

*Народу Чжицзо
и в память о Карле, Максe и Кейт*

его уши — жернова
его очи — звезды
его руки — железные столбы
его пальцы — железные прутья

nó pò lè ka le
me sǎ kǎ mo le
lè vǎ hǎ vǎ le
lè ni hǎ ka le

когда ты встретишь его
этого царя смерти
не содрогнись
не устранись

kò nì tǎ mǒ jǎ
mó mi yǎ lǒ wú
ni kò nì tǎ ngò sǎ
kò nì tǎ jo sǎ

Благодарности

Пока я проводил исследование и писал эту книгу, у меня накопилось множество долгов — и ни один из них не погасить лишь словами. Мой первый долг — перед людьми долины Чжицзо, которые кормили меня, пили со мной, бесконечно меня учили и были снисходительны к моим чудачествам, дурным манерам и глупым вопросам. Я писал эту книгу с чувством благодарности к этим людям, хотя боюсь, это лишь малая толика того, чем я обязан за их доброту и великодушие.

Без любезной помощи профессора Хэ Яохуа из Академии общественных наук провинции Юньнань и профессора Лю Яоханя из Института по исследованию культуры Чусюн-Йи, а также без помощи многих умелых администраторов в Куньмине, Чусюне, Юнжэне и Чжунхэ я никогда не сумел бы провести полевые исследования, необходимые для этой книги.

Я в долгу перед несколькими институциями, предоставившими финансовую поддержку для исследований и работы над книгой. Гранты Эндрю У. Мэллона на изучение языка, предоставленные Фондом Вудро Вильсона, обеспечили мне три сезона интенсивных языковых исследований в 1987, 1990 и 1991 годах. Благодаря гранту, предоставленному Университетом Джонса Хопкинса в рамках Программы по Атлантической истории, культуре и обществу, стало возможным мое первое полевое исследование в Юньнани в 1989 году; Ассоциация антропологических исследований Веннер-Грен и Комитет по научному взаимодействию с Китаем при Национальной Академии наук профинансировали гораздо более масштабные полевые исследования в 1991–1993 годах. Стипендия на написание диссертаций Эндрю У. Мэллона от Фонда Вудро Вильсона и стипендия на написание

диссертаций от Национального фонда гуманитарных наук обеспечили мне финансовую поддержку для указанной работы, из которой, в конечном счете, выросла эта книга. Большая часть самой книги была написана в то время, когда я был обладателем факультетской стипендии Института гуманитарных наук при Мичиганском университете.

Ранние версии двух глав впервые появились в виде статей: это главы четвертая [Mueggler 1998c], которая воспроизводится здесь с разрешения Королевского Антропологического института Великобритании и Ирландии [Mueggler 2000], и восьмая [Mueggler 1999], которая переиздается с разрешения Издательства Кембриджского университета.

Эмили Мартин, Уильям Роу и Джиллиан Фили-Харник с вниманием и сочувствием занимались оформлением первых сбивчивых набросков этих глав. Проницательными и дотошными читателями этих текстов были также Стеван Харрелл, Ашраф Гани, Мишель-Рольф Труйо, Моника Шок-Спана, Фелисити Норткотт и Элизабет Ферри. Я признателен Дэвиду Бредли за его заблаговременные советы по транскрибированию лолойских языков. Брюс Мангейм и Уэбб Кин дали краткие, но необходимые рекомендации по форматированию транскрипций поэтического языка. П. Стивен Сангрен, Ральф Литцингер, Кеннет Померанц и Норма Даймонд прочли всю рукопись — и я глубоко признателен им за комментарии. Эта книга многим обязана моим коллегам из Мичиганского университета, помощь и руководство которых поддерживали мой интеллектуальный рост на протяжении четырех последних лет. Я в особом долгу перед Кэтрин Вердери, за ее неизменную дружбу, ободрение и пример. Эту книгу украшают рисунки Шона Маккейба, выполненные пером и тушью; я благодарен Шону за то, что он был мне братом, когда другого моего брата, которому посвящена эта книга, уже не стало. Наконец, и написание книги, и сама жизнь были бы невозможны без дружбы, терпения и любви Мин Ким, моего партнера во всем.

Примечание о правилах орфографии и транскрипции

При романизации китайских слов в этой книге не делается различий между путунхуа и юньнаньским вариантом китайского: в обоих случаях используется система пиньинь — в соответствии с теми правилами, которые применяются для путунхуа¹. В случае необходимости я обозначал слова как китайские, ставя перед ними сокращение «кит.», когда они встречались в первый раз.

Большая часть транскрипций в этой книге относится не к китайскому, а к тибето-бирманскому языку, который его носители называют Lɔlongo. В Китае лингвисты определяют Lɔlongo как один из субдиалектов липо (кит. *туйюй*), входящих в центральную подгруппу (кит. *фанъянь*) лолойского тибето-бирманского языка йи [Yang H. 1990: 117]. Некоторые лингвисты отмечали, что субдиалекты, включенные в центральную подгруппу диалектов йи, ближе к языку лису, чем к другим диалектам, которые относят к йи [Bradley 1978]. В отличие от многих других диалектов йи, носители которых создавали собственные системы письменности, диалекты центральной группы всегда оставались бесписьменными; этим объясняется тот факт, что у лингвистов нет для них стандартной орфографии. Для передачи текстов на тибето-бирманских языках в целом китайские лингвисты приспособили

¹ В свою очередь, при переводе книги на русский язык мы транскрибировали китайские слова кириллицей в соответствии с системой Палладия. — *Примеч. ред.*

одну из версий Международного фонетического алфавита [Chen et al. 1984]; я несколько изменил эту систему для того, чтоб свести к минимуму использование экзотических символов. Созданный в результате алгоритм не является инструментом совершенной фонетической репрезентации, однако позволяет различать необходимые фонемы.

Согласные транскрибируются как отдельные буквы или сочетания букв — правило, уже достаточно широко используемое в англоязычной литературе (таблица 1). Существует также начальная гортанная смычка, которая на письме передается только через отсутствие начальной графы перед гласной. Глухая аффриката *j* и придыхательная аффриката *ch* палатальны перед передними гласными *i*, *e*, *ε* и *æ* и ретрофлексны перед другими гласными.

Таблица 1. *Согласные*

	Губ- ные	Губно- зубные	Зуб- ные	Ретро- флексные	Пала- тальные	Веляр- ные
Глухие смычки	p		t			k
Придыхатель- ные смычки	p'		t'			k'
Звонкие смычки	b		d			g
Глухие аффри- каты			ts	j	j	
Придыхатель- ные аффрикаты			ts'	ch	ch	
Глухие фрика- тивные		F	s	sh	c	h
Звонкие фрикативные		V	z			
Носовые	m		n			ng
Латеральные			l			
Звонкие одноударные				r		
Длящиеся	w				y	

Большое разнообразие обнаруживается в велярной звонкой смычке *g*, которая часто становится фрикативной.

В Lòlongo имеется 11 основных гласных; некоторые из них обозначают символами Международного фонетического алфавита, не используемыми в англоязычной литературе (таблица 2). Гласная, которую я обозначаю как *r*, встречается только после аффрикат и фрикативных согласных (таких как *ts* и *j*). Уместно привести описание похожих гласных в языке насу, которое дает Рэмси:

Во всяком подобном случае кончик языка остается в том же положении, или очень близко к тому же, в котором артикулируется аффриката. Таким образом, при начале звукообразования гласный слышится после зубных аффрикат как жужжащий звук *z*, а после ретрофлексов — как звук, очень похожий на среднезападный американский *r*. Эти два разных звука — почти такие же, как те, что слышатся в словах [путунхуа] *si* (четыре) и *shi* (хурма) [Ramsey 1987: 255].

Многие гласные могут быть ларингализованы, то есть произносятся с напряженной гортанью, «скрипучим» голосом; ларингализацию я отмечаю подчеркиванием гласной (*a*).

Чен, Биан и Ли [Chen et al. 1984: 211–212] различают в центральном диалекте йи пять тонов: высокий ровный (55), средне-высокий ровный (44), средний ровный (33), низкий нисходящий (21) и низкий восходящий (13) — причем последний появляется только в словах, заимствованных из китайского. Используемая здесь система транскрипции — проще: в ней тоны делятся на высокий, средний и низкий; в этой книге не делается различий ни между средне-высоким и средним тонами, ни между низким нисходящим и относительно редким низким восходящим тонами. Как показано в таблице 3, для обозначения тонов я использую знаки ударения.

Центральный диалект йи роднит с языком лису чрезвычайная фонологическая бедность, характерная для конца слога [Ramsey 1987: 261]. В Lòlongo согласные используются лишь в начале слога, за исключением тех слов, которые были заимствованы из

Таблица 2. *Гласные*

i	ш	u	r
e	э	o	
ɛ	a	ɔ	
æ			

Таблица 3. *Тоны*

высокий ровный	á
средне-высокий ровный	a
средний ровный	a
низкий нисходящий	à
низкий восходящий	à

китайского. Конструкция слов — проста: по большей части они состоят из одного слога, начинающегося, как правило, с согласного звука, за которым следуют гласный (иногда — ларингализованный) и тон. В Lolongo существует множество микрорегиональных вариаций, и я не прилагал никаких усилий для стандартизации записанных мной вариантов, за исключением случаев географических названий и отдельных слов (таких как *ts'ici*), которые я использую неоднократно.

При транскрибировании ритуальной речи я выделял группы строк и строф. Строки обычно включают пять или семь слогов (лишь иногда больше), в конце каждой строки — пауза; строфы, разделяемые пропуском строки, — это группы взаимосвязанных строк. Я достаточно свободно использовал отступы, для того, чтоб привлечь внимание к взаимосвязям между строками и строфами.

Глава первая

Введение

Иногда я думаю, что все это началось в тот день, когда я встречал Ли Юня¹. Я сидел за чашкой чая в изысканном особняке на речном берегу. Когда-то особняк был домом местного правителя, а теперь в нем размещалась одна из уездных управ провинции Юньнань. Ли Юнь, пошатываясь, зашел в дверь, согнувшись под вязанкой дров. Это был пожилой мужчина в очках с роговой оправой, очень худой и очень пьяный. Заметив меня, он швырнул свои дрова в угол и закричал: «Американский товарищ! Председатель Мао прислал его из Америки, чтобы помочь национальному меньшинству провести социалистическую реконструкцию! Вы носите очки и ручку! Я тоже член Коммунистической партии, которой Председатель Мао поручил построить новый Китай!» Я лишь мог остолбенело наблюдать с открытым ртом, как чиновник уездной управы деликатно выводит Ли Юня в другую комнату.

Позже в тот же день я видел, как этот старик шел по дороге к ущелью, спотыкаясь и распевая под дождем. Дорога — на самом

¹ Все имена местных жителей в этой книге заменены псевдонимами, за исключением имен известных людей, умерших до 1955 года. Большинство мужчин и женщин в этой местности носят китайские имена, которые им дают их родители, когда дети становятся достаточно взрослыми, чтобы приступать к учебе. До этого детей называют «молочными именами», обычно на их родном тибето-бирманском языке. После рождения первого ребенка родителей называют «молочным именем» ребенка с добавлением суффикса *р̄д* (для мужчин) или *то* (для женщин). В этом тексте я решил использовать китайские имена, поскольку они встречаются во всех официальных сообщениях и письменных документах.

деле, тропа — вела к группе разбросанных по горной долине деревень, самой большой и самой бедной из находившихся в ведении уездной управы бригад², население которой составляли по большей части представители «национального меньшинства», официально — «народности йи». К тому времени я уже несколько месяцев добивался разрешения пожить в этой бригаде, которая по-китайски называлась Чжицзо, а на местном тибето-бирманском языке — *Júzò* («маленькая долина»)³. Спустя несколько дней я прошел по той же двадцатикилометровой тропе вверх по ущелью, к узкой долине — центру Чжицзо, — где в конце концов поселился в здании начальной школы.

Живя в Чжицзо, я привык остерегаться появлений Ли Юня. Иногда меня предупреждали о них. Я слышал, как он приближается, выкрикивая обрывки лозунгов, и выскальзывал через заднюю дверь школы. Или я издали замечал его, спускающегося из своей деревни по залитому солнцем восточному склону, и догадывался, что он направляется через долину в большую деревню, где я жил, чтобы в конце концов отыскать дорогу в мою комнату. Иногда он устраивал на меня засады, возникая вдруг из толпы на свадьбе или похоронах, вцепляясь в мою руку мертвой хваткой и выкрикивая мне в лицо старые маоистские лозунги. Для этих разглагольствований он никогда не использовал ни плавную тибето-бирманскую речь, на которой говорили здесь в повседневно-

² Несмотря на то что в начале 1980-х годов административный статус Чжицзо формально поменялся с «бригады» (кит. *дадуй*) на «сельское поселение» (кит. *цуньгунсо*), многие местные жители продолжают называть местность «бригадой». Чтоб избежать путаницы, я использую это словоупотребление и называю Чжицзо бригадой, когда идет речь о социалистическом периоде.

³ Жители бригады называли ее *Júzò*; китайское название использовалось только на письме и посторонними. Я использую здесь китайский топоним, поскольку именно это название встречается на всех картах и в письменных текстах. Для отдельных деревень и других мест, находящихся непосредственно в этой долине, я использовал их местные названия на языке *Lòlongo*. Чаще же всего, в общей практике, эти названия записывают китайскими иероглифами на основании приблизительного созвучия. Для обозначения мест, находящихся за пределами долины, я — если специально не оговаривается иное — использовал их китайские названия.

ной жизни, ни более резкий юньнаньский диалект китайского, который использовали для общения с посторонними. Вместо этого он старательно скандировал свои лозунги на формальном путунхуа, языке чиновничества: «Без Коммунистической партии не было бы нового Китая! Десять тысяч лет жизни председателю Мао!» Я вздрагивал, страдальчески улыбался и ждал, пока какая-нибудь добрая душа не отвлечет его внимание. Он не угрожал, он был просто невыносимо дружелюбен. Его миссия, на осуществление которой он в течение года с лишним направлял свою энергию, заключалась в том, чтоб отвести меня на обед к себе домой; его методом была грубая сила. Он был очень силен — и как только ему удавалось схватить меня за руку и начать двигаться по тропинке к своему дому, мне оставалось только, спотыкаясь, тащиться вслед за ним, дожидаясь, пока он не ослабит свою хватку настолько, чтобы я мог высвободить руку, пробормотать быстрое извинение и рвануть прочь.

Я тщетно пытался игнорировать Ли Юня. Он представлял ту сторону здешней жизни, которую я ненавидел. Во время приездов высших чиновников я наблюдал за его фиглярством их глазами. Грязный, вечно пьяный, безумный, он, казалось, со всем бесстыдством подтверждал худшее в их представлениях о местном «национальном меньшинстве»: они слишком много пьют; они рабы антисанитарии и предрассудков; они влюблены в собственную нищету; у них нет ни образования, ни культуры. Когда же он приставал ко мне на людях, я видел себя его глазами: однозначно влиятельный, со связями, в очках и с ручкой в кармане, я был человеком, расположения которого следовало добиваться — хотя бы обедом из риса и куриного супа. И как я мог не разделять представлений большинства чиновников о нем самом и его соседях как о грязных алкоголиках и дегенератах? Я пытался выбросить Ли Юня из головы, пока занимался своими делами: брал интервью, слушал истории, фиксировал статистические сведения, наблюдал ритуалы и транскрибировал поэтические тексты.

Но он всегда был там, на краю моего восприятия — смешной, яростный и истощенный, спотыкающийся на пересекающих долину тропинках, распеваящий на мотив любовных песенок

давно отжившие свое политические лозунги, выкрикивающий стенания, предназначенные для погребальных ритуалов. «Он безумец [tǐe — одержимый]», — говорили мои друзья в Чжицзо, встречая его выходки с делано воодушевленным видом, которого я вскоре стал от них ожидать. Однако даже эксперты по одержимости духами, к которым я начал обращаться за советом, не могли ответить на вопрос о конкретном виде его безумия — даже ориентируясь на то множество форм, которые они могли бы диагностировать.

Все, что я выяснил, сводилось к тому, что окружающие как-то связывали недуг Ли Юня с его долгой службой в качестве чиновника — одного из самых выдающихся среди тех, кто вышел из этой бригады. Начиная с середины 1950-х он возглавлял соседнюю волостную управу. В 1966 году, когда началась «культурная революция», его госпитализировали по причине психического заболевания. Несколько лет спустя он был официально восстановлен в должности. В начале 1976 года Ли Юнь вышел на пенсию и вернулся домой в Чжицзо. Его жена умерла, но у него осталась дочь, которая работала в маленьком городке и присылала ему деньги. Больше я не узнал практически ничего: с Ли Юнем я разговаривать не мог, а остальные мои вопросы о нем игнорировали.

Тем не менее я обнаружил, что не могу перестать думать о безумных заклинаниях Ли Юня, об этих поразительных извержениях анахроничной речи, которые извещали о его присутствии на стольких массовых собраниях. Были ли они всего лишь симптомами личного расстройства? Или, напротив, их источником было коллективное прошлое, которое преследовало и других? Почему они приняли форму политических лозунгов? В чем заключалась необычайная сила этих звучащих на чужом языке формул, благодаря которой они могли преследовать человека и овладевать им? Как могли они все еще разноситься по этой долине эхом спустя столько лет после того, как их значение и власть оказались утрачены? Больше всего меня беспокоила та страшная боль, которая, казалось, омрачала ревуший голос Ли Юня. Какие раны он бередил у тех, кто его слышал; какие истории он скрывал? И какое отношение эти раны и эти истории могли

иметь к той сущности, к которой лозунги Ли Юня взывали снова и снова с силой такой одержимости — к социалистическому государству?

Мне предстояло узнать, что недуг Ли Юня не был исключительным. Многие люди в этом сообществе называли нынешнюю эпоху, начавшуюся с катастрофического голода, последовавшего за «большим скачком» в 1957–1960 годах, и продолжившуюся на протяжении всех 1990-х, «временем диких призраков». Это словосочетание означало, что жизнь в указанную эпоху оказывалась подвержена вторжениям в настоящее не ушедших на покой фрагментов прошлого — зачастую персонифицировавшихся в виде духов или призраков людей, погибших дурной смертью, которые нередко овладевали своими потомками или убивали их. По большей части такие вторжения были куда более незаметны, чем вопли Ли Юня. Однако многие из них обретали силу и постоянство — по мере того, как они превращались в истории, в которых истолковывались их истоки, объяснялись их свойства, подвергались купированию их симптомы. Некоторые из них обретали в конечном счете такую внутреннюю связность, что становились стратегиями — направленными на подрыв государственных проектов, на то, чтоб артикулировать требования справедливости или чтоб открыть пути к исцелению.

В этой книге прослеживается борьба людей из сообщества Ли Юня за то, чтобы найти свое место в конце столетия насилия и на периферии национального государства. Борьба, складывавшаяся из стремлений создать пригодное для обитания место — в телах, в домах, в национальном ландшафте, — в то время, когда организация пространства была ключевым способом действия государственной власти; из попыток обустроить прошлое и настоящее время — в том месте, где организация времени представляла собой главный проект и исключительную прерогативу государства. Так что в некотором особом и ограниченном смысле эта книга посвящена этнографии государства. Государство рассматривается в ней *в первую очередь* не как система институций, сеть властных отношений или как история политик и программ, но

как аспект «социального воображаемого», в том смысле, в каком использовал этот термин Корнелиус Касториадис. Любое общество, рассуждает Касториадис, должно дать ответы на несколько фундаментальных вопросов:

Кто мы есть как коллектив? чем мы являемся друг для друга? где мы, чего мы хотим, к чему стремимся и чего нам недостает? Общество должно определить свою «идентичность», свою структуру, окружающий мир, свое отношение к нему и содержащимся в нем объектам, свои потребности и свои желания. Без этих «определений» невозможно существование человеческого мира, общества и культуры — поскольку все в таком случае осталось бы неразличаемым хаосом. Роль воображаемых значений заключается в ответе на эти вопросы, в ответе, который нам, и это очевидно, не может дать ни «реальность», ни «рациональность» ... Общество формируется, вызывая к жизни фактические ответы на вопросы, поставленные своим бытием и своей деятельностью. Именно в деятельности каждого коллектива проявляется — как воплощенный смысл — ответ, а социальное действие мы можем понять лишь как отклик на вопрос, который оно само же имплицитно ставит [Касториадис 2003: 164].

Государства формулируют эти конституирующие вопросы и отвечают на них по отношению к тем воображенным сообществам, которыми они управляют. На практике государства представляют собой слабо скоординированные системы институтов, политик, символов и процессов. Их способность влиять на события, продуцировать смыслы или создавать самих себя в телах объектов своей власти зависит от того, как они создаются в качестве целостных сущностей актами коллективного воображения. Как утверждает Анн Анагност [Anagnost 1997], социалистическое государство в Китае — и прежде всего в эпоху Мао — было в этом отношении особенно примечательным. Оно представляло собой слабую и неорганизованную институцию; его власть зависела от способности навязать собственное видение себя социальному миру. Если использовать слова Фернандо Ко-

ронила, оно было «великодушным чародеем», который «зачаровывал тех, кто был ему подвластен, вызывая у них состояние восприимчивости к его иллюзиям — магическое состояние» [Coronil 1997: 5].

