

**Марта Нешковић**

*Одељење за етнологију и антропологију  
Филозофски факултет, Универзитет у Београду  
martaneskovic@gmail.com*

## **Однос државе и будистичке заједнице у савременој Кини: критички преглед одабране литературе\***

**Апстракт:** Овај рад се бави изазовима и трансформацијама које је будистичка заједница у Кини пролазила како би дошла до стања у коме се налази данас, како у националним, тако и у међународном оквирима. Истраживање је посвећено динамици односа између државе и религије у Кини – од завршетка царства до данас, са посебним нагласком на периоду Народне Републике Кине. У овој анализи литературе фокус ће бити на антрополошким парадигмама које третирају однос државе и религије, као и на државним, партијским и религијским институцијама на различитим хијерархијским нивоима – почев од националних, преко оних на нивоу провинције, округа и насеља. За конкретне примере су одабрана два позната будистичка манастира и то Нанпутуо и Шаолин. Посебна пажња је посвећена Кинеској будистичкој асоцијацији и њеној улози у преговарању између државних и партијских организација и будистичких манастира.

**Кључне речи:** Шаолин храм, будизам, северна Кина

Увод

Овај рад посвећен је међусобном односу државе и будистичке заједнице у савременој Кини, као неопходном оквиру за разумевање политичко-економског амбијента манастира Шаолин. Овај манастир представља терен на коме ће се одвијати етнографско истраживање моје докторске тезе са темом „Културна значења телесног покрета у Шаолин манастиру: антрополошка анализа отеловљења у чан будизму у савременој Кини“. Да би схватили развој специфичних телесних пракси у овом манастиру, који подразумева

---

\* Чланак је резултат рада на пројекту „Идентификациона политика Европске уније: прилагођавање и примена у Републици Србији“ (тачка бр. 177017) коју финансира Министарство образовања, науке и технолошког развоја Републике Србије на Филозофском факултету Универзитета у Београду.

преношење културних значења и традиција чан будизма, неопходно је да разумемо динамику односа између државе и религије у Кини – од доба Царства, преко Сун Јатсенове Републике, Народне републике Кине у доба Мао Цедунга и после њега, све до данас. Кроз критичку анализу изабране литературе желим да, полазећи од ширег контекста односа државе према религији, дођем до специфичног положаја Шаолин манастира у савременој Кини.

Литература је бирана према три различита критеријума: хронолошком, тематском и емско/етском. Хронолошки критеријум подразумева одабир научних радова који покривају период од почетка 20. века, тј. од краја династије Ђинг, до савременог доба. Акцент је стављен на доба Народне републике Кине и то на период ортодоксног социјализма (маоистичко доба) и период реформи (пост-маоистичко доба). Тематски критеријум прати различите научне приступе којима су западни аутори обрађивали однос религије и државе. Почев од проучавања религије са нагласком на будизму у Кини, преко институционалне хијерархије везане за управљање религијом и односа формално признатих и неформалних религијских група, долазимо до примера прилагођавања појединачних будистичких манастира на религијске политике. Изабрани радови представљају етску перспективу, изузев аутобиографије садашњег старешине Шаолин храма – старешине Шеа, који нам кроз сопствено искуство, даје увид у емску перспективу позиције чан будистичке заједнице у Кини.

У овој анализи литературе фокус ће бити на: антрополошким парадигмама које третирају однос државе и религије, како и на државним, партијским и религијским институцијама на различитим хијерархијским нивоима – почев од централних, тј. националних, преко оних на нивоу провинције, округа и насеља. За конкретне примере су одабрана два позната будистичка манастира и то Нанпутуо и Шаолин. Посебна пажња је посвећена Кинеској будистичкој асоцијацији и њеној улози у преговарању између државних и партијских организација и будистичких манастира.

### Кратак историјски преглед религијских политика у Кини

На самом почетку приказаћу кратак историјски преглед религијских политика које се провлаче кроз одабрану литературу и које су незаобилазне у истраживању односа религијских заједница и државе, као и за касније дефинисање различитих приступа изучавању овог односа. Издвојићемо три периода: Република (1912–1949) – зачетак идеја о реформи религије, маоистички период (1949–1979) – потискивање религије (и њен прогон за време Културне револуције), и пост-маоистички период (1980–данас) – период реформи и обнове.

За време династије Ђинг (1644–1911) конфучијанство, будизам и даоизам су биле признате религије, с тим што је конфучијанство као званична државна религија имало примат. Будизам и даоизам су били дозвољени под строгом контролом власти, док су сви остали облици религија били забрањени. Кина је још на самом крају 19. века започела процес модернизације који је, између осталог, значио секуларизацију државе. Идеологија првих реформи (Wuxu 1898, New Policies 1901), започетих на самом крају династије Ђинг, досегла је до периода Републике и доживела даљу реализацију током наредних периода кинеске државе. Религија бива институционализована на организован начин који је омогућавао јаку контролу државе. Од проглашења Републике и доношења Устава (1912) кинеска држава званично признаје слободу религиозности, али само „нормалне“, религиозности, строго одвојене од „сујеверја“ (Goossaert 2005).

Од доласка Комунистичке партије Кине на власт 1949. године, па све до Културне револуције (1966–1976) религија је постепено стављана под контролу власти. Проглашено је пет званичних религија (будизам, даоизам, ислам, католичанство и протестантизам), које су између 1953. и 1957. године институционализоване преко званично одобрених асоцијација. Педесетих година 20. века већина монаха и монахиња су се вратили световном животу, док су празни храмови коришћени за школе, фабрике и државне канцеларије. Преостало свештенство било је принуђено на „продуктиван“ рад. Кинеска будистичка асоцијација основана је 1953. године са три главна задатка: да помогне влади у извршавању политика религиозне слободе, да промовише будистичку културу и образовање и да обнови и развије односе између кинеског будизма и будизма осталих азијских земаља. Прва будистичка академска институција створена је 1956. године под називом Кинески будистички колеџ. Услови за пријем били су врло селективни и захтевали претходну политичку индоктринацију. Свештенство је било под строгом контролом државе која је редовно преиспитивала њихов лични живот и придржавање „дарма дисциплине“, односно верског морала (Yang 2006).

Културна револуција је донела стриктне мере за искорењивање остатака капиталистичких и традиционалних елемената из кинеског друштва и ојачавање маоистичке идеологије, при чему је партијска врхушка захтевала званична одрицања, реедукацију кроз слање урбане омладине на село, радне кампове, па чак и затворске казне. Религија је у овом периоду претрпела јак удар. Све религијске институције у Кини су биле затворене. Држава је тежила да искорени „Четири стара“ тј. старе обичаје, старе навике, старе идеје и стару културу. Монашки центри у градским зонама су затворени и свештенство није могло да се одржи (Yu 1971).

Доласком Денг Сјаопинга на власт 1979. године, партијски врх направио је радикалан заокрет у вођењу државе, пре свега промовишући економске

реформе и модернизацију. Од тада, мере искорењивања религије бивају замењене политиком толеранције, те од 1979. почиње обнављање храмова и деловања различитих религијских заједница. „Документ 19“ из 1982. дефинише легалну егзистенцију пет религија, међутим искључиво под окриљем пет одобрених „патриотских“ асоцијација. Између осталог, овај документ прописује да се религијском учењу, као ни формалној иницијацији у религијску заједницу не може приступити пре пунолетства. Године 1991. издат је документ који дозвољава повећан број локалних религијских самоуправа. Међутим, култови ван одобрених пет религија немају званично право постојања кроз религијске институције, те 1999. године долази до забране култова као што је фалу гонг. Држава тада забрањује религијским заједницама да ремете општи ред и мир, здравље грађана и да се мешају у образовање (Pomfret 2002 према Yang 2006).

### Држава и религија у савременој Кини: религијске политике и академске парадигме

Винсент Гусер (Vincent Goossaert) изучава начине на које је кинеска држава утицала на религију и у ствари је обликовала према својим интересима и потребама. Кроз његов текст „State Religion in Modern China: Religious Policy and Scholarly Paradigms“ видимо да је држава од доба Републике до 2000-их увек имала формалну надмоћ над религијским заједницама (Goossaert 2005).

Гусер дели религијске праксе на три нивоа: институционализовану религију, религијске организације и ритуале локалних заједница, и традиције самоусавршавања. Он дефинише процесе реформи кроз које је свака религија морала да прође да би постала институционализована. Оно што нам је посебно значајно у Гусеровом раду су парадигме које представља као најчешће перспективе кроз које савремени аутори приступају проблему односа државе и религије у Кини. Он се пре свега ослања на западне ауторе, можда баш због критике присилне пристрасности које упућује кинеским ауторима.

Изабрала сам рад Винсента Гусера као врло користан за сагледавање савремене литературе о односу државе и религије у Кини. Он се у свом истраживању пре свега концентрише на промене које су се дешавала у овом односу, од доба династије Ђинг, преко републиканског и комунистичког периода, до савременог доба (тј. до 2005. год). Аутор се посебно занима за радикалне мере које је држава предузимала кроз законске и административне праксе како би прилагодила религију својој идеологији.

Гусер разматра литературу која је писана у периоду у ком је нагло растао интерес за истраживање односа између државе и религије у Кини (1990–

2005). Са једне стране он се фокусира на државно руковођење кинеским религијама, а са друге стране на присилно прилагођавање религијских заједница, укључујући религијске конфликте и промене. Аутор сматра да у савременом академском свету који је посвећен овој теми преовлађују публикације западних аутора. Један од разлога може бити управо тај што је држава одређивала категорије по којима се овај однос могао изучавати, не остављајући довољно простора за критичку научну анализу. Позивајући се на Палмера (Palmer 2005), он сматра да кинеска држава још од доба Републике и све до данас, ставља академске текстове у службу оправдавања своје религијске политике. Овим аутор у ствари критикује савремену научну кинеску мисао као ограничену државном политиком.

Гусер дефинише три процеса реформи кроз које је религија прошла од доба Републике. Као прво, религијске заједнице су морале да прођу „чишћење“, чиме је „нормална“ религија одвојена од „сујеверја“. Затим су признатих пет религија (будизам, даоизам, ислам, католицизам, протестантизам) прошле кроз реформе усклађивања структуре и делатности са државном политиком. Као треће, држава је присвајала одређене елементе религијске културне баштине претварајући их у секуларно национално добро.

Аутор сврстава досадање академске приступе изучавању односа религије и државе у Кини у неколико различитих парадигми, које се понекад преплићу, а пре свега међусобно допуњавају. У *парадигми репресије и отпора* акценат је на акцији државе према религијским заједницама, тј. на антирелигијској идеологији и тенденцији да се присвоје друштвени, политички и економски материјални и нематеријални ресурси религијских институција. Ова парадигма нам је посебно значајна јер преко ње стичемо увид у губитке које је традиција манастира Шаолин претрпела током 20. века. Аутор као циљ репресије представља уништење извора локалне моћи и аутономије. Политика присвајања храмова и њиховог преобликовања у школе и друге идеолошки корисне институције почиње од првих година 20. века и расте до тридесетих година истог века. Најјача репресија се ипак одвија за време Мао Цетунгове владавине. Приватна породична и локална религија трпе највише током Великог скока напред (1958–1961) и Културне револуције (1966–1976). Реформе и обнова религијских институција почињу доласком Денг Сјаопинга на власт 1979. године. Током 1990-их и 2000-их година држава се формална политика толеранције према религији. Кроз ову парадигму се деловање погођених институција изражава као „отпор у разним облицима, почев од реторичке субверзије, манипулације у прилагођавању јавној политици, па чак и организације оружаног отпора“. Гусер се слаже са Велером (Weller 2004), који тврди да угрожене заједнице током целог периода репресије не покушавају да самостално направе радикалне промене у државном систему, већ да раде на изградњи простора изолованог од

државне контроле који би олакшао промене у односу држава-религија. Велер сматра да су религијске заједнице често успевале да се одупру строгим регулацијама државе кроз манипулацију значења њихових пракси.

Гусер сматра да су *дихотомије* (ортодоксно/хетеродоксно, религија/празноверје, морално/неморално, елитно/народно, институционално/дифузно, чисто/синкретичко), које су прихваћене у првој половини 20. века и које деле религију на прихватљиво и неприхватљиво у односу на политичке идеале, биле кључне за даље дефинисање става државе према религијским заједницама. Ове дихотомије су се мењале током времена и значајно разликовале у односу на владајући режим – нпр. ортодоксно/хетеродоксна дихотомија је одговарала космологији царства, док је подела између религије и сујеверја одсликавала идеал Републике и социјалистичке државе. Аутор уочава значај ове парадигме у томе што она уједињује различите теорије државних политика у односу на религију. Наиме, различите религије које су подвргнуте испитивању легитимности у односу на државну политику су подвргнуте заједничким критеријумима. Од доба царства, па до данас имамо поделу на то шта је прихватљиво, а шта није. Прихватљиво се мења од једне идеологије до друге, међутим увек наилазимо на одређену дихотомију, у зависности од политике тренутне власти. Аутор сматра да су ове дихотомије постојане само у оквиру религијских политика. Он тврди да држава и академска заједница моделирају религију покушавајући да представе дихотомију као поделу засновану на онтолошким категоријама.

*Парадигма обнове* пре свега истиче улогу државе у обнови религијских традиција и пракси које су одумирале крајем 19. века. Из ове перспективе религијске политике од Републике, па до данас, подржавају религијске заједнице и обезбеђују им одређену врсту аутономије у мери у којој је то одговара идеологији секуларне државе. Држава дакле није представљена ни као добротинитељ религије, ни као њен непријатељ, већ као агенс који доприноси обнови и институционализацији одабраних религијских заједница које су одговарале прогресивним пројектима државе. Религијске политике са једне стране делују активно, преко промоције појединих религијских вођа и заједница. Са друге стране оне су пасивно, преко припреме услова репресије, наметале радикалну промену религије у правцу државне воље. На пример, поједине значајне будистичке и даоистичке личности су сматрале да је организација њихових заједница пре 20. века била слаба, те да је самим тим доба модернизације и институционализације у ствари донело оживљавање њихових религија (Welch 1968 према Goossaert 2005). Аутор истиче да је процес институционализације религија захтевао установљење прецизних литургијских и дисциплинарних норми код ритуала, али и код регрутације, иницијације и образовања монаха. Питање које бисмо могли себи да поставимо се односи на меру у којој су уништење и по-



тоња реконструкција религијског нематеријалног и материјалног наслеђа трансформисали ритуалне праксе и религијске репрезентације. Аутор сматра да иновације и промене у односу државе према религији не треба да се схвате као антирелигијске, већ као одговарајуће ставу модерне религије која је у складу са националним идеалима.

Наредна парадигма бави се проблемом *секуларизације* кинеске државе. Гусер пре свега сматра неопходним разграничење између секуларизације друштва и секуларизације државе. Питање у основи ове парадигме је дакле: колико је идеологија данашње кинеске државе у ствари секуларна и у којој мери је та секуларизација имплементирана у друштво. Занимљива је ауторова сугестија да, иако је држава пре свега секуларна од доба Републике, државни режим користи утопијске идеје и речник. Самим тим се поставља питање, да ли држава уопште може да постоји без религије, било она манифестована формално и исказана као таква, или у неком другом облику као што је на пример био култ личности Мао Цедунга. Последња парадигма се односи на континуитет одређених аспеката односа држава-религија. Да ли постоји идеологија реформи религије која је преживела пут од доба царства и Републике, до данас? Гусер преиспитује легитимност било које врсте континуитета у овом односу позивајући се на чињеницу да се сама држава формално одриче упоришта у религији.

На крају, аутор разматра три перспективе односа државе и религије у Кини које треба узети у обзир у будућим истраживањима, јер нам омогућавају увид, не само у успех трансформације религијских организација у складу са идеологијом државе, већ и у спонтане и непредвиђене промене до којих су оне довеле. Прва се тиче локалне историје прилагођавања државним политикама на нивоу села и округа. Ово компаративно истраживање би требало да покаже разноврсност примена религијских политика која варира у зависности од локалних заједница и њиховог успеха у манипулацији прокламованих уредби. Друга перспектива коју аутор предлаже се односи на конкретне промене које су се дешавале у религијским заједницама под утицајем државних политика. Посебна пажња би требало да се обрати на формално преобраћање религијских организација у секуларне у циљу очувања културног наслеђа. Гусер тврди да су се одређени култови и праксе одвајали од религије и самоиницијативно проглашавали секуларним како би успели да се одрже и избегну политику искорењивања којој би иначе били подвргнути. Тако су настали одређени правци науке, медицине, филантропије и спорта. Последња перспектива се односи на утицај државних политика на материјално наслеђе религијских заједница. Односно, овај поглед би се пре свега односио на историју уништења и обнове материјалне баштине – храмова, ритуалних објеката, текстова и артефаката.

Гусер дефинише различите оквире кроз које је однос између кинеске државе и религије изучаван у савременом добу. Секуларизација, континуитет, репресија/отпор, установљење дихотомија и обнова су пет процеса посредством којих већина антрополога данас изучава ову тему. Самим тим аутор дефинише пет парадигми које су понекад супротне, а углавном комплементарне и које ћу и ја, заједно са његовим предлозима за будуће истраживање користити у мом докторском истраживању. Гусеров рад је свакако користан за разумевање трансформације кроз коју је кинеска религија прошла од династије Ђинг до савременог доба, као и за разумевање јавих и притајених облика у којима се данас испољава.

### Црвена, црна и сива тржишта религије у Кини

Текст Фенганг Јанга (Fenggang Yang) насловљен „The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China“ сам одабрала зато што сматрам да он руши устаљену парадигму дихотомије (представљену у претходном одељку) и да даје реалнији преглед религијских заједница и активности у Кини. Овај рад такође покреће питање контроле коју држава заиста успоставља над религијом, узимајући како њене формалне тако и неформалне облике. Јанг дефинише такозвани троструки модел религијског тржишта који обухвата црвену, сиву и црну зону. Он користи концепт тржишта да би скренуо пажњу на материјалне и нематеријалне видове религијске конзумације. „Црвено тржиште“ обухвата све легалне религијске активности, тј. поштује званичну религијску политику. „Сиво тржиште“, које се налази између легале и илегале, обухвата, са једне стране нелегалне религијске активности постојећих легалних заједница, и са друге стране, религијске или духовне праксе чија репрезентација одговара домену науке или културе. „Црно тржиште“ обухвата формално забрањене религије. Аутор сматра да овај троструки модел омогућава свеобухватнији и прецизнији приступ компликованој ситуацији у којој се кинеска религија налази данас. Овим истраживањем он нам указује да репресија религије не води ка њеном изумирању, већ ка развоју једне компликоване форме религијских заједница која је неухватљива од стране власти. Јанг покушава да разјасни како настаје „сиво“ религијско тржиште, у ком облику, али и шта га подрива, а шта уништава (Yang 2006).

Јанг превасходно разматра различите врсте званичне религијске регулативе. Брус и Биман (Bruce 2000, Veaman 2003), како истиче аутор, сматрају да не постоји потпуно нерегулисано тржиште, већ да државна регулатива може бити или *за* или *против* религије. Јанг предлаже ужу и ширу дефиницију религијске регулативе. Ужа дефиниција (Yang, 95) своди регулацију



на рестрикцију, док шири обухвата све законе и правила који се односе на управљање религијским пословима. Ужом дефиницијом можемо доћи до разграничења између степена и облика рестрикција које се јављају кроз читаву историју кинеске државе – као што су политика искорењивања, монополистичка, или олигополистичка религијска политика.

Различите рестрикције наравно резултују одговарајућим одговором у друштву. На екстремном примеру рестрикција Културне револуције можемо лако применити ауторов троструки модел религијског тржишта. Наиме, он сматра да је религија у то доба преживела захваљујући невидљивим силама тржишта, које по његовој класификацији припадају сивом домену. Рестрикција дакле, по Јангу, доводи до смањивања активности формалних организација, али и до пораста неинституционализованих форми религиозности. Јанг сматра да „свесно или подсвесно, људи теже за религијском експресијом и конзумацијом религијских добара“ (Yang 99). Чак и за време формалне забране религије (1966–1976) постојао је Мао Цедунгов култ личности као „политичка религија“, који смо разматрали у горе поменутом Гусеровом раду.

Приликом истраживања религијског тржишта, Јанг говори о односу државе спрам верских заједница у социјалистичкој Кини. Он даје преглед промена државне политике до данас и утицај тих промена на број верника у религијским тржиштима, и то: легалним, нелегалним и „оним између“. Овај рад ће нам користити као допуна дихотомној парадигми изучавања односа државе и религије, коју помиње Гусер (подразумевајући под тим само „црвену“ и „црну“ зону религијског тржишта). Наиме сматрамо да је „сива“ зона коју Јанг истражује корисна допуна поједностављеном дихотомном приказу овог деликатног односа који се може пратити кроз историју кинеске државе. Што се тиче мог докторског истраживања, троструки модел ће нам бити користан у перцепцији социо-економских процеса који су довели до данашњег стања Шаолин храма, где ће се одигравати мој терен.

## Будизам под комунизмом

Кинески будизам под комунизмом је доживео периоде формалног гашења и екстремног преобликовања по угледу на марксистичку идеологију Комунистичке партије Кине. Изабрала сам два комплементарна текста, и то радове Холмса Велша и Дејвида Јуа, помоћу којих желим да покријем најзначајније догађаје везане за будистичку заједницу у доба Мао Цедунга.

Критички ћу приступити радовима ова два аутора почев од Велша који анализира период од доласка Мао Цедунга на власт до 1961. године, када пише рад. Ју посвећује већину свог рада 1960-им годинама – дакле првој

половини Културне револуције. Главно питање на које оба аутора покушавају да одговоре у својим радова се тиче опстанка будизма и његове трансформације под утицајем владајућег режима. Велшу је 1961. године изгледало да религији нема спаса и да ће ускоро нестати, док се Јуу десет година касније чинило да ће будизам опстати, истина као секуларна религија.

Холмс Велш (Holms Welch) у свом раду „Buddhism Under the Communists“ нам дочарава радикалне услове репресије кроз које су пролазиле религијске заједнице по доласку на власт Мао Цедунга (Welch 1961). Он пре свега истиче јавне политике овог доба и њихове конкретне последице на религијски живот и материјална добра религијских институција. Изабрала сам да се ослоним на добро познате чињенице овог доба, чиме не остављам себи значајну могућност интерпретације. С обзиром на то да је нова државна идеологија радикално изменила будистичку заједницу у Кини, познавање јавне верске политике и разумевање њене строге примене изузетно су важни за разумевање кинеског будизма данашњице.

Велш наводи да је до 1950. године већина храмова своју зараду остваривала на основу земљишних поседа. Међутим, након устоличења Комунистичке партије на власти, током педесетих и шездесетих година 20. века, држава је манастирима одузела већину земљишне својине. Акт о земљишној реформи, издат јуна 1950. године, огласио је конфискацију пољопривредних поседа који су припадали конфучијанским, даоистичким и будистичким храмовима. Празни, напуштени храмови коришћени су за школе, фабрике или државне канцеларије. Велики број монаха се вратио световном животу. Државна пропаганда је захтевала да монаси буду од користи за економску продуктивност државе. Свака врста донација и дарова од стране верника и других посетилаца била је забрањена. Монаси који су одлучили да остану и брину о манастирима удруживали су се у тимове узајамне помоћи, кооперативе, па и у комуне. Државна политика је присиљавала монахе да скрате време везано за религијске активности, које су иначе требало да буду подређене продуктивном раду.

Власт је затварала и осуђивала монахе који су били експлицитно орјентисани „у десно“, са изговором да прочишћава будизам од неодговарајућих секташких инфилтрација. Будисти су усмеравани на две главне идеје од којих се прва односила на супротстављање сујеверју, док је друга упућивала на „љубав према земљи која је изнад љубави према религији“ (Welch 1961, 9). Самим тим, екстремне мере као што је убијање контрареволуционара и империјалиста, представљане су у складу са будистичким учењем, а то је одбрана светског мира. Ово је један од примера преобликовања будистичког односа према насиљу.

Велш даље објашњава да када је држава сматрала да одређени храм треба да се одржи као културно наслеђе, неколико монаха је добијало ста-

рателство о њему, као о државној својини, и за то су примали одговарајућу радничку плату. Како је држава имала монопол над образовањем, а радне обавезе нису остављале простор за традиционалне волонтерске активности, разне будистичке школе и предузећа која су превасходно била везана за манастире су изумрла.

Једина легитимна будистичка организација, такозвана Кинеска будистичка асоцијација, формирана је 1953. године са базом у манастиру Куанг Ђи у Пекингу. Три велика састанка одржана су 1954, 1955. и 1957. године. На последњем састанку одлучено је да се установе локалне гране Асоцијације у провинцијама и великим градовима. Три званичне улоге Кинеске будистичке асоцијације биле су преношење партијских политика на будисте, надгледање праксе извршавања религијских политика, и одговарајућа репрезентација религијске заједнице пред иностраним посетиоцима. Будистичка асоцијација је такође представљала Кину на међународним религијским конференцијама. Велш тврди да су током педесетих година будистичке знаменитости грађене искључиво са циљем да импресионирају будистичке посетиоце. Дакле кинеска влада је помоћу будизма придобијала стране будисте и приказивала се као земља љубави према миру, са пријатељским ставом према околним будистичким земљама.

Велш сматра да је Будистичка асоцијација пре свега коришћена као инструмент за преобликовање будизма у смеру његове подређености потребама социјалистичке државе. Држава је дакле ову стратегију покривала привидном улогом Асоцијације у заступању будистичке монашке заједнице (такозване Санге) и верника. Велш тврди да су се конкретни пројекти тicali ограничења религијских активности, ревизије будистичких догми, утишавања антипартијских покрета и укључивања будиста у националне политичке кампање. Наводећи примере неких од прогласа тог времена, као што је „Мао Цедунг је живи Буда, социјалистичко друштво је Западни рај на земљи и само под Комунистичком партијом се најбоље будистичке традиције ... могу остварити“, Велш закључује да Партија поручује да се будистичко спасење остварује кроз материјални прогрес (Welch 1961, 9).

Сматрам да је позиција будистичких верника била врло нестабилна у ово доба, с обзиром на то да им са једне стране нису биле приступачне значајне позиције ни у партији, ни у влади, а да је са друге стране пријем у религијске редове био врло селективан, наравно опет по критеријумима партије. Прва академска будистичка институција био је Кинески будистички колеџ, отворен 1956. године. Пријем је био врло селективан и захтевао је претходну политичку индоктринацију. Држава је регулисала број монаха и њихову политичку оријентацију, те су појединци били испитивани о њиховом личном животу и понашању у складу са религијском етиком („dharma conducts“). Од 1958. године монаси су приморани да похађају политичку наставу, где су били позвани да „предају своја срца партији“ (Welch, 4).

Велш сматра да и поред свог труда око установљивања Будистичке асоцијације, основни став режима према религији није био трансформација будизма у складу са социјалистичком идеологијом, већ припрема за његово спонтано одумирање. Он је предвиђао суноврат у наредним деценијама 20. века – суноврат који је по његовом мишљењу почео још у време успона неоконфуцијанства за време династије Сунг (960–1279).

### Будизам у комунистичкој Кини: пропаст или коегзистенција

Почетком седамдесетих година 20. века, када је Дејвид Ју (David S. Yu) писао чланак „Buddhism in Communist China: Demise or Co-Existence“, још увек није било извесно шта ће се догодити са религијом у Кини и да ли ће будизам опстати и у ком облику. Ју нам у свом раду приказује однос владајуће комунистичке идеологије према будистичким религијским заједницама кроз јавне политике, али и преко анализе кинеских и западних интелектуалаца и научника који су се бавили истраживањем кинеског будизма тог доба (Yu 1971). Сматрам да је важно уочити разлику између две перспективе које Ју нуди на ову тему. Прва одражава перцепцију кинеских јавних актера, били они државници или научници, док се друга перспектива гради преко ставова четири најеминентнија западна истраживача будизма. Желела бих да овде истакнем процес реапропријације који Ју описује у свом чланку, а у коме се верски концепти присвајају од стране државе и трансформишу по стандардима марксистичког идеализма.

Сматрам да је занимљива разлика између различитих перцепција односа државе и религије у Кини које варирају у зависности од позиције самог истраживача, у овом случају у простој подели – припадник кинеске заједнице *vis-à-vis* западни истраживач. Наиме, Ју подсећа да се члан Устава где се грађанима Народне Републике Кине гарантује слобода религијског веровања не може тумачити као Западна слобода вероисповести, већ се пре свега мора обазриво прићи религијским политикама државе узимајући у обзир приоритете који су у ствари предуслов за ову „слободу“. Верска слобода гарантована Уставом се односи на лично и апстрактно веровање, те самим тим појединац остаје слободан да верује у оно што жели. Међутим, грешка би била проширити идеју слободе на религијску активност, у смислу независне организације у односу на државу или можда слободног индивидуалног и колективног верског изражаја. Подлога за овакву ограничену „слободу“ је у ствари јако уска дефиниција религије Комунистичке партије, која је ограничена искључиво на веровање. Ју наглашава јасну разлику између одржавања религијских доктрина и праксе верских ритуала, као Уставом

заштићених израза религије, и било које друге врсте удруживања вођене идејом која није у сагласности са религијским политикама државе.

Ју говори о привидно толерантној религијској политици Мао Цедунга, у којој се религија допушта док је неопходна, тј. док сама не нестане. Он тврди да се према марксистичкој идеологији Комунистичке партије религија сматра погрешним виђењем света и неразумевањем спољашњих природних и друштвених сила. Неодговарајући однос према свету, тј. однос према спољашњим силама се може временом отклонити одговарајућим револуцијама, образовањем и науком. Ипак, Ју цитира Мао Цедунга који се води идејом да присилно искорењивање религије може да изазове негативан став великог броја верника према Партији. Мао Цедунг сматра да се до марксистичког антирелигијског идеала може доћи само преко „демократских“ метода критике и дискусије и наравно одговарајућег образовања. Закључујем дакле да циљ Комунистичке партије у то доба није био ефикасно и донекле површно преобраћање кинеског народа, већ дубинско укључивање марксистичке идеологије.

Јуова критика кинеских аутора се пре свега односи на њихово представљање религије као компатибилне са комунистичком идеологијом. Он тврди да су се они у ствари трудили да реинтерпретирају будистичке идеје и праксе у складу са марксистичким концептима. Тако је на пример ослобађање из циклуса поновног рађања концептуално преточено у ослобађање из капиталистичког друштва. Занимљиво је да је професор филозофије Јен Чију са Пекиншког универзитета сматрао да кинески интелектуалци морају да уче будизам јер је материјалистичка и атеистичка мисао у Кини настала управо као одговор на будистичку филозофију, чија мисао је била водећа у Кини преко седам векова. Ју тврди да је професор Јен сматрао да се комунистичка идеологија не може ценити како треба без дубинског познавања будизма. Моје је мишљење да је он самим тим представио будизам као нераскидиво везан за идеологију Партије дајући изговор за његово одржавање. Ју даје конкретан пример у коме председник Кинеске будистичке асоцијације 1960. године тврди да се будизам мора покорити Партији уколико постоји идеолошки конфликт између њих. Ипак, он је истакао да ако будисти могу упражњавати своја веровања и праксе без сукоба са политикама Партије, он не представља проблем за државу.

Ју разматра и погледе четири западна аутора на будизам у Народној Републици Кини, и то Ернеста Бенза, Холмс Велша, Кенета Чена и Џ. К. Јанга. Према Ју-у, Велш сматра да је кинески будизам толико пао под утицај напредњака одлучних да прилагоде будизам политикама државе, да је Санга идеолошки и организационо седамдесетих година постала потпуно секуларна. Ипак Ју преиспитује легитимност Велшових анализа будизма јер сматра да се његово изучавање монашких редова не може генерализовати

на кинески будизам који од четрнаестог века све више постаје религија световног народа. Ју тврди да је Бенз био управу када је реч о привилегованости будизма у односу на остале религије током шездесетих година 20. века. Он сматра да је Партија видела будизам као средство за инспирисање национализма и револуционарног ентузијазма, али и за привлачење међународне добре воље, мислећи пре свега на будисте из околних азијских земаља. Аутор критикује Бенза на поједностављеном приказу будизма као институције, без узимања у обзир људског фактора, тачније државника који су и сами у дозвољеној мери подржавали будизам из личне наклоности. Коментаришући рад Чен и Јанга, Ју истиче две важне тезе. У првој наглашава да је Санга увек била под јаким утицајем државе, па чак и на врхунцу своје моћи за време Танг династије (618–907). У другој тези Ју тврди да је нестабилност проузрокована разликама у идеологији увек постојала између Санге и државе. Он сумира истраживања ова два аутора њиховим ставом да ће будизам успети да преживи комунизам, али да ће и у даљој будућности увек бити под јаким контролом државе. Јанг је мишљења да ће на дуже стазе комунизам толерисати теистичку религију као што је будизам за добробит друштва. Он сматра да одржавање традиционалних митова и симбола, па и културних пракси помаже у моралној интеграцији народа и стабилизацији друштвеног реда.

Анализирајући разлику између кинеских и западних аутора који су истраживали тему религије у доба Мао Цедунга, Ју закључује да су кинески аутори такође доприносили партијској репропријацији будистичке мисли, док су се западни аутори концентрисали на разоткривање одређене врсте манипулације при којој је држава стављала религију у своју службу. Сматрам да се Ју својом критичком анализом приклања западним истраживачима и да жели да представи кинеску државу као ограничавајућу не само у религијском домену, већ и у домену слободног интелектуалног израза.

Ју пише о специфичном ставу државе према религији која ју је представљала као појаву која се мора толерисати иако је непожељна и одсликава заосталост дела друштва. Ју нам предочава исечак чланка који се 1964. појавио у партијском часопису Црвена застава у коме Мао Цедунг појашњава однос који партијски чланови треба да имају према верницима и религијским заједницама. Наиме, сарадња са верницима у циљу формирања заједничких снага потребних за промоцију антиимперијализма и антифеудализма је дозвољена, па чак и пожељна све док се партијски чланови чврсто држе своје идеологије, која подразумева неслагање са идеализмом религије. Ју хоће да нам каже да је сарадња између религије и Партије и стварање „уједињеног фронта“ искључиво политичка, јер је заснована на заједничком политичком циљу, а не на заједничкој перцепцији света. Он сматра да је слобода вероисповести и привидна толерантност Партије у



Мао Цедунговој Кини у ствари била алат за преузимање контроле над религијским заједницама и њихово преобликовање у институције подређене држави, чији рад доприноси продуктивности и стабилности друштва.

Аутор свој текст закључује предвиђањем да ће се будизам одржати као религија световних верника задржавајући основне будистичке ставове и идеје, али да ће њен изглед и организација бити секуларни.

## Будистичка Кина на почетку (21.) века

У наредном делу овог текста изабрала сам да прикажем радове савремених аутора који су ми омогућили да разумем реформу религије у пост-маоистичком периоду Кине. Раул Бирнбаум (Raul Birnbaum) се у свом чланку „Buddhist China at the Century’s Turn“, објављеном 2003. године у часопису *China Quarterly* бави савременим институцијама кинеског будизма кроз анализу континуитета идеја о реформи и традиција од доба царства до савремене Кине. Рекла бих да Бирнбаум анализира однос државе и религије преко парадигме континуитета на коју нам скреће пажњу Винсент Гусер у горе приказаном раду.

Раул Бирнбаум сматра да је кључно питање за трансформацију будистичког монашког живота у читавом периоду од династије Ћинг (1644–1912) до савременог доба, у ствари дефинисање идеала религијског позива и врсте тренинга/образовања и вођства који су неопходни да би се сачувао тај идеал. Аутор истиче континуитете и дисконтинуитете у процесима који се тичу три различита аспекта религије, и то: (а) образовања будистичких монаха и реформе едукативног монашког система, (б) манастирске економије, и (в) формирања руководеће елите у манастирима – како интелектуалне тако и управне. Због приступачности извора, а и саме природе ауторовог вишедеценијског етнографског истраживања овај рад се пре свега односи на мушку монашку заједницу у Кини. Бирнбаум такође напомиње да му у његовом истраживању нису биле приступачне информације о личним праксама, пре свега због приватности у којима се оне одвијају, а то је најчешће пред породичним олтаром (Birnbaum 2003).

Први аспект религијског живота којим се Бирнбаум бави односи се на образовање будистичких монаха и реформу едукативног монашког система. Као што смо видели у претходним радовима, позив на реформе унутар будистичког монашког реда је почео још крајем 19. и почетком 20. века. Тражено је преиспитивање основног циља монашког живота и неопходног образовања и руковођења који би то омогућили. Реформе у образовању и идеје о институционализованим будистичким академијама почеле су још у првим деценијама 20. века, у доба Републике. Економска и политичка

сигурност заједнице доведена је у питање због покушаја власти да презузме манастирске поседе зарад „продуктивнијих“ сврха, као што су на пример секуларне школе. У погледу континуитета у идеологији реформи, Бирнбаум истиче да су већина значајних монаха у периоду после Културне револуције у ствари ученици реформатора из доба Републике. Он сматра да, као што су се крајем династије Ђинг монаси за инспирацију окретали учитељима из династија Танг и Сунг, тако се и савремени будисти окрећу учитељима са краја 19. и почетка 20. века. Као што су тадашњи учитељи, после Тајпеј устанка (1850–64), реконструисали свештенство, преко изградње материјалних услова и обезбеђивања економске подршке, тако и њихови ученици данас оживљавају религијску заједницу у пост-маоистичком периоду. Бирнбаум тврди да је будистичка заједница кроз историју реаговала на ситуације у којима је била угрожена на два начина: „фундаменталистичким“, понекад окарактерисаним и као „конзервативним“ ставом, и „реформистичким“ ставом, који подразумева одређено виђење модерности. Фундаменталисти дакле проповедају враћање основама будистичких доктрина и пракси, док реформисти предлажу програм модернизације Санге, по угледу на Запад.

Манастирска економија је други значајан аспект религијског живота којим се Бирнбаум бави. На крају 19. века економска подршка религијским институцијама је долазила са различитих страна. Профит је долазио од инвестиција и „вишка“ зараде, издавања делова великих манастирских поседа и добитака од пољопривредне производње. Доприносили су и значајни дарови богатих породица и покровитељство над ритуалима од стране лаичких појединаца. Није постојао централни ауторитет који је успостављао или контролисао економски систем монашког реда. После периода Културне револуције, дакле почев од 1980-их година почело је обнављање будистичких „предузећа“, наравно неравномерно од једне провинције до друге. Религијска економија с почетка 21. века зависи пре свега од прилога локалних и иностраних донатора, извођења спонзорисаних ритуала и финансијске подршке различитих владиних агенција. Не треба занемарити прилив новца и од туристички атрактивних комплекса, као што је храм Шаолин. Обнова материјалне инфраструктуре будистичког живота у Кини такође много дугује иностраним донаторима. Бирнбаум сматра да је садашња економска подршка владиних агенција у ствари инспирисана старом традицијом државне помоћи из доба царства. С једне стране, данас сам монашки ред није у могућности да остварује зараду на основу својих поседа као што је то могао у првој половини 20. века, док се с друге стране савремена Санга сусреће са нестабилношћу изазваном таласом друштвеног просперитета и привидне друштвене слободе који су почели средином 1990-их година као последица увођења елемената капиталистичке економије.

Трећи аспект религијског живота којом се Бирнбаум бави је формирање интелектуалне и руководеће елите у будистичким манастирима. Он сматра да су реформе у образовању будистичких кадрова које су биле инспирисане западним моделом и започете почетком 20. века (у доба Републике), данас остварене. Мрежа будистичких академија, у којој је конзистентан програм интелектуалне обуке усмерен ка будистичкој филозофији, је поново успостављена. Задржан је оригиналан пренос знања у оквиру монашке иницијације (на релацији ментор-ученик), док се образовање и даље одвија у будистичким академијама у којима се додељује диплома еквивалентна универзитетској. Студенти похађају широк спектар предмета, између осталог и политичке студије. Примају се искључиво млади свештеници са границом старосног доба од око 30 година. Бирнбаум сматра да је циљ оваквог образовања стварање елитног младог свештенства чији је развој под контролом државе. Најбрилијантнијим и најамбициознијим студентима се пружа могућност резиденције у престижним и имућним храмовима, а политичка обука их спрема за водеће улоге у, на пример, Кинеској будистичкој асоцијацији.

У доба Републике постојао је незнатно већи број истакнутих будистичких учитеља. У савремено доба, важне организационе улоге добијају способни администратори који су овладали политичким вештинама. Они су не само на челу религијских заједница, већ и у локалној, провинцијској и националној управи. У 2000-им годинама Кинеска будистичка асоцијација задржава улогу посредника између монашких организација и државне власти. Бирнбаум сматра да се ова национална организација брине о усклађивању потреба монашке заједнице са државном политиком.

### Политика будистичког храма у обнављању: држава, асоцијација и религија у југоисточној Кини

Јошико Ашива и Дејвид Венк у свом раду „The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China“, истражују религијску политику Кине ослањајући се на пример храма Нанпутуо у Фуђијен провинцији. Данас је ово „место религијске активности“, како је овај манастир формално регистрован, један од најбогатијих и најдинамичнијих будистичких храмова у Кини. Аутори тврде да је данашња администрација храма Нанпутуо пример модерне организације која је никла крајем 20. века (Ashiwa & Wank 2006). Изабрала сам овај рад пре свега као компаративну литературу с обзиром на то да је тема моје докторске тезе везана за Шаолин храм у Хенан провинцији.

При крају владавине династије Ђинг, идеје о реформи и модернизацији религије постајале су све изражајније. Замисао „модерне“ религије

је обухватала индивидуалну веру и јасну дихотомну разлику између ортодоксне и хетеродоксне религије (а касније између нормалне религије и сујеверја). После Културне револуције, за време које је и храм Нанпутуо, као и све друге религијске институције био затворен, будистички живот је пробуђен под окриљем Канцеларије за религијска питања и малог броја религијских асоцијација. Аутори скрећу пажњу да су оживљавање религије у Кини и стварање државног апарата за њену администрацију развијани паралелно. Да би схватили однос између религије и државе, они истражују динамику односа између религијских актера и државних институција.

При том, они уједињују два на изглед опречна приступа проучавању ове теме. С једне стране анализирају организациону структуру односа кроз јавне политике и административне органе и процедуре, док са друге стране користе своје етнографско истраживање како би разумели људске односе, вредности и праксе у процесу оживљавања религијског живота. Оба аспекта су неопходна из простог разлога што имплементација држаних политика добрим делом зависи од локалних специфичности заједница којима је намењена. Овај рад нуди нам увид у преговоре између представника државне и верске заједнице који се одвијају на индивидуалном нивоу, али и кроз мреже, организације и хијерархије различитих институција.

Аутори истражују питање обнављања Нанпутуо храма преко интеракције четири институције: манастира Нанпутуо и његовог свештенства, Канцеларије за религијска питања (државна институција), Кинеске будистичке асоцијације (верска организација) и Радног департмана Уједињеног фронта (партијска организација). При том, Уједињени фронт је био одговоран за рад Канцеларије и Асоцијације. Треба узети у обзир да постоји разлика у карактеру рада органа Комунистичке партије и кинеске владе – Партија даје идеолошке директиве, док се влада бави управљањем.

Ашава и Ванк тврде да је процес оживљавања будизма у храму Нанпутуо прожет борбом актера за доминацију над ресурсима и легитимитетом. Главним актерима сматрају државу, Будистичку асоцијацију и сам храм. Међу њима на централно место стављају Кинеску будистичку асоцијацију коју чине бирократе, свештенство и интелектуалци, који имају важну улогу у имплементацији и прилагођавању верских заједница државној политици. С обзиром на то да разумеју и будизам и државу, у позицији су да флуидно преговарају између две стране и усклађују државне политике са религијским потребама. Двојна улога Будистичке асоцијације буди сумње код савремених аутора у погледу њене привржености држави. Сматрам да се кроз анализу ове институције најјасније може уочити борба за контролу над реформом религије између државних органа и свештенства, као и границе аутономије религијске заједнице. Аутори се позивају

на Динга како би боље објаснили улогу Асоцијације са институционалне тачке гледишта. Динг сматра да друштвене институције имају двојни карактер који назива „политичка амфибиозност“ (political amphibiousness), при чему оне истовремено припадају и држави и друштву (Ding 1994 према Ashiwa & Wank 2006, 341).

Иако улога Асоцијације подразумева уклапање будистичких учења и пракси са дефиницијом религије коју прописује држава, аутори сматрају да је језик државних политика подложен различитим интерпретацијама око којих се свака организација бори како би устоличила свој интерес. Аутори дакле не виде Асоцијацију као орган државне контроле, већ тврде да постоји динамика и са државне и са религијске стране у интерпретацији и преговорима око религијских политика. По њима, дуална улога Асоцијације јесте помогла свештенству и верницима да преузму већу контролу економских ресурса и да заштите одређени ниво аутономије будизма.

Етнографско истраживање Ашиве и Ванка у Нанпутуо храму је користан пример за разумевања осцилација Асоцијације у њеног улози у будистичкој заједници. Канцеларија за религијска питања је 1982. године установила нову административну јединицу, под називом Административна комисија храма Нанпутуо, како би надгледала његову обнову и функционисање. На челу ове комисије био је монах Миаоџан, а највећи део осталих чланова био је наклоњен политици Канцеларије. Комисија је одиграла значају улогу у оживљавању храма у првој половини 1980-их година, све док монашка заједница није стекла услове за стварање сопствених економских ресурса. Почетком 1990-их година свештенство је имало значајан утицај на рад Будистичке асоцијације. Монах Миоџана је 1990. године постао старешина храма Нанпутуо, поред тога што је већ заузимао положај председника Будистичке асоцијације града Сиамен и директора Минан будистичке академије. Финансијска помоћ коју је Нанпутуо пружио Будистичкој асоцијацији у локалу и утицај монаха Миаоџана су омогућили извесну аутономију Асоцијацији у односу на државу. Канцеларија за религијска питања се борила против снажног утицаја свештенства тако што је покушавала да ограничи подршку коју је Асоцијација добијала од храма и да утиче на постављење њеног новог поретка. Миаоџанова смрт 1994. године је довела до промене у супротном правцу и означила почетак снажног присуства моћи централне државне у локалним верским институцијама. Нови старешина, политички индоктриниран образовањем у Пекингу, претворио је храм Нанпутуо у модел храма „модерне религије“ који одговара идеологији државе. Ово је пример како је један значајан будистички храм, од локално устоличене институције, прешао под контролу централне власти.

## Храм Шаолин у мом срцу

Као значајан извор за разумевање односа државе и верских заједница у савременој Кини, одабрала сам и монографију насловљену *Shaolin Temple in My Heart*, објављену 2013. године у Пекингу. С обзиром да је аутор монографије Ше Јонгсин (Shi Yongxin), дугогодишњи старешина храма Шаолин, сматрам да ће ово дело послужити као извор који пружа емски увид у односе државе и верских заједница, и у коме ће се огледати сви већ наведени радови, који теми приступају из етске перспективе. Наравно, треба имати у виду да поред тога што је храм Шаолин само једна од великог броја обновљених верских институција и заједница, он је по много чему и специфичан с обзиром да је постао један од важних амблема кинеске државе, који сведочи о успешном спајању традиције и модерности, као и интегралног промовисања политичке, религијске и културне активности.

Монографија *Храм Шаолин у мом срцу* конципирана је као аутобиографија старешине Манастира која је истовремено и прича о путу опоравка и прилагођавања савременим политичким и економским условима једног од најзначајнијих чан будистичких храмова у Кини. Ова прича је смештена у период реформи кинеског социјализма (одн. пост-маоистичко време). Она почиње са доласком садашњег старешине у Манастир 1981. године, где се замонашио са шеснаест година, и одвија се до 2010. године када је рукопис био припреман за штампу.

Овај извор је значајан с обзиром да је написан са циљем да представи домаћој и иностраној јавности постигнућа у развоју манастира у периоду од двадесет година, а који карактеришу значајни реформски подухвати Народне Републике Кине, укључујући и њено отварање ка свету. Посебна пажња је посвећена начину на који је старешина храма настојао да развија религијске традиције и вредности чан будизма а да истовремено обезбеди што виши ниво административне и економске аутономије за своју институцију. При том, очигледно је да он врло циљано одговара на све нападе који су у новије време били усмерени на храм Шаолин као на институцију која је постала „комерцијализована“ на уштрб посвећивања медитацији и ритуалима, као примарно очекиваним активностима будистичких монаха.

Храм Шаолин је данас најпознатији у Кини и у свету по својој вишевековној кунг-фу пракси. Ова популарност почела је након светске промоције филма „Шаолин кунг –у“ који је снимљен у још увек руинираном комплексу храма 1982. године, и који је овој пракси и самом храму донео светску препознатљивост. Међутим, колико год да је овај „ватромет интересовања“ за храм Шаолин донео добробити овој малој монашкој заједници, толико је донео и проблема и критика од стране будистичке заједнице у Кини, па и ширег круга јавности. Из тих разлога, старешина Ше у свом



делу смешта кунг-фу праксу у два контекста. С једне стране ставља је у контекст развијања државних интереса у пољу политике, дипломатије и културне индустрије, а са друге, у контекст одржавања традиционалних религијских вредности, знања и пракси.

Једна од значајних тема у монографији се бави начином на који храм Шаолин негује кунг-фу као своју нематеријалну културну баштину. Аутор понире у историју његовог оснивања у 6. в.н.е., а затим описује како је храм постао главни центар за култивисање ове борилачке вештине у Кини, због чега има велики број поклоника у свету и посетилаца у локалу. Овај тренд искоришћен је за развијање сарадње са поштоваоцима и практикантима кунг-фуаширом света, и то пре свега кроз оснивање Шаолин културних центара, који се данас налазе у више од десет држава широм света.

Поред тога, старешина Ше је предводио бројне делегације које су имале дипломатски значај јер су доприносиле развијању односа са стратешки значајним земљама, као што су Јапан, Русија, Бразил, Уједињено краљевство или САД. Осим тога, Шаолин кунг-фу бренд је постао толико значајан да групе Шаолин монаха прате делегације највишег кинеског руководства приликом њихових међународних посета. Па ипак, аутор овог дела, стално подсећа да Шаолин кунг-фу није секуларна већ верска пракса. Она је за монахе део свакодневног верског живота у храму, али и приликом иностраних путовања. Тако монаси пре сваког наступа за јавност изводе десетоминутну чан медитацију.

Најзад, старешина Ше наглашава своја дугогодишња настојања да кунг-фу промовише као нематеријалну културну баштину, како на светском тако и на националном плану. Он је био иницијатор пријаве Шаолин кунг-фуа за Унескову листу „Ремек дела усмене и нематеријалне баштине човечанства“ 2002. године. И док ова пријава још увек чека на усвајање, Шаолин кунг-фу је доспео на националну листу „Репрезентативних дела људске усмене и нематеријалне баштине“ 2005. године. Индикативно је да старешина Ше не помиње да је 2010. године, дакле управо у време заокруживања монографије, храм Шаолин увршћен у две Унескове листе. Његова Шума пагода (старо монашко гробље) проглашена је за „Локалитет светске баштине“, док је храм у целини постао део „Историјских споменика Денгфанга“ (малог града у коме је храм смештен), заједно са једним даоистичким храмом и конфучијанском академијом. Из тога се можда може закључити да старешина Ше није био задовољан исходом одлука Унеска, и то највероватније зато што је храм Шаолин на неадекватан (односно парцијалан) начин „заштићен“ у сфери материјалног културног наслеђа, уместо у сфери нематеријалног културног наслеђа, за шта се он све време залагао.

Друга значајна тема монографије је обнављање, неговање и унапређивање верског живота у храму Шаолин. Важан циљ старешине Ше-а је

подмлађивање манастира новим талентованим монасима, и њихово квалитетно образовање у складу са индивидуалним способностима и наклоностима. Овај процес укључивао је обнављање редовних медитацијских сесија, као и враћање старих обредних и интелектуалних пракси. Тако је с једне стране поново успостављена традиција седмодневне и четрдесет-деветодневне изолације ради радикалног медитативног „прочишћавања“ (тзв. Chan Qi и Da Chan Qi) у циљу духовног уздизања Шаолин монаха. С друге стране, ритуални и интелектуални догађаји организују се за широку јавност, те поред локалне монашке заједнице укључују и званице споља, а пре свега најеминентније будистичке интелектуалце и управитеље храма. Поред њих, за све важне догађаје тражена је подршка и присуство политичара, те је тако храм доспео у средиште верских, интелектуалних и културних активности Кине.

Од мноштва значајних јавних догађаја који су обележили уздизање храма, могу се истаћи *Прослава 1500-годишњице храма Шаолин* (1995), која је укључила Међународни семинар чан културе и изложбу слика, као и прослава *Дана Сонгшан Шаолин храма* (2004). Нарочито је значајно обнављање *Церемоније преношења монашких правила* након 300 година паузе (2007. и 2010), као и успостављање *Шаолин чан дебате*, где одабрани талентовани млади монаси расправљају о будистичким темама и надигравају једни друге (користећи коане, тј. специфичне чан приче и исказе), при чему су најеминентнији будистички интелектуалци Кине, позвани као судије које оцењују учеснике и бирају победника.

Трећа значајна тема коју у својој аутобиографији дотиче старешина Ше, односи се на добротворни рад храма Шаолин. У циљу испуњавања основних вредности будизма, основана је Шаолин добротворна фондација (1993). Она је остварила низ пројеката, од којих су најзначајнији били „Помоћ за 1000 сирочади“, који је спроведен 2003. год. заједно са Добротворном фондацијом провинције Хенан, и подразумева издржавање и школовање деце која су остала без родитеља. Следећи пројекат је био „Шаолин кућа доброчинства“, при чему су почев од 2004. две групе по 50 сирочади нашле уточиште у посебној кући у комплексу храма Шаолин, који похађају оближњу државну школу а у храму добијају посебно осмишљено традиционално образовање. Храм је 2007. донирао Сонг Ђинг Лианг фондацији 3 милиона јуана за финансијску подршку добротворним друштвима у провинцији Хенан. Такође, храм је послао свој медицински тим током земљотреса у Венчуану 2008, и послао новац након земљотреса у Јушу 2010. године. Највећи део ове помоћи донира се из наплате туристичких улазница за обилазак храма.

Четврта тема ове монографије је проналажење одрживог модела за очување заштитног знака Шаолина. Потреба за овом акцијом јавила се услед

бројних примера флагрантне злоупотребе имена „Шаолин“ у комерцијалне сврхе. Зато се управа храма одлучила да региструје свој заштитни знак, а то је захтевало оснивање корпорације са ограниченом одговорношћу. Тако је оснивање Индустрија Хенан Шаолин храма ПОО 1994. године био први случај да је једна религијска институција основала своје предузеће. Од тада до 2010. год, Шаолин је добио 43 сертификата заштитног знака у 29 категорија. У новембру 2006. године, Национално министарство за економију и трговину прогласило је заштитни знак „Храм Шаолин“ за „Препознатљив бренд Кине“. Храм Шаолин годишње посећује преко два милиона туриста, а привлачи и преко 50.000 ученика који похађају школе борилачких вештина у његовој непосредној околини. Ово предузеће омогућило је храму пословни развој у домену религијских и културних активности. Они сматрају да су доказали да је „комбиновање будистичке културе и трговине“ постало могуће.

Оно што је важно потцртати је да су све акције око обнове и проширења храма, устоличења верских ритуала и интелектуалних догађаја, као и успостављања добротворне фондације, морале бити спровођене у блиској сарадњи са свим нивоима власти, почев од централне до локалне, тј. са администраторима и партијским руководиоцима на нивоу државе, провинције, округа и градске општине. Поред тога, на свим овим нивоима управа храма Шаолин се трудила да временом повећа ниво своје аутономије у односу на различита државна тела, као што су Администрација за културну баштину, Државна канцеларија за шумарство, и Национална туристичка канцеларија. У исто време, требало је придобити што већу подршку Државне канцеларије за верска питања и Кинеске будистичке асоцијације.

Све ово било је остварено и путем активног политичког ангажмана старешине Шеа у највишим националним телима – парламенту и верској асоцијацији. Кроз књигу се провлаче његова настојања као политичког функционера да уведе новине у државно законодавство које би побољшале статус верских заједница, али и стандард кинеског друштва у целини. Он је у два мандата биран за потпредседника Кинеске будистичке асоцијације (2001. и 2010. године), а у овој другој прилици изабран је и за директора Прекоморског комитета за комуникације Кинеске будистичке асоцијације. Такође, већ у три мандата служи као одборник Кинеског националног конгреса (државног парламента) у име будистичке заједнице, где је биран сукцесивно на по пет година, и то 1999, 2003, и 2008. године. При том, протеклих 10 година залаже се за доношење новог националног закона о верским заједницама, као и за имплементацију верских политика у циљу заштите нематеријалног културног наслеђа будистичких манастира. Инсистира и на спровођењу реституције верских објеката који су још увек у надлештву других државних сектора, као што су одељење за културно наслеђе, тури-

зам, шумарство, и образовање. Он такође предлаже да се постојећи закон о „Јавној помоћи путем донација“ замени новим актом, тј. „Законом за промоцију доброчинства Народне републике Кине“.

Најзад треба рећи на који начин старешина Ше сагледава однос будизма и модернизације. Он будизам описује као барку коју носи струја (модернизација), и која је једном половином уроњена у воду, а другом половином је изнад њене површине. При том, модернизацију види кроз три њене најизраженије карактеристике, а то су: комерцијализација друштва која је резултат реформи, креирање „информацијског друштва“ које је производ напретка у образовању, и политика отворених врата и глобална интеграција као последица уздизања транспорта и комуникације.

Очигледно је да старешина храма Шаолин са својим помоћницима успешно управљао својом барком, успевајући да заобиђе опасне хриди и да је одржи на добром курсу. Храм Шаолин је обновљен и унапређен како у свом унутрашњем животу тако и у комуникацији са својим непосредним и даљим окружењем. Ова верска институција успела је да одгоји велики број младих монаха који су посвећени чан будистичкој вери али и управној и економској самосталности храма. У последње три деценије њихов број је од једва 30 нарастао на 200 у самом храму и још 300 у братским храмовима у земљи и културним центрима у иностранству. Старешина Ше је учинио храм Шаолин репрезентативном националном институцијом, коју посећују најзначајнији домаћи политичари, као и страни државници. Као такав, постао је важан субјект националне политичке, економске, верске и културне индустрије.

Монографија *Храм Шаолин у мом срцу* у многоме ми је помогла да научим о досадашњем развоју ове верске заједнице, као и да схватим стратегију дугорочног развоја храма коју је дефинисао њен садашњи старешина. У овој стратегији значајно место има очување и промоција Шаолин кунг-фуа, телесне праксе која је у средишту мог истраживачког интересовања.

## Завршна разматрања

Овај рад, посвећен односу државе и религијских заједница у Кини сматрам изузетно корисним за моје докторско истраживање. Без разумевања политичко-економског оквира у коме се налази храм Шаолин данас, мој приступ етнографском истраживању телесних покрета био би површан и непотпун. Овај рад ми омогућава да схватим кроз које све изазове и трансформације је ова религијска институција морала да прође и који је њен положај данас у Кини, а који у међународном окружењу.

Парадигме у истраживању односа државе и религије које предлаже Гусер сматрам врло корисним за разматрање различитих аспеката из којих

можемо прићи овом проблему. Секуларизација религије, дихотомија њене валидности, формална репресија религије и отпор религијских заједница, континуитет идеја реформи кроз историју и обнова религије у пост-маоистичкој Кини су незаобилазна питања која аутори одабране литературе третирају у својим радовима. Међутим, након ове критичке анализе сматрам да се дихотомна парадигма мора допунити концептом троструког „религијског тржишта“, тј. трихотомном парадигмом која би узела у обзир религијске појаве и организације које траже своје место између легалног и нелегалног и које спадају у такозвану „сиву“, зону.

Сматрам да су изабране библиографске јединице међусобно комплементарне, и да свакако постоје питања и ставови која се преклапају а понекад и укрштају. Историјски преглед односа државе и религије се провлачи кроз све радове, међутим аспекти из којих се прилазило појединачним темама, као што су аутономија будистичке заједнице, улога Кинеске будистичке асоцијације, динамика репресије и отпора, разликују се и омогућавају грађење шире перспективе ових односа. Тако, на пример, сматрам да Бирнбаумово истраживање континуитета и дисконтинуитета у процесима који се тичу различитих аспеката религије одговара Гусеровој парадигми континуитета, док Јангов троструки модел допуњује Гусерову дихотомну парадигму.

Гусер изучава начине на које је кинеска држава утицала на религију и обликовала је према својим интересима и потребама. Велш тврди да је, од доласка на власт, Комунистичка партија Кине тежила трансформацији будизма у складу са социјалистичком идеологијом, што је у ствари значило припрему за његово спонтано одумирање. Ју се својом критичком анализом стања у доба маоизма приклања Западним истраживачима које и сам анализира у свом раду, те представља кинеску државу као ограничавајућу не само у религијском домену, већ и у домену слободног интелектуалног израза. Кинески академски кругови, у исто ово време, помажу у процесу присвајања будистичке мисли, при чему се верски концепти трансформишу према стандардима марксистичког идеализма. Јанг сматра да и савремена (пост-маоистичка) држава у пракси има амбивалентан став према религији – наиме, она тежи да промовише и подржи економски развој религијских институција, али и да уједно задржи „атеистичку“ идеологију.

У погледу класификације религијских заједница према легитимности и организацији у односу на државу, у приказаној литератури наилазимо на три различите поделе. Прва, дихотомна подела, постоји још од доба царстава и дели религију на ортодоксну и хетеродоксну, тј. касније на нормалну религију и сујеверје. Међутим, Јанг се опредељује за трихотомну поделу и скреће пажњу да је поред „дрвеног“ (дозвољеног) и „црног“ (забрањеног) тржишта религијске конзумације, неопходно дефинисати треће или „сиво“

тржиште које настаје као последица религијске репресије. Он тврди да је у људској природи да тежи за религијском конзумацијом и да ће се она свакако испољити – било у формалном или неформалном облику. Тако је на пример за време Културне револуције, када су сви формални облици религије били забрањени, постојао култ личности Мао Цедунга. Најзад, Гусер предлаже поделу према различитим нивоима практиковања, те препознаје институционализовану религију, религијске организације и ритуале локалних заједница, и традиције самоусавршавања.

Незаобилазна тема у односу државе и религије везана је за Кинеску будистичку асоцијацију и њену двојну, амбивалентну позицију. Ашава и Ванк не виде Асоцијацију као орган државне контроле, већ тврде да се преговори и интерпретације верских политика воде и са државне и са религијске стране. По овим ауторима, двојна улога ове организације јесте помогла свештенству и верницима да преузму већу контролу над економским ресурсима и да заштите одређени ниво аутономије будизма. Међутим Ју пише да већина Западних аутора види Асоцијацију као орган преко кога држава контролише будистичку заједницу. У раду Ашаве и Ванка можемо да пратимо како се позиција Асоцијације у једном конкретном локалном контексту мењала кроз време.

Гусер као циљ репресије коју држава успоставља према религији представља уништење извора локалне институционалне моћи и аутономије. Јанг нам својим истраживањем указује да репресија религије не води ка њеном изумирању, већ ка развоју једне компликоване форме религијских заједница која је неухватљива од стране власти. Узимајући у обзир одабрану литературу можемо дефинисати два опречна разумевања савремене религије у Кини. Прва перспектива види религију као континуирану реформу од доба Републике (са екстремним прекидом у доба Културне револуције), при чему је савремено доба донело религијску толеранцију и одређени ниво аутономије религијских заједница. Друга перспектива види религију као потпуно потчињену држави, у административном и идеолошком смислу. У овој перспективи руководиоци религијских институција су политички индоктринирани, док су религијска учења присвојена и трансформисана у складу са идеологијом Комунистичке партије.

Критичком анализом литературе сам дошла до закључка да је однос државе и религије врло суптилан и да, између осталог, зависи од историје конкретне институције за коју се интересујемо. Оно што је за мој рад важно и што се надам да ћу сазнати на самом терену је питање аутономије у преносу традиционалних знања одређене религијске заједнице. Сматрам да је случај телесних пракси у храму Шаолин посебно интересантан с обзиром на то да је ово једна од ретких форми образовања која подразумева религијска учења и монашки живот, а која је доступна малолетним осо-



бама. С обзиром на велику популарност кунг-фу вештине, која се негује и преноси у овом храму, како монасима тако и ученицима широм света, можемо се запитати како држава данас гледа на традиционално знање садржано у телесним праксама које су засноване на чан будистичким концептима. И поред тога што је кинеска држава признала Шаолин кунг-фу као нематеријално културно наслеђе, поставља се питање какву и колику аутономију старешина и монаси имају у организацији наставног програма и комуникацији са секуларним светом. Дакле, да ли манастир Шаолин успева да сачува своју традицију или се и она трансформише под утицајем политичке и економске позиције манастира?

Однос државе и религије у савременој Кини, који је представљао предмет истраживања у овом раду, од кључног је значаја за тему моје докторске тезе. Литература коју сам проучила говори ми да се заједница Шаолин храма данас, на почетку 21. века, налази у сложеној ситуацији, како због различитих очекивања државе с обзиром на значај ове институције као „националног брэнда“ тако и због сопственог настојања да се избори за виши ниво административне и економске самосталности. Ситуацију још више усложњава чињеница да су монаси Шаолин храма, чији је задатак да негују кунг-фу и преносе га новим генерацијама ученика, стасавали и живели у различитим политичким околностима (почев од касне Републике, преко социјализма у доба Мао Цедонга, до данашњег периода реформи), те да носе искуства и идеолошке вредности ових времена. Надам се да ће ми истраживање на терену омогућити да спознам комплексност данашњег живота Шаолин монашке заједнице, као и начине на које њен однос са државом утиче на неговање и преношење кунг-фу телесних пракси данас.

### Литература

- Ashiwa, Yoshiko & David L. Wank. 2006. The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China. *The Journal of Asian Studies* 65/2: 337–359.
- Beaman, Lori G. 2003. The Myth of Pluralism, Diversity and Vigor: The Constitutional Privilege of Protestantism in the United States and Canada. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/3: 311–25.
- Birnbbaum, Raoul. 2003. Buddhist China at the Century's Turn. *The China Quarterly* 174. *Religion in China Today*: 428–450.
- Bruce, Steve. 2000. The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39/1: 32–49.
- Ding, Xueliang. 1994. Institutional Amphibiousness and the Transition from Communism: The Case of China. *British Journal of Political Science* 24: 293–318.
- Goossaert, Vincent. 2005. State and Religion in Modern China: Religious Policies and Scholarly Paradigms. Paper presented at the conference “Rethinking Modern China-

- se History: An International Conference to Celebrate the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Modern History,” Academia Sinica, Taipei, Republic of China, June 29–July 1, 2005: 1–30.
- Palmer, David. 2005. Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults: Labelling Heterodoxy in 20<sup>th</sup> Century China. Paper for the Conference on Religion, Modernity and the State in China, University of California at Santa Barbara, 27–30 October, 2005.
- Pomfret, Julian F. 2002. Evangelicals on the Rise in Land of Mao Despite Crackdowns: Protestant Religious Groups Flourishing in China. *Washington Post*, 24 December 2002: A01.
- Shi, Yongxin. 2013. *Shaolin Temple in My Heart*. Beijing: China Intercontinental Press.
- Weller, Robert P. 2004. “Worship, Teachings, and State Power in China and Taiwan”. In *Realms of Freedom in Modern China*, ed. by W. C. Kirby, 285–314. Stanford: Stanford University Press.
- Welch, Holmes. 1961. Buddhism under the Communists. *The China Quarterly* 6: 1–14.
- Welch, Holmes. 1968. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Yang, Fenggang. 2006. The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China. *The Sociological Quarterly* 47/1: 93–122.
- Yu, David C. 1971. Buddhism in Communist China: Demise or Co-Existence? *Journal of the American Academy of Religion* 39/1: 48–61.

Marta Nešković, PhD Candidate  
 Department of Ethnology and Anthropology  
 Faculty of Philosophy, University of Belgrade

*The Relationship between the State  
 and the Buddhist Community in Modern China:  
 Critical Review of Selected Literature*

The paper treats the challenges and transformations of the Buddhist community in China on its way to the present state, both in national and international terms. The research focuses upon the dynamics of the relationship between the state and religion in China – from the demise of the empire to the present, with special emphasis upon the period of the People’s Republic of China. This review of the relevant literature concentrates upon the anthropological paradigms treating the relationship between state and religion, as well as upon state, political and religious institutions – national, provincial, municipal. Two concrete examples are presented of the renowned Buddhist monasteries – Nanputuo and Shaolin. Special attention is paid to the Buddhist Association of China and its role in the negotiation between the state and party organizations and Buddhist monasteries.

*Keywords:* Shaolin, Buddhism, northern China,

*Rapports entre l'État et la communauté bouddhiste en Chine contemporaine: aperçu critique de textes choisis*

Cette étude est consacrée aux défis et aux transformations vécus par la communauté bouddhiste en Chine pour en arriver à l'état actuel au niveau national et international. Les recherches sont orientées vers la dynamique des relations entre l'État et la religion en Chine – allant de la fin du royaume chinois jusqu'à nos jours et mettant particulièrement l'accent sur la période de la République Populaire de Chine.

L'analyse des textes est orientée vers les paradigmes archéologiques qui décrivent le rapport entre l'État et la religion, les institutions étatiques, politiques et religieuses sur les différentes échelles hiérarchiques – nationales, régionales, communales et municipales.

Nous avons choisi comme exemples concrets deux monastères bouddhistes connus, Nanputuo et Shaolin. L'attention particulière est orientée vers l'Association bouddhiste de Chine et son rôle de négociateur entre les organismes étatiques, politiques et les monastères bouddhistes.

*Mots clefs:* temple Shaolin, bouddhisme, Chine du nord

Primljeno / Received: 12. 01. 2017.

Prihvaćeno / Accepted: 06. 02. 2017.