



Забияко А.П., Хаймурзина М.А.

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЛИГИИ КИТАЙСКИМИ МЫСЛИТЕЛЯМИ  
В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В КНР  
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI ВВ.)**

**Статья первая**

*Аннотация. В статье раскрываются основные подходы к интерпретации понятия «религия» в религиоведении КНР. Авторы обращают внимание на то, что в первые десятилетия существования КНР трактовки религии строго следовали в русле марксистской теории религии. С начала 80-х гг. XX в. китайские религиоведы интенсивно осваивают немарксистские западные религиоведческие теории и немарксистские дефиниции религии. Происходит переоценка марксистского видения религии. В настоящее время представленные в современном китайском религиоведении интерпретации религии отличаются достаточно высокой степенью вариативности как с мировоззренческой стороны, так и в ракурсе своих научно-теоретических оснований.*

*Ключевые слова: религия, религиоведение, сущность религии, определение религии, марксизм, атеизм, феноменология религии, социология религии, психология религии, история религии*

**Статья подготовлена в рамках работы по проекту РГНФ 12-21-21001 а (м) «Русские и китайцы: межэтнические отношения на Дальнем Востоке в контексте политических процессов».**

В силу особенностей общественно-политической системы КНР научные исследования в области религии длительное время были тесно связаны с идеологическим курсом партийного руководства страны. Коммунистическая партия Китая со времени своего образования 1921 г. до образования Китайской Народной Республики в 1949 г. прошла сложный путь формирования своих теоретических позиций, в основу которых было заложено учение классиков марксизма-ленинизма. Идеология партийного руководства опиралась на атеистическое мировоззрение. Однако в годы антияпонской войны и борьбы с Гоминьданом кадровые партийцы не считали атеистические убеждения препятствием к сотрудничеству с верующими и ради победы умело использовали религиозные организации. Так, на оккупированной японцами территории КПК активно создавала исламские тайные общества и партизанские отряды («Общество нации хуэй», «Общество спасения Родины Яньань» и др.), которые вовлекали мусульман в национально-освободительное движение, вели антияпонскую пропагандистскую и диверсионную деятельность. На освобожденных от японцев территориях образовывались народные правительства, в состав которых входили представители мусульманских общин.

В первые годы восстановления страны после тяжелейших войн и разрухи вплоть до 1957 г. отношение к религии оставалось достаточно лояльным, допускались широкая свобода вероисповедания и участие верую-

щих в построении социалистического общества. Представители религиозных конфессий участвовали в заседаниях Всекитайского съезда народных представителей (ВСНП). Например, в 1954 г. на заседании ВСНП присутствовали 14 представителей религиозных конфессий. В эти годы были созданы объединения верующих, представлявших разные религии Китая. Так, 8–11 мая 1953 г. в Пекине во время работы I Съезда мусульман Китая была организована Китайская ассоциация мусульман. 14 апреля 1957 г. была учреждена Китайская ассоциация последователей даосизма. В работе учредительного съезда со стороны государства принимал участие видный китайский политический деятель, заместитель председателя КНР Чжу Дэ.

С конца 50 – начала 60-х гг. власть начинает более явно акцентировать внимание на строительстве социализма в рамках атеистической идеологии, партийная пропаганда напоминает, что религия является «опиумом народа». Однако усиление атеистической работы не принимало в этот период характера радикальной политической кампании. Со стороны партийного руководства указывалось, что преодоление религиозности возможно путем именно индивидуального пересмотра каждым гражданином своих убеждений. Активно культивировалась идея о естественном отмирании религии по мере роста образованности, повышения уровня благосостояния народа и успешного строительства социализма<sup>1</sup>.

В связи с партийно-государственной ориентацией на естественное отмирание религии и рост атеистического мировоззрения по мере строительства социализма религиоведческие исследования в 50 – начале 60-х гг. XX в. развивались в достаточно спокойном русле, не претендующем на роль первостепенного идейно-теоретического течения общественной мысли. Ученые этого периода занимаются текстологическими и историческими штудиями, продолжают развивать инициированную еще в конце XIX – начале XX вв. проблему этимологии китайского слова *цзунцзяо* и его эквивалентности английскому слову *religion*. Исследователи стремятся также осмыслить в марксистском ключе и с учетом китайской специфики марксистские трактовки атеизма, религии, суеверия, мистики и подобные базовые проблемы. Эта работа включала переводы и интерпретации трудов классиков марксизма-ленинизма, а также книг и статей советских философов<sup>2</sup>. Произведения К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина и их трактовки в советской философии послевоенного периода сформировали базовую идейно-теоретическую модель понимания религии китайскими учеными и практиками.