В этой книге конкретные формы практики и поэтики исследуются как ресурсы, позволяющие очаровываться, отводить в сторону или замещать осязаемые «иллюзии» этого магического состояния — и, таким образом, подчиняться им или уклоняться от их хватки. Среди этих практик есть ритуализированные способы делать полезные вещи: лечить телесные и душевные недуги, поддерживать продуктивность сельскохозяйственных растений, животных и людей, избавлять тела, дома и окрестности от нежелательных нечеловеческих существ. Эти способы включают в себя два формализованных «языка». Один — язык вещей: предметы повседневного обихода, такие как ветки, трава, веревки, одежда, чашки, используются для изготовления изображений призраков или духов. Другой — вербальный язык поэзии: для общения с нечеловеческими существами используются ритуальные песнопения, вокабуляр которых основан более всего на повседневной практике. Эти языки представляют собой ресурсы для осмысления трудов и дней обыденной жизни: приобретаемых умений заботиться о себе, своей семье, своем сообществе — и уклоняться от подчинения другим, людям или нелюдям, живым или мертвым. В то же время, что вообще характерно для ритуализованных языков Китая, они создают многообразные и изменчивые образы государства. Воплощенное в этих образах государство не есть нечто внешнее по отношению к основным заботам повседневной жизни и не проникает в эту интимную сферу лишь извне. Напротив, оно является конституирующей силой, находящейся в самом центре социального мира. Представлять его себе — значит формулировать вопросы и ответы о социальном мире, об отношениях с этим миром и его объектами, о социальных потребностях и желаниях.

История, которую мне рассказали в контексте погребального ритуала, отражает именно такой взгляд на государство — как устанавливающее условия для социального существования.

Я слышал несколько версий этой истории, эту — от мужчины лет пятидесяти, на похоронах одного из его близких. Эта история — о бережных практиках траура, в которых, посредством ритуальных манипуляций с материальными объектами, вроде бамбуковых сит и бумажных экранов, регулируются взаимоотношения между живыми и мертвыми, благодаря чему живые могут избежать опасности стать рабами своей скорби. В этой истории именно государство, в лице рыночных чиновников, устанавливает правила для взаимоотношений скорби и следит за правилами дискриминации, которые траурный ритуал создает между живыми и теми, кого они потеряли:

Давным-давно живые [ts'ɔ] могли видеть мертвых [nè], а мертвые могли видеть живых. На рынок ходили и живые, и мертвые: на той стороне улицы мертвые продавали свои вещи; на этой стороне живые продавали свои; и мертвые выглядели точь-в-точь как живые. В те времена в обращении были медные деньги, а не бумажные. Мертвые использовали бумагу, чтоб штамповать монеты, очень похожие на медные монеты живых, и на эти деньги покупали у живых вещи. Но с живыми нельзя было шутить. Они опускали монеты в котел с водой: настоящие медные монеты тонули, а бумажные монеты, сделанные мертвыми, плавали на поверхности. Фальшивые деньги возвращали мертвым, так что постепенно мертвые уже не могли покупать у живых; они могли покупать только у других мертвых. Если б твой отец умер, ты мог бы на следующий день пойти на рынок и увидеться с ним. Но живым и мертвым не разрешалось разговаривать друг с другом. Мертвых наказывали, если они говорили с живыми: их чиновники ругали и штрафовали их, поэтому живые боялись заговаривать с мертвыми. Так что живые и мертвые могли лишь смотреть друг на друга. В те времена, как и теперь, мертвые иногда вредили [k'ə, буквально — «кусали»] живым, однако живые могли в ответ бить их, так что у мертвых не было власти над живыми. Возмущенные таким положением, мертвые потребовали, чтоб между ними и живыми было поставлено бамбуковое сито. Живые могли видеть мертвых только смутно, но мертвые [находясь ближе к отверстиям в сите] видели жи-

вых отчетливо. Живым это не нравилось, поскольку сито было слишком толстым, чтоб сквозь него можно было ударить мертвого. Живые были глупыми: некоторые говорят, будто они попросили, чтоб на их стороне улицы был поставлен бумажный экран; они могли бить мертвых сквозь бумагу, но уже совсем не могли их видеть.

Государство в этом рассказе находится на некотором расстоянии. Явно оно выступает только однажды, в лице своих представителей — чиновников, которые ругают и штрафуют мертвых. Однако все действие разворачивается под его бдительным взором. Его власть обнаруживается в подлинных медных монетах, которые тонут в воде, пресекая рыночные сделки через улицу; его дозволением воздвигаются сита и экраны, которые мешают сторонам бить и «кусаться». Кажется, что воображаемое государство учреждает и структурирует траур, однако оно выступает и в качестве агента ушедших: история рассказывается в контексте погребального ритуала и отсылает к «полиции» загробного мира, которая по приказу высших чиновников арестовывает и заковывает в цепи души живых, чтоб увести их прочь, к смерти.

Исследованные здесь обрядовые техники представляют государство таким: это конституирующее присутствие, находящееся в центре социального мира и имеющее самое непосредственное отношение к утрате. Обнаруживающийся в этих обрядах образ государства — странен, абстрактен и устрашающ, оно отделено от этого мира, как тень от солнечного света, оно столь же несубстанциально, сколь и вездесуще. Оно ощущается как отсутствующий субъект, от которого исходят деяния и повеления, подчиняющиеся чуждым властям — подобно знамениям, преодолевающим пропасть между этим миром и загробным, чтоб сообщить едва распознаваемые вести от мертвых. Национальный ландшафт — это тело, упорядоченное пространственно и морально наподобие пищеварительного тракта; его голове соответствуют ближайшие горы, а правительственные города — заднепреходному отверстию. Собственное место воображаемого государства — на дне пищеварительного тракта. Его странные силы

приходят даже туда, к абсолютно чуждым небу и морю, откуда обрушиваются бедствия массового голода, самоубийств и насильственной смерти. Воображать государство таким образом — значит находить его одновременно и далеким, и близким, и чуждым, и знакомым. Национальное тело можно картографировать отдельными телами, питающее течение его рек — телесными пищеварительными трактами. В обрядовых техниках исцеления обнаруживается, что тело и национальный ландшафт в равной мере существуют как единое, протяженное «коллективное единство обиталищ» [Stein 1957a; Stein 1957b; Boltz 1983]. Исцелить телесную или душевную боль — значит заново упорядочить это единство, распутать узлы и исправить неверное течение телесных токов, поместить обитаемое место в морально упорядоченный национальный ландшафт и направить насилие и утрату назад, к их истокам, к устьям рек.

Артикулированные в ритуальных языках исцеления, эти образы государства и нации формировали те истории, в которых члены сообщества рассказывают, как именно были нанесены раны, исцелить которые призван ритуал. Эта книга пересказывает многие из таких историй. Для того чтоб сделать их более понятными, я привел их в соответствие со стандартной хронологической схемой, через которую мы привыкли рассматривать те огромные трансформации, которые пережила китайская деревня во второй половине XX века: «освобождение», земельная реформа, коллективизация, «большой скачок», «культурная революция», возвращение к семейному землепользованию, рыночные реформы, кампании по планированию рождаемости. Эта схема порождается той официальной перспективой времени, которая структурирует как научные воззрения на Западе, так и истории, создаваемые в китайских государственных учреждениях. В этой перспективе государство предстает в своем привычном виде: как институты, процессы, политические действия, проекты. Я использую эту схему в качестве инструмента для перевода. Я стремлюсь показать, как с помощью рассказов о событиях прошлого создавалась иная, оппозиционная практика

времени — практика, направленная на подрыв темпоральности официальной истории. Чтоб эти рассказы были воспринимаемы в качестве исторической практики, они должны быть переведены с помощью более привычного словаря. Очертания иной темпоральной стратегии возникают из диссонансов перевода, из его неспособности адекватно представить приводимые воспоминания в качестве простых примеров известной истории, подчиненной знакомой темпоральности. Я использую эту процедуру, поскольку, на мой взгляд, альтернативой этому была бы трактовка всего, что кажется странным в этих рассказах — вне какой бы то ни было истории, то есть как личную причуду рассказчика или как простые примеры «народных верований» («суеверий», как называют их до сих пор китайские власти) представителей маргинальной этнической группы.

Истории, которые я привожу здесь, заставляют вновь и вновь задаваться вопросом: что значит жить как сообщество после пережитого насилия, в особенности — насилия в условиях голода, вызванного «большим скачком», и насилия «революционного возмездия» времен «культурной революции». Эти истории сходятся в некой мечте о сообществе — своего рода дурном сне, воплощенном в жизни, смерти и призрачном возмездии со стороны одной местной институции. Местные жители называли эту институцию *ts'ici*, приезжие чиновники и ученые использовали для его обозначения китайское *хоутоу*. В устных рассказах, восходящих к 1930-м и 1940-м годам, *ts'ici* описывается как некий порядок, в соответствии с которым происходила ежегодная ротация соответствующего звания и ряда связанных с ним политических и ритуальных обязанностей между наиболее зажиточными семьями региона. Система *ts'ici* распределяла среди этих наиболее богатых членов сообщества те тяготы и риски, которые были связаны с размещением на постой влиятельных и требовательных приезжих. Каждый год хозяйство, получавшее звание *ts'ici*, становилось чем-то вроде гостевого дома, в котором проезжающих чиновников и солдат удобно размещали, обильно кормили и, радушно приветив, без задержек отправляли в дальнейший путь. Такое хозяйство предоставляло площадку, на ко-

торой местный правитель улаживал споры между членами сообщества; оно обеспечивало кров и пищу заключенным, которых арестовывали местные власти; пересылало письма, чинило дороги, хоронило умерших чужаков. Кроме того, в обязанности такого хозяйства входило обеспечение цикла ежегодных ритуалов, посвященных семейству общих предков общины. Многие из этих расходов оплачивались за счет доходов от урожая риса, собранного с особого «поместья предков» — участка плодородной земли, которым совместно владели и который совместно обрабатывали члены общины.

Жители долины Чжицзо помнили, что *ts'ici* создавало некое подобие домашней общины, все члены которой восходили к общему предку и были связаны кругом родственных отношений. В центре их повествований об эпохе социализма — медленная дезинтеграция, жестокое убийство и перерождение *ts'ici* в качестве общины призраков. В 1950-е годы местные чиновники, представлявшие новое государство, быстро присвоили себе большую часть политических функций *ts'ici*. Круг состоятельных жителей, участвовавших в избрании «хозяйства-гостеприимца», подвергся истреблению. Некоторые из них были казнены как контрреволюционеры, многие подверглись нападкам как землевладельцы и зажиточные крестьяне. Тем не менее на протяжении 1950-х, в процессе обобществления земли и труда, жители Чжицзо находили способы сохранить систему *ts'ici*. В 1965 году, незадолго до начала «культурной революции», этот неудобный для новой власти символ сообщества был ритуально умерщвлен во время театрализованного массового митинга. Такое убийство превратило семейство общих предков в банду диких призраков, которые преследовали общину на протяжении следующих 30 лет. Во время «культурной революции» эти призраки убивали тех, кого считали ответственными за уничтожение *ts'ici* и опустошения, вызванные голодом эпохи «большого скачка»; в период национального примирения и рыночных реформ их нападения продолжались в других формах.

Взятые вместе, такие истории о *ts'ici* образуют нарратив о мучительных отношениях между травмированным сообществом

и воображаемым государством. В этом повествовании государство постепенно переживает превращение из персонифицированного внешнего Другого в абстрактного внутреннего Другого. Система *ts'ici*, как ее помнили по 1940-м годам, удерживала враждебное и разорванное на части республиканское государство за внешним пределом и на некотором расстоянии — приглашая к себе его представителей, отправляя их своей дорогой и амортизируя те социальные и моральные угрозы, которые были связаны с их вторжениями. В 1950-е социалистическое государство проникло внутрь этого сообщества, утвердив себя в нем в качестве центра производства и общественного воспроизводства. Ко времени голода, вызванного «большим скачком», этот центр обнаружил себя как пустое, призрачное присутствие, суть которого ощущалась в бесконечных требованиях зерна и славословий. Во время «культурной революции» стало казаться, что это призрачное государство завладело телами тех амбициозных активистов и напуганных чиновников (вроде Ли Юна), которые сделали себя рупорами его лозунгов и требований. Позднее, когда земли колхозов были разделены между домашними хозяйствами, обнаружилось, что государство одержимо человеческим воспроизводством — казалось, что оно проникает до самой сокровенной глубины тела и сообщества: до плодovitых и бесплодных утроб. По мере того, как государство все более настойчиво и властно учреждает свое присутствие в глубине жизненных миров социального и телесного, в этих историях оно оказывается все более абстрактным, все более трудным для фиксации и описания в конкретных человеческих словах. Этот разрыв между присутствием государства в интимной глубине социального и телесного миров и возрастающей сложностью его конкретного представления отразился на многих аспектах общественной жизни начала 1990-х, когда я занимался своими полевыми исследованиями.

Некоторые из следующих глав показывают этот нарратив возникающим из многочисленных вариаций, противоречий, иронии: из ностальгических рассказов об утраченной общине, горьких историй о голоде и несправедливости, комических рас-

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru