

DOI: 10.24411/2618-9453-2020-10006

А.Ш. Шарипов

АКТУАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «ВЬЕТНАМСКИЙ ДАОСИЗМ» В ИСТОРИЧЕСКОМ И АКАДЕМИЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ: ПАНТЕОН, МИФЫ, ПРАКТИКИ

Аннотация. В статье предложен пересмотр одного из компонентов китайского религиозного синкретизма (конфуцианство, буддизм, даосизм) применительно к Вьетнаму в диахронической перспективе. За основу взята комплексная концепция даосизма, разработанная Е.А. Торчиновым. На материале исторических источников и исследований выявлены элементы религиозных верований и практик вьетнамцев, которые могут быть охарактеризованы как даосские. Рассмотрены магические и психотехнические приёмы, пантеон божеств, медицинские методы, институциональные формы даосизма. Особое внимание уделено медиумическим техникам шаманского типа, которые многие исследователи традиционно называют даосскими. В компаративной перспективе показаны специфические отличия вьетнамских практик одержимости духами от китайских.

Ключевые слова: даосизм, религии Вьетнама, религиозный синкретизм, народная религия, культы одержимости духами, мифология Китая.

Введение

Вьетнамский религиозный синкретизм (*tam giáo*) принято описывать китайской триадой «конфуцианство, буддизм, даосизм», однако в то время, как вьетнамским дериватам буддизма и конфуцианства посвящены десятки исследований, вопрос даосизма малоизучен. Возможно, причина в том, что «вьетнамцы исповедуют даосские воззрения, не зная, что это даосизм» [Chu Quang Trú 1996: 13], т. е. элементы даосизма настолько укоренились в местной мифологии и практиках, что осознаются самими вьетнамцами как автохтонные, а не заимствованные из китайской культуры.

Цель данной статьи — выявить в исторических источниках и научных исследованиях компоненты, таксономически релевантные даосизму, проанализировать их генезис и сравнить с сущностными характеристиками китайского даосизма. Под актуализацией автор понимает означивание концепта в диффузном дискурсивном поле, кристаллизацию знака из взвеси возможных означаемых в процессе институционального освоения дискурсов, где некоторые элементы не называются даосскими, но могут так классифицироваться исходя из принятого в этой статье определения даосизма, а другие, напротив, обозначаются как относящиеся к даосизму, но вызывают спорные толкования.

Синологи до сих пор не пришли к общему мнению, что называть даосизмом. Исследования религиозности китайцев выглядят противоречиво именно в силу вариативности подходов к проблеме определения даосизма. Некоторые учёные разделяют религиозный и философский даосизм [Creel 1929], другие признают только религиозный [Strickmann 1979], третьи придерживаются идеи о континуальности указанных форм [Schipper 1993]. Автор будет руководствоваться подходом Е.А. Торчинова, который называет даосизмом национальную религию китайского этноса, сложившуюся в результате синтеза религиозных и религиоз-

но-философских учений, таких как верования архаичного шаманского комплекса, идеология магов фан-ши, философия школы «Дао-дэ» и учение «Книги перемен» на основе институционализации в ряде направлений [Торчинов 1998: 410].

Маги, лекари, монастыри

Началом распространения даосизма во Вьетнаме принято считать II в. н. э. После восстания в Китае «жёлтых повязок» и смерти ханьского императора Лин Ди (189 г.) в стране началась смута, и много китайцев спасалось бегством далеко на восток Зяотяу (так в то время назывались земли современного Северного Вьетнама), при этом среди беженцев было много даосских подвижников, практиковавших воздержание от пищи, дыхательные гимнастики и другие способы продления жизни.

Правитель Зяотяу II—III вв. китайский наместник Ши Ниеп был знатоком конфуцианского канона, буддийских и даосских практик. С его эпохи среди вьетов стала распространяться магия и методы достижения бессмертия. Другим известным знатоком даосских практик был в эпоху Тан другой чиновник — Гао Пянь [Антология 1996: 175].

Многие китайские чиновники, прибывавшие в качестве наместников во Вьетнам, имели склонность к занятиям магией. Вот несколько примеров. В «Истории Великого Вьета» Нго Ши Лиена говорится, что когда чиновник Ниеп тяжело заболел и умер, то по истечении трёх дней после смерти он был возвращен к жизни и излечен даосом по имени Донг Фунг. Там же упоминается правитель округа Чыонг Тэн (прибыл в Зяотяу в 201 г.), который носил на голове красный платок и читал даосские трактаты [Ngô Sĩ Liên 1974: 244]. В царствование правителя Дыонга (в Китае в это время правил император И-цзун), в 865 г., для подавления народного восстания вьетов в Южные земли был послан Гао Пянь. Род Гао был известен как род волшебников, способных переноситься из одного места в другое с помощью ветров и вод и настойчивых в стремлении разрушить в Южных землях «драконовы жилы» (благоприятные места для погребения) и прочие местности, обладавшие сверхъестественной силой, поскольку считалось, что в результате на этих землях переведутся одарённые и талантливые люди и Южная страна останется зависимой от Китая [Lê Anh Dung 1994: 45]. О средствах, с помощью которых разрушались «драконовы жилы», высказывает предположение Нгуен Фи Хоань: «Этот чиновник [Гао Пянь] приказал сделать восемьдесят тысяч маленьких изображений Будды [девятиярусные, высотой 30—40 см, в каждом ярусе миниатюрное изображение Будды] из обожжённой глины, чтобы «скрыть могилы государей [вьетов]», «разрушив жилы дракона» в стране, дабы в нашем народе больше не надеялись, что найдётся человек, который станет государем и возглавит восстание» [Нгуен Фи Хоань 1982: 31]. Изображения ступ до сих пор находят в некоторых местностях пров. Хабак. По мнению Д. Деопика, автора примечаний к книге Нгуен Фи Хоаня, «легенда о попытке Гао Пяня “заклясть” сверхъестественные силы небесных покровителей вьетов отразила (в формах типичных для собственно вьетских, не буддийских и не китайских, религиозных верований в духов предков) попытки китайской администрации заменить духовное наследие вьетов китайской культурой» [Нгуен Фи Хоань 1982: 157]. Что касается статуэток, то они, скорее всего, имеют более позднее происхождение и связаны с пропагандой буддизма.

В этой же летописи можно найти другие упоминания об использовании магии. В правление Ли Нян Тонга (XI в.) Ле Ван Тхинь, желавший погубить правителя, когда тот присутствовал на рыбной ловле, «при помощи магии поднял большой туман, и среди бела дня наступила непроглядная тьма... Ранее в доме Ван Тхиня был холоп из Дайли (пров. Тханьхоа), искусный в магии. Ван Тхинь учился у него» [Краткая история 1980: 171]. Скорее всего, речь идет о даосских магических приёмах.

В некоторых случаях текст источника описывает буддийского монаха, который пользуется магией и даосскими техниками. В качестве примера можно привести жизнеописание Ты (Ло) Дао Тханя: «Тогда наставник [Дао Хань] решил ехать в страну Андо [Индия], чтобы овладеть там магическим искусством, которое дало бы ему возможность одолеть Дай Тяна. Однако дорога довела его только до Кимсиман [Бирма]. Видя, что дальнейший путь опасен и труднопроходим, наставник вернулся назад и укрылся среди утесов горы Фаттить. Изо дня в день он только тем и занимался, что повторял заклинания-дхарани из сутры «Сердце великого сострадания». Однажды, когда он уже прочитал эти дхарани десять раз по тьме и ещё восемь тысяч раз, перед его очами предстал дух в человеческом облике и сказал: «Я один из Небесных Владык четырёх областей, растроганный твоими, наставник, выдающимися заслугами в повторении сутры, прибыл в твоё распоряжение и готов послужить тебе». Наставник понял, что его путь обучения дхарме пройдёт до конца и теперь он способен отомстить за отца. Он отправился к мосту Кует и, испытывая свои способности, бросил посох в стремительный поток. Посох, словно речной дракон, поплыл против течения и остановился возле моста Тайзыонг. Наставник возликовал и сказал: «Моя дхарма одолеет» [Антология 1996: 102]. Об этом же наставнике есть повторяющаяся в разных источниках легенда о том, как он помог жене Ли Нян Тонга забеременеть, а когда пришёл срок родов — сбросил тело и перевоплотился в новорожденного, который стал правителем Ли Тхан Тонгом, сообщив своим ученикам перед уходом из тела: «Когда выйдет мой срок правления, я стану правителем тридцати трёх небесных сфер. Надеюсь, что после этого окончательно разрушится моё брненное тело и я погружусь в нирвану и больше уже не буду странствовать в круговороте жизни и смерти» [Антология 1996: 105]. Буддийские концепты в нарративе сочетаются с магией и приёмами достижения бессмертия, которые напоминают даосские, хотя и нет прямых указаний на практику внутренней или внешней алхимии даосского типа.

В времена правителя Динь Тиен Выонга (X в.), который выступил первым объединителем Вьета, были «установлены ранги и классы гражданских и военных чиновников, буддийских и даосских монахов» [Краткая история 1980: 130]. С этого момента в летописи периодически встречаются сведения о даосских монастырях и монашестве. В правление Ли Тхай То «отобрали более тысячи жителей столицы, сделав их буддийскими и даосскими монахами» [Краткая история 1980: 143], в правление Ли Тхай Тонга «построили буддийские и даосские монастыри в 150 местах» [Краткая история 1980: 147]. В XII и XIII вв. летопись также упоминает даосов, наряду с буддистами и конфуцианцами, в связи с экзаменами на знание древних текстов, по написанию стихов, од, счёту и другим предметам [Краткая история 1980: 195, 200].

Соотношение автохтонных и заимствованных элементов

По приведённым свидетельствам вьетнамский даосизм можно представить как систему, носящую черты китайского религиозного даосизма, подвергшуюся влиянию местных культов. При этом сохраняется полиморфизм системы: Ле Ань Зунг упоминает различные направления вьетнамского даосизма [Lê Anh Dung 1994: 45—50]: школа магов и предсказателей; школа долгожителей, в которой практиковались приёмы внешней и внутренней алхимии¹; школа небесного спокойствия, где единение с дао достигалось посредством следования четырьмя благородными занятиями — сложению стихов, музыке, игре в шахматы и живописи. Там же перечислены даосские храмы, часть из которых построена в местах встреч людей с бессмертными, а также упоминаются императоры, которые занимались изучением даосских

¹ Подробнее о даосской алхимии см.: [Торчинов 1998: 84—117].

трактатов. Таким образом, во Вьетнаме были представлены все три аспекта даосизма — психотехнический, литургико-культовый и философский, однако последний, по всей видимости, лишь среди очень узкого круга образованной интеллигенции.

Все инородные религии проходили во Вьетнаме универсальные культурные стадии трансляции-перевода на язык местных религиозных традиций. Чтобы сделать понятным язык новой веры, устанавливались соответствия старых и новых персонажей, например вьетнамские духи входили в буддийский пантеон.

С даосизмом ситуация представляется более сложной, поскольку местные верования и религиозные практики были близки даосским. *Во-первых*, развитая медиумическая традиция, которая у вьетов реализовалась в культе Матерей, стала основой для адаптации даосских психотехник. *Во-вторых*, местные вьетнамские традиции магии и лечения переплелись с даосскими, так что теперь трудно, если вообще возможно, развести в пласте вьетнамской народной культуры и религии локальные и заимствованные из даосизма элементы. Существенная близость происхождения вьетнамских религиозных верований и даосизма связана с тем, что Донгшонская культура формировалась на территории южно-китайского царства Чу (которое Е.А. Торчинов считает родиной субстратного элемента даосизма) и в долине Красной реки [Деопик 1994: 28—30]. Многие исследователи отмечают общность Донгшонской культуры и культуры царства Чу.

Другой фактор — заимствования культовых практик, проникновение которых предполагается из Центральной Азии в Южный Китай и в Юго-Восточную Азию [Чеснов 1976, Golubev 1924]. Местная культура шаманства, медицины и магии с лёгкостью приняла в себя сходные с ней даосские элементы. Это обстоятельство отмечают многие вьетнамские историки. «В эпоху, когда конфуцианство ещё не укрепило своих позиций во Вьетнаме, даосизм нашёл здесь весьма схожую с собственной религиозную почву, существовавшую с древнейших времен. С древности вьетнамцы — и те, что обитали в горах, и равнинные жители — чтит искусство магии и знахарства; они верили, что колдовство и заклинания способны излечивать болезни, изгонять духов, делать человека здоровым и сильным, а меч — острым и крепким, и т. д. Правитель вьетов Хунг Вьонг владел магическими приемами (*pháp thuật*), благодаря чему сумел объединить под своей властью 15 племён и основать государство Ванланг¹. Даже буддийские монахи должны были владеть методами экзорцизма и лечения болезней, только тогда они получали признание среди населения. В связи с этим нетрудно понять, почему даосизм, особенно на уровне магических практик (*Đạo giáo phù thủy*), быстро и легко слился с древними магическими представлениями вьетнамцев, так что теперь они совершенно неразличимы» [Trần Ngọc Thêm 1995: 274].

Божества и духи

В пантеон вьетнамского даосизма входят как китайские, так и местные божества. О Лао Цзы (*Lão Quân*) во Вьетнаме бытуют различные легенды, в основном повторяющие китайские предания об этом философе раннего даосизма. Вьетнамские маги и колдуны считают его одним из своих высших божеств [Dumoutier 1907: 41].

¹ Об этом же говорится в начале «Краткой истории Вьета»: «В племени Зянинь был необыкновенный человек, который смог с помощью волшебства покорить все племена. Он назывался Хунг Вьонгом, основал столицу в Ванланге, государство называлось Ванланг, в стране существовали бесхитростные обычаи, государственные дела велись при помощи узелков» [Краткая история Вьета 1980: 109]. Интересно отметить, что «бесхитростные обычаи» — один из аспектов совершенного государственного устройства, упоминающийся в сочинениях даосских мыслителей Лао Цзы и Чжуан-цзы.

Триада высших божеств — Яшмовый император (Ngọc Hoàng), Нам Тао (Nam Tào) и Бак Дау (Bắc Đẩu). Нгок Хоанг — даосское божество высшего ранга, обитает в центре неба, все прочие божества подчиняются ему. У вьетнамцев он пользуется большим уважением: в любой пагоде есть его изображение или статуя. Рядом с ним всегда присутствуют два помощника, один из которых ведаёт земными рождениями, другой — смертями. Первый живёт на Южной Звезде, зовется Нам Тао и сидит по левую сторону от Нгок Хоанга, второй обитает на Северной Звезде, зовется Бак Дау и сидит справа. С Яшмовым императором вьетнамцы связывают космогонию и космологию мира, представляя его огромной красной птицей, которая имела власть над материей ещё до отделения земли от неба. А когда земля и небо разделились, в ведении Яшмового императора было 36 дворцов небесных духов и 72 духа земных уровней. Он повелевает Солнцем и Луной, звёздами, ветрами и дождями, ему подчиняются духи гор, лесов, морей и рек, а также люди, птицы, животные [Dumoutier 1907: 34]. С Яшмовым императором связано много легенд, часто он выступает отцом других божеств, в частности женских. Например, его дочерью считают знаменитую принцессу Лиёу Хань (Và Chúa Liễu). Нгуен Хуи Лай пишет, что Нгок Хоанг и двое его министров управляют миром посредством духов и бессмертных [Nguyen Huy Lai 1981: 259].

Другая триада вьетнамского даосского пантеона называется Там Тхань (Tam Thánh), что означает «три чистоты», или три Небесных предка. Это Нгуен Тхуи (Nguyễn Thuỷ), который обитает во дворце Возвышенной чистоты, Линь Бао (Linh Bảo), живущий во дворце Яшмовой чистоты, и Лао Цзы (Lão Quân), их повелитель.

Кроме того, в пантеон вьетнамской народной религии входят бессмертные [Шарипов 2000], актуализированные в полумифическом нарративе XIX в. Nội Chân Tiên, где 13 мужских и 12 женских персонажей практикуют дао и после ухода из мира становятся покровителями разных местностей: им строят кумирни и отправляют ритуалы [Nguyen Van Huyen 1944]. Одна из самых известных бессмертных — главное божество культа Матерей, дочь Яшмового императора принцесса Лиёу Хань.

Полководец Чан Хынг Дао (Đức Thánh Trần) вошёл в историю Вьетнама как победитель монгольского войска, вторгшегося в Северный Вьетнам в 1285 г. В пантеоне выступает охраняющим божеством, изгнанником злых духов. Существуют пагоды, посвященные Чан Хынг Дао. В его национальном культе прослеживаются как даосские, так и буддийские элементы.

Медиумические практики

Перейдем к рассмотрению сложного вопроса о даосских практиках, распространённых во Вьетнаме, и их соотношении как с даосской и буддийской институциями, так и с местными культурами.

Следует упомянуть отмечаемую многими авторами близость даосизму техник одержимости *đồng cốt*, которые применяются в культе Матерей под названием *lên đồng*: «С древних времен в нашей стране существовал культ Матерей. Происхождение его связано с верой в силу предков, с почтительным и благодарным отношением к ним, а также с несомненным влиянием даосизма» [Nguyễn Minh San 1994: 142].

Чан Нгок Тхем называет технику *đồng cốt* даосской, описывая её применение в культе Чан Хынг Дао для поклонения группе духов *Chư Vị*, составляющих свиту четырех богинь культа Матерей, а также в культе героев-бессмертных [Trần Ngọc Thêm 1995: 276]. Любопытно отметить, что в Центральном Вьетнаме Чан Хынг Дао, напротив, выступает в роли экзорциста: «Адепты культа Матерей боятся подойти к пагодам Чан Хынг Дао, поскольку он изгоняет духов, которым они поклоняются» [Tran Van Toan 1966: 85].

Есть мнение, что медиация с духами вообще является характерной чертой даосских практик. «То что выделяет даосские культы среди прочих, это участие посредника в общении людей с божествами, который призван донести до людей волю и замыслы божеств. Каждый из посредников выполняет свои функции в религиозных церемониях. В медиума (*đồng nhân*) вселяется бессмертный и его устами и телодвижениями доносит до верующих свои указания. Маг (*phụ thủy*) владеет искусством творить чудеса от лица божеств, у которых просят милости. Служитель (*thầy cúng*) отвечает за выполнение ритуалов. Изготовитель амулетов (*thầy bùa*) раздает верующим амулеты, изготовленные из бумаги, часто пропитанной жертвенной кровью, на которых изображены идеограммы, триграммы, магические фигуры. Прорицатель, колдун (*thầy bói*) толкует сны и составляет гороскопы для предсказания будущего» [Nguyen Huy Lai 1981: 268].

Упомянутые вьетнамские исследователи считают медиумическую технику *đồng cốt* заимствованной из даосизма для отправления различных культов, сходство которых сводится к наличию общего ритуального механизма. При этом отсутствуют ссылки на источники информации о том, в какой период и каким образом практики одержимости использовались в китайском даосизме, факт такого использования принят как бы априорно.

В Китае существуют театрализованные представления, во время которых духи входят в кукол. Иногда сеанс одержимости проводится отдельно с помощью медиума: одетый в костюм божества медиум *чжи тунг* вещает голосом актера китайского театра на чиновничьем языке. Иногда его поток слов прерывается песнями. Слова божества переводятся для не понимающей официального языка аудитории ассистентом, который сопровождает медиума. Содержание речи медиума обычно составляют нравоучения, однако когда спрашивают о конкретной болезни, медиум дает рекомендации и амулеты для лечения. Ассистент *фа ши* (маг) внешне выглядит помощником — он помогает медиуму надевать костюмы божеств, вводит его в транс, помогает подняться с земли в кульминационные моменты. Однако на самом деле *фа ши* является руководителем медиума, именно он обучает его технике транса. Медиум здесь — инструмент *фа ши*, он играет ту же роль, что и куклы в театральном представлении [Schipper 1993: 47]. Одной из особенностей этой практики является красная повязка на голове *фа ши* (вьетнамский медиум также покрывает голову красным платком для достижения экстатического состояния).

Скиппер подчеркивает, что «красноголовые» мастер и медиум выступают союзниками, интерпретаторами и представителями божеств на земле. Однако они не идут дальше этого. Они принадлежат локальным сообществам и не составляют профессиональных групп. Настоящими же даосскими мастерами являются *дао ши* — священники дао [Schipper 1993: 55]. В отличие от *фа ши*, для них не существует инициации, выбора духов, медиумических сеансов. Их инвеститура передается по наследству и восходит к основателю школы Небесных наставников — Чжан Даолину, который получил её непосредственно от самого Лао-цзы [Schipper 1993: 57].

Традиция медиумических сеансов как способа коммуникации с божествами принадлежит китайским народным верованиям, которые следует отличать от даосизма и на уровне доктрины, и на уровне практик, о чем говорят прежде всего сами китайские последователи даосизма [Robinet 1997: 5]. Медиумические сеансы восходят к практикам южно-китайских шаманов *у*, которые нашли отражение в стихотворном китайском памятнике III—II вв. до н.э. «*Чуских строфах*» [Robinet 1997: 35—39]. Эта традиция послужила основой развития даосской литургии и практик, однако последние всё же представляют собой явление качественно иного порядка.

Французский исследователь даосизма А. Масперо подчеркивает, что даосский экстаз, который действительно происходит от шаманских практик, имеет другие цели. Вот описание

медиумической одержимости¹: «С древности колдуньи общались с божествами, посылая к ним свою душу. Надев костюм божества, которое должно вселиться в медиума, они входили в транс с помощью различных средств, из которых наиболее известно — постепенно ускоряющийся ритм барабана и флейты, как это описано в «Девяти песнях» Цюй Юаня. Колдунья изображала путешествие и когда, лишившись сознания, падала в изнеможении, божество входило в неё, и все её последующие действия и речи были словами и поступками божества». С развитием даосской традиции цели и сам процесс достижения экстаза были изменены, хотя что-то общее с практиками колдунов, несомненно, осталось. Одно из подтверждений тому — термин, которым даосы описывают экстаз и который дословно переводится как «вхождение духа» *гуи жу*. Одержимость хорошо известна у колдунов как «вхождение духа», она, по-видимому, связана с идеей сексуального соединения, идеей, черты которой есть у колдунов зярай — племени, живущего в горных районах Вьетнама; даже если, на первый взгляд, у них нет ничего общего, там тоже дух входит в колдуна, говорит его ртом, двигает его телом. Ничего подобного мы не встречаем в даосском экстазе: мистическое единение с безличным дао исключает любые черты эротизма, даже сама идея «вхождения духа» звучит здесь некорректно: дао не входит, оно всё время находится внутри нас. Другое выражение, описывающее даосский экстаз, «забвение» *ванг*, тоже безусловно заимствовано у колдунов, оно встречается в «Девяти песнях». Это почти всё, что нам известно об отношениях колдовства и происхождения даосизма» [Maspero 1971: 37—38].

В описании даосского ритуала в пост Желтого талисмана А. Масперо, в частности, сообщает: «В обычной для даосских церемоний манере все действия и жесты участников, поначалу замедленные, постепенно ускоряются, целый день проходит в кружении и постоянном падании ниц...» [Maspero 1971: 328]. Это немного напоминает церемонии вьетнамского культа Матерей, но только по внешним проявлениям. Вьетнамские медиумические сеансы и используемая техника *đông cốt* направлены на достижение коммуникации адептов с божествами, которые вселяются в медиума извне. А. Масперо подчёркивает даосскую ориентацию на общение с божествами внутри, а не вовне тела адепта: «В действительности лишь во время медитации адепт обращает взор вовнутрь, странствует мыслью внутри своего тела и так достигает общения с божествами» [Maspero 1971: 475].

Е.А. Торчинов указывает на важный критерий разграничения шаманских и собственно даосских типов религиозной практики, это «представление о том, что даосская практика приводит к повышению статуса адепта, постоянной (а не лишь на время экстаза) трансформации адепта, его сакрализации» [Торчинов 1998: 211]. Экстатический опыт применялся в даосизме в трансформированном виде и для достижения совсем других целей, прежде всего для осуществления духовного роста адепта.

Видимо, с шаманизмом во Вьетнаме имела место такая же ситуация, как и с культом предков: местная традиция претерпела незначительные внешние изменения под влиянием распространившейся более развитой инородной традиции. Хотя даже по внешним признакам медиумические техники вьетов лишь отдаленно напоминают даосские.

Выводы

Суммируя вышесказанное, можно констатировать существование во Вьетнаме таких элементов даосизма, как магия с использованием талисманов, нумерология, астрология, система пяти элементов и концепция инь-ян, медицинские и психотехнические (*khí công*) прак-

¹ А. Масперо называет шаманов колдунами, хотя описываемая им техника может быть, без сомнения, названа шаманской. Такое уточнение представляется существенным, ибо речь идет не просто о магическом, колдовском воздействии, но именно об *экстатической одержимости*, которая лежит в основе последующих магических процедур.

тики, даосские божества в пантеоне народных верований и, возможно, монастыри в средние века. О каких-либо местных формах развития даосских философских идей пока не известно. За долгие годы, проведённые во Вьетнаме, автору не удалось получить от местных информантов сколько-нибудь внятного разъяснения, что такое даосизм и каковы его онтологические характеристики¹. Описанные практики действуют на бытовом уровне, не имеют сакрального смысла и эмически оцениваются как локальные. При этом термин «даосизм» (đạo giáo) остаётся академическим конструктом. Термин, безусловно, удобен: «Учёные охотно относят к даосизму всё, что не укладывается в рамки конфуцианства и буддизма, хотя даосские культы остаются очень мало исследованными, это практически непаханое поле» [Tran Van Toan 1966: 79], однако может вводить в заблуждение, поскольку наличие отдельных элементов ещё не даёт достаточного основания для системной таксономической категоризации.

Отталкиваясь от предложенного диахронного анализа, целесообразно продолжить исследование темы вьетнамского даосизма в синхронном ключе с помощью антропологических методов наблюдения и интервью для того, чтобы выяснить, насколько классические академические схемы эффективны для описания религиозных практик в современном Вьетнаме, и, в частности, для уточнения понятия «вьетнамский даосизм».

Список литературы

1. Антология традиционной вьетнамской мысли. X — начало XIII в. М.: ИФРАН, 1996.
2. Деопик Д.В. История Вьетнама. Ч. 1. М.: Изд-во МГУ, 1994.
3. Краткая история Вьета (Вьет Шы Льюк). М.: Наука, 1980.
4. Нгуен Фи Хоань. Искусство Вьетнама. Очерки истории изобразительного искусства. М., 1982.
5. Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998.
6. Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
7. Шарипов А.Ш. Культ бессмертных во Вьетнаме // *Восток*, 2000, № 2. С. 138—154.
8. Chu Quang Trú. Di sản văn hoá dân tộc trong tín ngưỡng và tôn giáo Việt Nam [Наследие народной культуры в верованиях и религиях Вьетнама]. Huế: Nhà xuất bản Thuận Hoá, 1996.
9. Creel H. G. Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view. London, 1929.
10. Dumoutier G. Les cultes Annamites [Вьетнамские культы]. Hanoi, 1907.
11. Golubew V. Les tambours magique en Mongolie // *BEFEO*, t. XXIII, Hanoi, 1924.
12. Lê Anh Dung. Con Đường Tam Giáo Việt Nam [Путь трех религий во Вьетнаме]. Ho Chi Minh, 1994.
13. Maspero H. Le Taoisme et les religions chinoises [Даосизм и китайские религии]. Paris, 1971.
14. Ngô Sĩ Liên. Đại Việt Sử Toàn Thư [Полный свод записей Великого Вьета]. Sai Gon, 1974, T. 1.
15. Nguyen Huy Lai Josep. La tradition religieuse, spirituelle et sociale au Vietnam [Религиозные, духовные и социальные традиции во Вьетнаме]. Paris: Beauchesne, 1981.
16. Nguyen Van Huyen. Le culte des immortels en Annam [Культ бессмертных в Аннаме]. Hanoi, 1944.
17. Nguyễn Minh San. Tiếp cận tín ngưỡng dân dã Việt Nam [Подходы к вьетнамским народным верованиям]. Hà Nội, 1994.
18. Robinet I. Taoism. Growth of a Religion. Stanford: Stanford University Press, 1997.

¹ Автор жил во Вьетнаме 11 лет: собирал полевой материал (фото, интервью) о разных видах медиумических практик (lên đồng, nhập đồng, áp vong) для своих дальнейших исследований, работал в международном НКО с фермерами плато Тэйнгвен (прим. ред.).

19. Schipper K. The Taoist Body. Berkley: University of California Press, 1993.
20. Strickmann M. On the Alchemy of Tao Hung-ching. Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.
21. Tran Van Toan. La sainte religion de l'immortelle celeste dans la region de Hue (Centre-Viet-Nam) [Религия небесной бессмертной в регионе Хюэ (Центральный Вьетнам)] // *Revue du Sud-Est Asiatique*, 1966, № 2. С. 241—258.
22. Trần Ngọc Thêm. Cơ sở văn hoá Việt Nam [Основы вьетнамской культуры]. Ho Chi Minh: Trường Đại Học Tổng Hợp thành phố HCM, 1995.

Для цитирования: Шарипов А.Ш. Актуализация концепта «вьетнамский даосизм» в историческом и академическом дискурсах: пантеон, мифы, практики // *Вьетнамские исследования*, сер. 2, 2020, № 1. С. 56—67.

Автор:

Шарипов Алишер Шавкатович, к.филос.н., научный сотрудник, Институт лингвистических исследований РАН. ORCID: 0000-0001-9821-3992. E-mail: aligrapher@gmail.com

Продвижение статьи:

Дата поступления: 26.01.2020

Дата поступления в переработанном виде: 19.02.2020

Принята к печати: 07.03.2020

A.S. Sharipov

**ACTUALIZATION OF THE CONCEPT
OF “VIETNAMESE TAOISM» IN HISTORICAL
AND ACADEMIC DISCOURSES: PANTHEON, MYTHS
AND PRACTICES**

Abstract. The article reconsiders one of the components of Chinese religious syncretism (Confucianism, Buddhism and Taoism) in Vietnam, based on a comprehensive concept of Taoism developed by E. Torchinov. Using various historical sources and previous studies the author reveals fragments of Vietnamese religious beliefs and practices that can be identified as Taoist, such as numerology, magic, spiritual techniques, the pantheon of deities, medical procedures, and institutionalized forms of Taoism.

All foreign religions in Vietnam went through the universal cultural stages of translation into the language of local religious traditions. To make the language of the new faith understandable, correspondences were established between old and new characters; for example, Vietnamese spirits were incorporated in Buddhist pantheon. What makes the study of Taoism in Vietnam particularly complicated is the fact that local religious practices were quite similar to Taoist. This is partially because ancient Dongshon civilization was created in the region of modern Northern Vietnam and Southern China, which some scholars believe to be the area where Taoism originated from. On the other hand, Vietnamese traditional medicine and magic have been developing under the influence of Taoist methods so they became deeply interrelated. Even Buddhist preachers had to master some medical and magical skills to earn the respect of newly converted Vietnamese followers.

A special attention is given in the article to spirit possession techniques such as “len dong” that many scholars tend to categorize as Taoist. The differences between Chinese and Vietnamese possession practices are shown in comparative perspective. Based on the data from author’s field research on spirit possession in Vietnam, the conclusion is made that despite some similarities with Chinese Taoist rituals, Vietnamese tradition of communication with spirits of the dead is a part of local ancestor worship and has its own specific features.

Although various elements of Taoism have become an intrinsic part of Vietnamese everyday life, hardly anyone recognizes them here as Taoist or foreign by nature. In the same time scholars often put the label of Taoism on whatever phenomena of popular religion or social practices that don’t fit into the categories of Confucianism and Buddhism. To further clarify the status of Taoism in contemporary Vietnam an extended anthropological fieldwork is needed.

Keywords: Taoism, Vietnamese religions, religious syncretism, folk religion, spirit possession worships, Chinese mythology.

References

1. Antologiya tradicionnoj vietnamskoj mysli. X — nachalo XIII v. (1996) [An anthology of traditional Vietnamese thought. X — the beginning of the XIII centuries]. Moskva: IFRAN.
2. Chesnov, Ya. V. (1976). Istoricheskaya etnographia stran Indokitaya [Historical Ethnography of Indochina]. Moscow.
3. Chu Quang Trú (1996). Di sản văn hoá dân tộc trong tín ngưỡng và tôn giáo Việt Nam [The Legacy of Folk Culture in Religions and Beliefs of Vietnam]. Huế: Nhà xuất bản Thuận Hoá.
4. Creel, H.G. (1929). Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view. London.

5. Deopic, D.V. (1994). *Istoriya Vietnama* [The History of Vietnam]. Vol. 1. Moskva: MGU.
6. Dumoutier, G. (1907). *Les cultes Annamites* [Vietnamese Cults]. Hanoi.
7. Golubew, V. (1924). *Les tambours magique en Mongolie* [Magic Drums in Mongolia]. *BEFEO*, t. XXIII, Hanoi.
8. *Kratkaya istoriya Vieta* (1980) [The Short History of Viet]. Moskva: Nauka.
9. Lê Anh Dung (1994). *Con Đường Tam Giáo Việt Nam* [The Way of Three Religions in Vietnam]. Ho Chi Minh.
10. Maspero, H. (1971). *Le Taoisme et les religions chinoises* [Taoism and Chinese Religions]. Paris.
11. Ngô Sĩ Liên (1974). *Đại Việt Sử Toàn Thư* [The Complete Annals of Dai Viet]. Sai Gon, Vol. 1.
12. Nguyen Huy Lai Josep (1981). *La tradition religieuse, spirituelle et sociale au Vietnam* [Religious, Spiritual and Social Traditions in Vietnam]. Paris: Beauchesne.
13. Nguyen Phi Hoanh (1982). *Iskusstvo Vietnama. Ocherki istorii izobrazitel'nogo iskusstva* [The Art of Vietnam. Articles on Fine Arts]. Moskva.
14. Nguyen Van Huyen (1944). *Le culte des immortels en Annam* [The Cult of Immortals in Annam]. Hanoi.
15. Nguyễn Minh San (1994). *Tiếp cận tín ngưỡng dân dã Việt Nam* [Approaching Vietnamese popular believes]. Hà Nội.
16. Robinet, I. (1997). *Taoism. Growth of a Religion*. Stanford: Stanford University Press.
17. Sharipov, A.S. (2000). *Kult bessmertnykh vo Vietname* [The Cult of Immortals in Vietnam]. *Vostok [Oriens]*, № 2. S. 138—154.
18. Schipper, K. (1993). *The Taoist Body*. Berkley: University of California Press.
19. Strickmann, M. (1979). *On the Alchemy of Tao Hung-ching. — Facets of Taoism*. New Haven and London.
20. Torchinov, E.A. (1998). *Daosizm. Opyt istoriko-religioznogo opisaniya* [Taoism. An Account of Historical and Religious Description]. St. Petersburg.
21. Tran Van Toan (1966). *La sainte religion de l'immortelle celeste dans la region de Hue (Centre-Viet-Nam)* [The religion of a Celestial Immortal in the region of Hue (Central Vietnam)]. *Revue du Sud-Est Asiatique*, no 2. P. 241—258.
22. Trần Ngọc Thêm (1995). *Cơ sở văn hoá Việt Nam* [The Foundations of Vietnamese Culture]. Ho Chi Minh: Trường Đại Học Tổng Hợp thành phố HCM.

For citation: Sharipov A.S. (2020). Actualization of concept of “Vietnamese Taoism» in historical and academic discourses: pantheon, myths and practices. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, series 2, no. 1. P. 57—67.

Author:

Sharipov Alisher S., Ph.D. (Philosophy), Researcher, Institute for Linguistics Studies RAS. ORCID: 0000-0001-9821-3992. E-mail: aligrapher@gmail.com

Article history:

Received: January 26, 2020

Received in revised form: February 19, 2020

Accepted: March 07, 2020