В 1955 г. в общественно-политическом журнале «Китайская молодежь» была опубликована статья под названием «Поговорим о религии». В данной статье отразилось доминирующее в то время в официальных кругах понимание религии. Во-первых, под религией, подобно политике, философии, искусству, понималась форма общественного сознания. Во-вторых, отличие религии от других форм сознания сводилось к неправильному отражению в общественном сознании взаимоотношений человека и природы. В-третьих, религия трактовалась в качестве исторически преходящего явления: отмечалось, что у религии есть корни, развитие и увядание, поэтому в социалистическом обществе религия изживает себя.

В первой половине 50-х гг. появилась и была несколько раз переиздана известная в России книга Юань Кэ «Мифы Древнего Китая». Во введении к ней автор с марксистских позиций раскрыл свое понимание древней мифологии и ее истоков, которые он тесно увязывал с религией. Ссылаясь на труд Ф. Энгельса «Анти-Дюринг» и идеи М. Горького, с материалистических позиций объяснявшие генезис мифа, Юань Кэ писал о религиозно-мифологическом сознании как выражении и отражении беспомощности первобытного человека, его слабости перед силами природы, невычлененности людей из природного окружения, ограниченности и наивности их

представлений о себе и мире. Анимизм автор выводил из «чувства глубокого изумления» перед «разнообразными явлениями природы», неспособности их объяснить и стремления в силу гносеологических затруднений к одушевлению необъяснимого. «Из этих невежественных представлений возникли первые мифы и первобытная религия, которые в свою очередь, проявляясь в сознании людей, познающих в процессе труда окружающий мир, определенным образом отражали низкий уровень производительных сил первобытного общества»<sup>3</sup>.

Возникновение классового общества и антагонизмов между эксплуататорами и эксплуатируемыми оказало глубокое влияние на развитие мифологии и религии – появились новые образы и темы, «созданные примитивной, наивной фантазией, но заключавшие глубокий социальный смысл»<sup>4</sup>. Юань Кэ допускал, что при помощи некоторых мифологических повествований «эксплуатируемые в древние времена высмеивали эксплуататоров и выражали свой протест». В свою очередь эксплуататоры развивали религиозные представления в своих интересах. Боги «создавались людьми в соответствии с их трудовыми представлениями, и первоначально их назначение заключалось в том, чтобы воодушевлять людей в труде», однако в условиях разделения общества на классы и нарастания протеста правящие классы превратили богов – прежних «героев труда» – в орудие угнетения: «Боги были призваны подавлять протест народа, внушать людям страх и беспрекословное повиновение»<sup>5</sup>. Религия, согласно Юань Кэ, в своем содержании отражала классовые противоречия и выступала идеологией противоборствующих социальных групп. Развивая этот диалектический подход к религии, Юань Кэ вслед за некоторыми другими китайскими авторами попытался с позиций классового подхода разграничить сущность, функции мифов и суеверий. «Мифы – совсем не то, что суеверия», – утверждает Юань Кэ, поскольку многие мифы «часто носили активный характер по отношению к окружающему миру и нередко были подлинно народны, а суеверия, пассивные по своей природе, нередко отражали интересы господствующих классов»<sup>6</sup>.

Сходные в своих теоретических основаниях и идейных интерпретациях взгляды на религию развивали другие китайские ученые-марксисты того периода – Го Можо, Фэн Дин, Ай Сыци и многие другие. Теория религии китайских авторов имела историко-материалистическое содержание, опиралась на учения об общественно-экономических формациях и классовой борьбе. Восприняв основное содержание марксистской философии религии, китайские мыслители зачастую вульгаризировали его и упрощали до социологизаторской схемы. Стоит заметить, что в советских общественных науках в ту пору доминировала аналогичная тенденция<sup>7</sup>.

Около 1957 г. отношение к религии и ее трактовка начинают постепенно ужесточаться под влиянием нового политического курса.

С одной стороны, Мао Цзэдуном был выдвинут тезис «Пусть цветут сотни цветов, пусть соперничают тысячи школ разных мировоззрений», широко известный в форме лозунга «Пусть расцветают сто цветов». Его послыл, казалось бы, давал религиям шанс, по крайней мере, на официальное признание и мирное сосуществование с другими мировоззренческими системами.

С другой стороны, вскоре после этого сверху были провозглашены идеи обострения классовой борьбы, искоренения «правого уклона» и прочих «реакционных» пережитков, что затем вылилось в политику «большого скачка» и идейно-политические конфликты внутри КПК и общества. Мао Цзэдуном неоднократно официально декларировал свое резко негативное отношение к религии. Еще в 1927 г. в «Докладе об обследовании крестьянского движения в провинции Хунань» он писал применительно к Китаю, что «четыре вида власти – политическая, родовая, власть религии и власть мужа – отражают феодально-патриархальную идеологию и порядки по всей

их совокупности и являются самыми страшными узами, опутывающими китайский народ, в особенности крестьянство». Эту мысль он подтверждал и позднее, она вошла в краткий сборник его сочинений, состоящий из цитат, – «Сборник выдержек из произведений председателя Мао» (毛主席语录, Máo Zhuxí Yulù), известный также как «Красная книжечка»<sup>8</sup>.

В духе новых идейных директив в общественных науках утверждается толкование религии как преимущественно отрицательного явления. В эти годы окончательно оформилось понимание ее как «опиума народа» в однозначно негативном смысле и вне тех сложных контекстов, которые предполагало известное суждение К. Маркса. Например, Я Ханьчжан (牙含章) в статье от 1959 г. «О свободе религиозного вероисповедания», опубликованной в официальном органе ЦК КПК журнале «Хунци» («Красное знамя»), указывает на отрицательную и положительную роль религии. Отрицательная роль, по его мнению, заключается в том, что религия позволяет людям объяснять собственные беды религиозными причинами и перелгать надежды на религию, устраняясь от поисков реального выхода. Эксплуататоры используют эту слепую веру и обманывают народ. Положительная роль заключается лишь в том, что религия могла использоваться рабочим классом (рабами или крестьянами) в качестве знамени борьбы против угнетения<sup>9</sup>.

Десятилетие «культурной революции», начавшейся в 1966 г. и ставшей в области религии радикальным проявлением политики атеизма, парализовало развитие религиозно-философской мысли КНР. Религиозная деятельность запрещалась повсеместно, конфессиональные организации и культовые центры были разгромлены, образовательные структуры в области религиоведения упразднены, а научные исследования фактически поставлены под запрет. Главным идеологическим лозунгом этого времени стало сокрушение «четырех старых»: старой идеологии, старой культуры, старых нравов, старых обычаев<sup>10</sup>. Религия как составная часть старых «феодалных» и «буржуазных» порядков попадала по всем четырем разрядам в категорию «реакционных» явлений, подлежащих революционной критике с последующим устранением. Парадоксальным, по мнению современных китайских ученых, стало то, что первые студенты и аспиранты созданного в 1964 г. Института мировых религий Академии общественных наук КНР (далее – АОН КНР) одели на себя повязки с надписью «красные охранники» (хунвэйбины) и приняли участие в этой политической зачистке китайского общества от исконных традиций, религий, культуры. В это время много ценного в религиоведческом плане было утеряно<sup>11</sup>.

Развитие религиоведческой науки системно и специализированно стало возможным только после 1978 г., когда общество вступило на путь реформ, преодоления политического радикализма и была провозглашена «политика открытости», имевшая свои идеологические выводы в отношении религии. К тому времени руководство партии и правительства КНР осознано объективность существования религии, невозможность устранения ее административно-силовыми методами. Появилось прагматическое стремление использовать религию в целях внешней и внутренней политики Китая, экономического преобразования страны. Поэтому взаимоотношения государства и религии были постепенно пересмотрены, признано значение религии в достижении духовного единства общества и в его социалистическом переустройстве<sup>12</sup>.

Новый формат отношений государства и религии определил государственную политику в отношении религиоведческой науки. Так, государство начинает с 1978 г. формировать программу по развитию религиоведения КНР, которая предполагала ряд мер: расширение структур и групп, специализирующихся в религиоведческих исследованиях; создание общегосударственного религиоведческого сообщества; создание печатных из-

даний по религиоведческой тематике; создание новых образовательных структур по подготовке исследовательских кадров в области религиоведения, а также работников по практическому применению основ религиоведения. Прежде всего такая программа выразилась в активизации исследовательской работы АОН КНР, а также в появлении религиоведческих специальностей в вузах КНР, первым из которых стал Пекинский государственный университет<sup>13</sup>.

Государство официально обозначило свое понимание религии, определяя тем самым соответствующий вектор развития религиоведческой мысли страны. Так, в Постановлении ЦК КПК «Основная точка зрения и основы политики по вопросам религий на период социализма» от 1982 г., более известном под названием «Документ № 19»<sup>14</sup>, дается определение религии, построенное на основе марксистского исторического материализма и научного атеизма: «Религия есть явление, отражающее развитие общественных формаций. Религиозные верования, чувства, обрядовая деятельность и организации есть продукт исторического развития общества. Порождение религиозных представлений является результатом слепых суеверий первобытных людей. С появлением классового общества религии получила дальнейшее развитие, основанием которого стал страх и надежды трудящихся перед трудностями, созданными эксплуататорским режимом. Эксплуататоры использовали религию как средство одурманивания и контроля над людскими массами»<sup>15</sup>. В 1982 г. в качестве важнейшей научно-исследовательской задачи Академии общественных наук КНР государством было утверждено «построение марксистской религиоведческой (религиозной) системы» (设马克思主义宗教体系), суть которой заключается, с одной стороны, в правильном понимании сущности религии, а с другой стороны, в разработке оптимальной модели существования религий в идейно-политических условиях современного Китая. В рамках данного проекта появляются первые статьи и книги, направленные на развитие теоретических основ религиоведения. Так, например, в 1985 г. вышел в свет первый черновой вариант книги «Введение в религиоведение», который редактировался в 1986 г. и был официально опубликован в 1989 г. издательством АОН КНР<sup>16</sup>.

В религиоведческой науке был взят курс на преодоление узкого взгляда на религию как сугубо реакционное явление, который, однако, не должен противоречить принципиальным позициям марксистской философии. Понятно, что движение в таком направлении сопряжено с существенными трудностями теоретического характера, обусловленными научно-атеистическим содержанием марксизма. В реальных условиях Китая к этим трудностям на первых порах прибавлялись инерция резко критического отношения к религии и недостаток новых теоретических подходов.

Китайские исследователи вновь обратились в первую очередь к тем марксистским определениям религии, которые не содержат явных негативных экспликаций. Например, к известному положению, сформулированному Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге»: «... Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»<sup>17</sup>. В этом определении, согласно трактовке китайских ученых, указывается, что религия отражает господство реальных, земных сил над людьми, которые превращаются сознанием в неземные. Искаженные представления о мире, характерной чертой которых является вера в сверхъестественное, возникают в сознании людей потому, что над ними господствуют внешние силы, подлинная природа которых им не известна. Превратное отражение этих сил в религиозном сознании есть результат практического бессилия людей, их подавленности внешними обстоятельствами, неспособности подчинить себе окружающую природу и собственные отношения<sup>18</sup>. От-

метим, что в целом такая интерпретация лишена сколько-нибудь заметной китайской специфики и вполне согласуется с типичными положениями марксистского религиоведения.

Наряду с этим в гуманитарной науке КНР в качестве одного из основополагающих воспроизводилось также определение религии как «опиума народа», где под религией в буквальном смысле понималось нечто «одурманивающее». В 1982 г. Люй Дацзи (任继愈), занимавшийся религиоведческими исследованиями при Институте мировых религий АОН КНР и отвечавший за реализацию задачи «построения марксистской религиоведческой (религиозной) системы», разъяснял: «В социалистическом Китае сущность религии не поменялась, она по-прежнему является искаженным миром, религия по-прежнему является ядом, отравляющим людей». Жэнь Цзюй (任继愈), директор Института мировых религий АОН КНР, в 1988 г. определял религию как «одурманивающее зелье», подчеркивая, что исторические факты свидетельствуют о вредоносном влиянии религии на народ и на развитие общества<sup>19</sup>. Такая интерпретация следовала курсом, проложенным классиками марксизма-ленинизма. Толкование религии с негативной позиции и исключительно в марксистском атеистическом ключе в течение первых пореформенных лет оставалось доминирующим.

Постепенно, однако, провозглашенная «архитектором китайских реформ» Дэн Сяопином «политика открытости» обнаружила свои результаты в религиоведении. Китайские специалисты стали знакомиться с запретными некогда немарксистскими западными религиоведческими теориями. Либерализация общества, расширение теоретического кругозора и ряд других причин привели к тому, что в религиоведческой науке господствующее влияние марксизма начинает постепенно ослабевать.

В последнее десятилетие XX в. гуманитарии Китая стали активно осваивать воззрения историков и антропологов религии – Фридриха Макса Мюллера, Джеймса Фрэзера, Вильгельма Шмидта, Роберта Маретта. Китайские ученые постигают основы психологии религии по трудам Уильяма Джемса, Рудольфа Отто и Пауля Тиллиха, а также знакомятся с социологией религии Макса Вебера, Эмиля Дюркгейма и других крупных западных мыслителей. На китайский язык переведены и изданы некоторые произведения феноменологов религии, – например, «История веры и религиозных идей» Мирчи Элиаде. Влияние российского религиоведения в сравнении с 50-ми гг. прошлого века снизилось, однако некоторые труды российских теоретиков-религиоведов были переведены (например, Д.М. Угриновича)<sup>20</sup>. Ныне китайские специалисты по религии, избавившись во многом от прежней теоретической односторонности, вышли на уровень переводов и интерпретации классиков мирового религиоведения. Это свидетельствует о постепенном преодолении не только теоретического схематизма, редукционизма, но и терминологических барьеров, которые в силу известной специфики китайского языка затрудняют диалог с европейской философско-религиоведческой мыслью.

Освоение и разработка концепций современного религиоведения, его понятийного аппарата выводят китайских ученых на новый уровень специализированных исследований в рамках особого научного направления – *цзунцзясюэ*, религиоведения<sup>21</sup>. Под влиянием западных трудов сформировалось современное понимание структуры религиоведения. В религиоведении китайские специалисты выделяют прежде всего культурологию религии, философию религии, социологию религии и психологию религии. Специалисты дискутируют по таким проблемам, например, как взаимоотношения этнографии и религиоведения, религии и этноса, пытаются определить специфику религиозной идентичности, методов феноменологии религии и т.д.<sup>22</sup>. Однако одним из важнейших направлений теоретической

работы является формирование новых подходов к пониманию сущности религии.

Освоение теорий М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, П. Бергера, Р. Старка дают возможность китайским ученым по-новому взглянуть на феномен религии и сформировать собственные концепции. Так, воззрения Ян Фэнгана (杨凤岗), известного религиоведа, сформированы под влиянием «теории рынка религии» Родни Старка<sup>23</sup>.

Согласно самооаттестации китайских исследователей, особенное влияние на развитие религиоведения КНР оказали теоретические идеи Роберта Мертона, развитые в рамках структурно-функционалистского подхода. Данные идеи, по их мнению, способствовали переходу при интерпретации религии от общего к частному, позволили соединить общие принципы и конкретную действительность. В разных регионах и разных сообществах под влиянием общекультурной (социокультурной) системы в реальной религиозной жизни любого вероисповедного сообщества складываются свои конкретные особенности и вариации. Такие локальные особенности конструируют различные типы религиозной традиции, обуславливают механизмы функционирования религии, модели соединения религии с формами социального бытия и культуры. С точки зрения такого понимания, религия – это социальное явление и категория сознания, но независимо от того, идет ли речь о форме сознания или о социальной реальности, религия всегда берет начало в культурной системе. Китайские ученые считают, что благодаря идеям Р. Мертона религия стала рассматриваться не только как форма сознания, но и в качестве структурного компонента социокультурной системы<sup>24</sup>.

Осмысливая пройденный за последние тридцать лет путь, китайские религиоведы полагают, что позитивное влияние западных религиоведческих теорий сказалось в целом на расширении границ китайских религиоведческих исследований. Так, в 80-х гг. XX в. основная проблематика научной дискуссии замыкалась в рамках понимания конфуцианской религии, точнее говоря, сводилась к обсуждению того, является ли конфуцианство религией. В 90-х XX в. эта тема уже не являлась доминирующей – основные религиоведческие исследования сместились в область изучения буддизма, даосизма, христианства<sup>25</sup>, ислама, католицизма, т.е. пяти «системных», «великих» религий (五大宗教). Народные религии в это время широко не исследовались, в основном они находились вне рамок научных интересов. Но к концу 90-х гг. XX в. они попали в сферу научных изысканий, что произошло прежде всего под влиянием новых теоретических подходов, ориентированных на изучение локальных особенностей культуры и общества<sup>26</sup>.

Важно отметить, что по мере интеграции западных религиоведческих теорий в научный мир континентального Китая происходит дальнейшее переосмысление марксистского понимания религии. Выше уже указывалось, что в 80-х гг. XX в. в понятие «опиум народа» вкладывалось буквальное значение «одурманивающего зелья». К концу 80 – началу 90-х гг. XX в. ситуация частично меняется. Знаменитую марксистскую характеристику религии начинают трактовать с точки зрения социологии религии и в слове «опиум» усматривать смыслы, указывающие на социальную функцию религии, а не на ее сущностное содержание. Так, Люй Дацзи в 1987 г. признал, что прежде заблуждался в интерпретации этого понятия, и отметил, что в знаменитом марксистском суждении о религии как «опиуме народа» на самом деле прослеживается лишь социальная функция религии<sup>27</sup>. Ли Шэнь, ученый уже нового поколения, в данном классическом определении религии не видит ничего негативного в отношении содержания религии и отмечает в нем только выражение социальных функций религии – управления обществом, психологического успокоения, социализации личности, коллективной идентичности<sup>28</sup>.

Такой процесс переоценки марксистских трактовок религии, как указывают китайские теоретики, обозначается понятием «китаизации марксистской концепции религии» (马克思主义宗教观中国化). Суть этого процесса заключается в том, что признается необходимость коррекции марксистских религиоведческих концепций, их сращивания со спецификой китайских реалий и современными потребностями социалистического строительства и реформ. В этом смысле показательно заявление ЦК КПК 17 созыва (2007 г.) о том, что «теоретическая система социализма с китайской спецификой есть результат 30-летней «китаизации марксистских концепций религии» (马克思主义宗教观中国化)<sup>29</sup>.

Китайские религиоведы отмечают, что современному китайскому религиоведению, фундированному марксистскими религиозными концепциями, но открытому западной научной мысли, известно множество определений религий, однако в качестве основополагающих следует признать дефиниции, выполненные в русле четырех главных подходов. Эти подходы явились следствием влияния западных религиоведческих теорий и религиозной (христианской) культуры, а также результатом китайского переосмысления наследия марксистского религиоведения.

1. Религия есть акт веры человека, направленный на божество (神). Через веру осуществляется связь человека и божества. В данном определении религии подразумевается, что сутью религии является божество. Современная тенденция развития китайского религиоведения такова, что зачастую в слове *шэнь* (神) исходный смысл, указывающий на персонифицированное божество, замещается другими смыслами – «потустороннее» (超世), «сверхъестественная сила» (超自然的力量), «духовная субстанция» (精灵实体), «бесконечное» (无限存在物), «сакральное/священное» (神圣事物). В определенном смысле такие трактовки следуют в русле некоторых феноменологических теорий религии – П. Тиллиха, Р. Отто и др.

2. Религия есть специфический компонент социальной структуры, поэтому она обладает определенной социальной функцией, через которую может быть понята. В таких социальных, структурно-функциональных интерпретациях китайские религиоведы стремятся вывести дефиницию религии через характеристику ее функций. Продвигаясь по этому пути, они ссылаются, например, на воззрения русского мыслителя П.А. Кропоткина, который считал, что религия, в особенности христианство и буддизм, представляют собой социальный институт, действующий в направлении этического переустройства общества на основе идеалов справедливости, всеобщего счастья и любви. Авторитетным источником для китайских религиоведов, развивающих трактовку религии с позиций функционализма, выступает Джон Милтон Йингер. В теории религии американского социолога им импонирует трактовка религии как системы верований и действий, направленных на разрешение тех фундаментальных экзистенциальных проблем, которые сопровождают существование людей на протяжении всей жизни индивида и общества. Китайские религиоведы с пониманием воспринимают мысль М. Йингера о религии как способе обретения людьми максимально возможного счастья. При этом, однако, они обращают внимание на то, что в функциональных интерпретациях религии зачастую дается слишком широкое истолкование этого социального института, не позволяющее отделить его от других, сходных по своим функциям социальных образований. В такой ситуации немаловажным, по мнению китайских теоретиков религии, является понимание отличия религии от нерелигиозных социально-культурных феноменов, выполняющих схожие с религией функции, а также недопущение ошибочного рассмотрения подобных форм общественного сознания в качестве религии или квазирелигии. Они отмечают, что, акцентируя социальные функции религии, нельзя упускать из виду, что религия базируется на основе веры в божество, сакральное или сверхъестественную силу.



3. Религия – духовный феномен, возникающий на основе чувственного опыта: религиозные чувства и действия порождаются в тот момент, когда человек в определенной жизненной ситуации ощущает связь с объектом, который, по его мнению, является сакральным, божественным (神圣). Поскольку такого рода определения, производные от теории У. Джемса, выстроены в ракурсе психологии религии, суть религии в таких трактовках выводится из религиозных чувств и психологического опыта. Только при условии наличия религиозного чувства и психологического опыта по отношению к божеству или сакральному можно говорить, согласно позиции китайских религиоведов, о различном рода ритуалах, молениях, поклонениях, а также формировании организованной религиозной системы.

4. Сохраняя связь с марксистской теорией, многие китайские религиоведы согласны, что религия – результат отражения в сознании людей внешней действительности. Однако такое понимание не исчерпывается простым переложением известных цитат из классиков марксизма. Например, фразу из «Анти-Дюринга» о том, что религия «является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни», современные китайские религиоведы поясняют следующим образом. Энгельс не стремился дать в этой части своего труда определение религии. Данный фрагмент есть результат истолкования с философской, эпистемологической точки зрения особенностей религии как формы сознания; здесь дан анализ гносеологических корней религиозного сознания. В данном рассуждении Энгельса не акцентируется внимание на том, что религия есть вера и поклонение сверхъестественному. Поэтому, по мнению некоторых китайских интерпретаторов марксистской теории религии, этот фрагмент из «Анти-Дюринга» не является в строгом смысле точным и завершенным определением религии<sup>30</sup>.

Таким образом, представленные в современном китайском религиоведении интерпретации религии отличаются достаточно высокой степенью вариативности как с мировоззренческой стороны, так и в ракурсе своих научно-теоретических оснований.

### ***Библиографический список***

Буров В.Г. Современная китайская философия. – М.: Гл. ред. восточной литературы; Наука, 1980.

История китайской философии / пер. с кит.; общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. – М.: Прогресс, 1989.

Рифтин Б.Л. О китайской мифологии с связи с книгой профессора Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / пер. с кит. – М.: Гл. ред. восточной литературы; Наука, 1987. – С. 378–476.

Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006.

Чжунго цзунцяосюе 30нянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008.

Чжунго цзунцяо юй цзунцяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 4–13.

Чжунго цзунцяотунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006.

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Чжунго цзунцяо юй цзунцяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 4–13. См. также: Чжо Синьпин. Сюйянь (Предисловие) // Чжунго цзунцяосюе 30нянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008.

<sup>2</sup> «По неполным данным, за семь лет (октябрь 1949 – октябрь 1956 г.) в Китае было опубликовано свыше 400 статей по философии, написанных советскими авторами (из них более 200 –

по проблемам диалектического материализма и около 150 – по проблемам исторического материализма)...» (Буров В.Г. Современная китайская философия. – М.: Гл. ред. восточной литературы; Наука, 1980. – С. 87). Характерно, что среди перечисленных В.Г. Буровым тематик и имен основных авторов переведенных на китайский язык философских трудов научный атеизм и его видные советские представители малозаметны.

<sup>3</sup> Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / пер. с кит. – М.: Гл. ред. восточной литературы; Наука, 1987. – С. 11.

<sup>4</sup> Там же. – С. 12.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. – С. 24. Критический разбор ряда теоретических положений Юань Кэ был осуществлен Б.Л. Рифтиным в Послесловии: Рифтин Б.Л. О китайской мифологии с связи с книгой профессора Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы древнего Китая... – С. 378–476.

<sup>7</sup> Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.

<sup>8</sup> См., напр.: Мао Цзэдун. Маленькая красная книжица. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 172.

<sup>9</sup> Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 4–13, 32–34; Чжунго цзунцзяотунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006. – С. 10; Чжо Синьпин. Сюйянь (Предисловие) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008.

<sup>10</sup> Постановление ЦК Коммунистической партии Китая о великой пролетарской культурной революции, принятое от 8 августа 1966 г., гласило: «Хотя буржуазия уже свергнута, она тем не менее пытается с помощью эксплуататорской старой идеологии, старой культуры, старых нравов и старых обычаев разложить массы, завоевать сердца людей, усиленно стремится к своей цели – осуществлению реставрации. В противовес буржуазии пролетариат на любой ее вызов в области идеологии должен отвечать сокрушительным ударом и с помощью пролетарской новой идеологии, новой культуры, новых нравов и новых обычаев изменять духовный облик всего общества. Ныне мы ставим себе целью разгромить тех облеченных властью, которые идут по капиталистическому пути, раскритиковать реакционных буржуазных «авторитетов» в науке, раскритиковать идеологию буржуазии и всех других эксплуататорских классов, преобразовать просвещение, преобразовать литературу и искусство, преобразовать все области надстройки, не соответствующие экономическому базису социализма, с тем, чтобы способствовать укреплению и развитию социалистического строя» (Мао Цзэдун. Маленькая красная книжица... – С. 418).

<sup>11</sup> Люй Дацзи. «Цзунцзяо яньцзючжияо» сюй (Предисловие к книге «Главное направление исследования религии») // Цзунцзяо юй миньцзу (Религия и этнос: сборник статей №4) / под ред. Моу Чжунцзянь, Лю Юйминь. – Пекин, 2006. – С. 9. См. также: Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 19–20.

<sup>12</sup> Подробнее см.: Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008. – С. 49–54, 61–68.

<sup>13</sup> Люй Дацзи. «Цзунцзяо яньцзючжияо» сюй... – С. 9.

<sup>14</sup> Подробнее о данном документе см.: Кузнецов В.С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. – 2001. – №1. – С. 163–176. Также см.: Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе... – С. 21–23.

<sup>15</sup> Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 22.

<sup>16</sup> Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 4.

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 20. – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 328.

<sup>18</sup> Подробнее см.: Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 16–21; Чжунго цзунцзяотунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006. – С. 5.

<sup>19</sup> Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 40.

<sup>20</sup> Угринович. Цзунцзяосюэ иньлунь (Введение в религиоведение). – Шанхай, 1992.

<sup>21</sup> См., напр.: Чжунго цзунцзяо тунлунь (Религии Китая: общий очерк) / гл. ред. Чжань Шичуан, Гай Цзяньминь. Пекин: Гаодэн цзяоюй чубаньшэ, 2006 (中国宗教通论 / 詹石窗, 盖建民主编. 北京: 高等教育出版社, 2006); Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (О религии). – Т. 1. – Пекин: Чжунго шэngxуэй чубаньшэ, 2006 (李申著. 宗教论. 第一卷. 北京: 中国社会科学出版社, 2006)

<sup>22</sup> Цзунцзяо юй миньцзу (Религия и этнос). Вып. 4 / гл. ред. Моу Чжунцзянь, Лю Баомин. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2006 (宗教与民族。第四辑 / 牟钟鉴, 刘宝明主编。北京: 宗教文化出版社, 2006).

<sup>23</sup> Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 7–26; Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение)... – С. 140–145.

<sup>24</sup> Подробнее см.: Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 30–31.

<sup>25</sup> Так китайцы обычно называют протестантизм.

<sup>26</sup> Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий)... – С. 33.

<sup>27</sup> Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэньяосу цзици лоцицзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: [http://iwr.cass.cn/zjyzx/201104/t20110420\\_6597.htm](http://iwr.cass.cn/zjyzx/201104/t20110420_6597.htm) (дата обращения: 12.05.2012)

<sup>28</sup> Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 33.

<sup>29</sup> Подробнее см.: Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 40, 59–61.

<sup>30</sup> Подробнее см.: Чжунго цзунцзяотунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006. – С. 2–5.