозначения божеств, их храмов и ритуалов, а также деятельности ассоциаций и местных специалистов по ритуалу, которые поддерживают их на общинном уровне [Katz 2004a].

Некоторые ученые рассматривали даосизм как «высшую», или «возвышенную», форму китайской народной религии, стандартизовавшую отправление местных культов в рамках иерархической структуры богослужения (см. примечание 1). В случае Юго-Западного Китая исследования о распространении даосизма в регионе имели тенденцию к рассмотрению даосской литургической структуры как цивилизующей силы, способствовавшей процессам «китаизации» (Ханьхуа 漢化) [Robson 2010]. Наиболее очевидно эта проблема представлена в китайской научной методологии, предпочитающей называть не-ханьские ритуальные традиции «шаманской религией» (уцзяо 巫教), «религией призраков» (гуйцзяо 鬼教) или классифицировать их с использованием экзонимов, содержащих термин «учения», которые имеют мало смысла на местах (примеры включают Мэйшаньцзяо 梅山教, Маянцзяо 麻陽教, Хунаньцзяо 湖南教 и другие)¹⁷. Приведенный подход упускает из виду неоднородность влияния даосизма в различных областях Юго-Западного Китая, а также его видоизменение при взаимодействии с общинными традициями. Эти

¹⁵ По этому вопросу см. [Sivin 1978: 306; Strickmann 1979: 165]. Термин «даосский» также использовался для обозначения широкого ряда других религиозных групп, многие из которых не всегда соответствовали указанному выше определению. Это можно найти, к примеру, у [Boltz 1987; Goossaert 2007; Liu 2009; Palmer, Liu 2012; Liu, Goossaert 2013].

¹⁶ По этому вопросу см. также [Clart et al. 2020; Goossaert 2011].

¹⁷ Один из примеров таких тенденций можно найти в [Zhang Ze. 2007].

факторы, в свою очередь, обусловили контакты между даосскими мастерами, мастерами местных ритуалов и шаманами или духовными медиумами. Контакты соотносились с маршрутами миграции и торговых перевозок, что привело к развитию таких ритуальных традиций, как *Шэньсяо* (神霄), *Тяньцзинь чжэньфа* (天心正法) и других, которые стали считаться «даосскими», при этом сохранили элементы коренных ритуальных традиций¹⁸. К примеру, в районах Центральной Хунани (Сянчжун 湘中), где следы не-ханьских коренных культур в основном исчезли, многие даосские мастера школы Пути Правильного единства (*Чжэньи даоши* 正一道士) интегрировали традиции местных мастеров ритуала (обычно называемые *шигун* 師公, или *Юаньхуан фаши* 元皇法師), в то время как некоторые мастера ритуала позаимствовали атрибуты даосской литургии. Все это указывает на обширные процессы взаимодействия и взаимопроникновения [Fava 2014]¹⁹.

По справедливому замечанию Терри Климена,

...поверхностная оценка истории даосизма показывает, что некитайские этнические группы с самого начала играли важную роль в развитии даосского учения, а даосизм остается влиятельной религией среди этнических меньшинств в самом Китае и за его пределами... и что архаичные формы даосизма сохранились среди некитайских народностей [Kleeman 2002: 24]²⁰.

Этот аргумент был наглядно продемонстрирован в классических исследованиях о яо (瑶)²¹ Мишеля Стрикмана, Жака Лемуа-

¹⁸ Наиболее полный и вдумчивый анализ в [Boltz 1993]. См. также [Huang J. 2018; Hsieh Ts. 2018].

¹⁹ Я ссылаюсь в том числе на личное общение с Патрис Фава в мае 2015 года. Также см. [Robson 2010; Lui W., Li 2015a, 2; Meulenbeld 2018].

²⁰ Более подробно о пересечении даосизма с местными шаманскими традициями в истории средневекового Китая см. [Lin F. 2008].

²¹ Этот иероглиф первоначально писали с ключом «собака» (犭), но его можно писать с ключом «человек» (亻).

на и Ширатори Йоширо (白鳥芳郎)²², а также в более современных трудах Эли Альбертс и Чэн Мэйвэня (陳玫媛)²³. Несмотря на то что некоторые не-ханьские народности (такие, как яо) ассимилировали разнообразные элементы даосской литургии, другие успешно сохранили коренные ритуальные традиции в силу процессов, которые Дэвид Холм описывает как «всеобъемлющую перемену культурного кода и сложных моделей взаимной изоляции» [Holm 1999: 387]²⁴. Работа Холма имеет большую ценность для демонстрации того, как местные общины восприняли некоторые аспекты даосизма и в то же время сохранили собственные ритуальные традиции, которые часто оказывались чрезвычайно стойкими, несмотря на последствия ханьской гегемонии в Китае. Четкое свидетельство этого можно обнаружить в присутствии специалистов, исполнявших местные ритуалы на своих языках и одновременно совершавших подношения даосским божествам. К примеру, в некоторых местах проживания народности чжуан (壯)²⁵ в Гуаньси можно найти не только даосских мастеров (*даогун* 道公, *bouxdauh*) и мастеров ритуала (*шигун* 師公, *bouxsaе*), но также специалистов мужского пола, называемых *могун* (*bouxто*), которые пользуются просторечными литургическими текстами и совершают свои обряды на языке чжуан [Holm 2004]. Холм выражает оригинальное мнение о статусе не-ханьских специалистов по ритуалу в Юго-Западном Китае, опираясь на свидетельства написанных на национальных языках текстов из Гуаньси, Гуйчжоу, Юньнани и северного Вьетнама, показывая, что до роспуска местных вождей в XVIII веке многие *могун* имели

²² См., к примеру, [Strickmann 1982; Lemoine 1982; Shiratori 1975].

²³ См. следующие работы: [Alberts 2007; Chen M. 2015]. Также следует обратить внимание на работы [Litzinger 2002; Estévez 2019]. Дэвид Палмер в настоящее время возглавляет исследовательский проект, посвященный таким вопросам: Daoism, Ethnic Identity and State Socialism: the Lanten Yao on the China-Vietnam-Laos Borderland (Даосизм, этническая идентичность и государственный социализм: Лантен Яо на границе Китая, Вьетнама и Лаоса). Гонконгский Объединенный исследовательский фонд (GRF), 2018–2021.

²⁴ См. также [Holm 2004].

²⁵ Этот этноним также можно записать с корнем «человек» (僮).

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru