

ЭРИК МЮГГЛЕР

# ВРЕМЯ ДИКИХ ПРИЗРАКОВ

ПАМЯТЬ, НАСИЛИЕ  
И МЕСТО В ЮГО-  
ЗАПАДНОМ КИТАЕ



СОВРЕМЕННОЕ  
ВОСТОКОВЕДЕНИЕ  
.....  
история



Erik Mueggler

•

# The Age of Wild Ghosts

Memory, Violence,  
and Place in Southwest China

University of California Press

Berkeley and Los Angeles, California

2001

Эрик Мюгглер

•

# Время диких призраков

Память, насилие и место  
в Юго-Западном Китае



Academic Studies Press

Библиороссика

Бостон / Санкт-Петербург

2023

УДК 323.2+ 393 (510)  
ББК 60.028 (5Кит)  
М98

Перевод с английского Алексея Каменских

Серийное оформление и оформление обложки Ивана Граве

**Мюгглер, Эрик**

**М98** Время диких призраков: память, насилие и место в Юго-Западном Китае / Эрик Мюгглер; [пер. с англ. А. Каменских]. — СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2023. — 511 с. — (Серия «Современное востоковедение» = «Contemporary Eastern Studies»).

ISBN 979-88-87191-32-4 (Academic Studies Press)

ISBN 978-5-907532-63-2 (Библиороссика)

Книга Эрика Мюгглера рассказывает о том, как небольшая община в горах Юго-Западного Китая пытается найти свое место на окраинах национального государства. Местные жители описывают период, продлившийся с Великого голода 1958-1960 годов и до 1990-х годов, как «время диких призраков». Память об утраченном в эпоху Мао локальном сообществе, попытки найти истоки насилия и добиться справедливости находят воплощение в пугающих историях о призраках, приходящих к живым.

УДК 323.2+ 393 (510)  
ББК 60.028 (5Кит)

ISBN 979-88-87191-32-4  
ISBN 978-5-907532-63-2

© Erik Mueggler, text, 2001  
© University of California Press, 2001  
© А. Каменских, перевод  
с английского, 2022  
© Academic Studies Press, 2022  
© Оформление и макет.  
ООО «Библиороссика», 2022

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

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

nó pə lə ka le  
me sɛ kʰe mo le  
lə və hə və le  
lə ni hə ka le

когда ты встретишь его  
этого царя смерти  
не содрогнись  
не устрашись

kò nì tʰa mɔ jə  
mó mi yà lə wú  
ni kò nì tʰa ngò sɛ  
kò nì tʰa jo sɛ

# 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 институтами, 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 путунхуа<sup>1</sup>. 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 Lòlongo. В Китае лингвисты определяют Lòlongo как один из субдиалектов липо (кит. *туюй*), 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

---

<sup>1</sup> 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 ффрикативной.

В Lòlongo имеется 11 основных гласных; некоторые из них я обозначаю символами Международного фонетического алфавита, не используемыми в англоязычной литературе (таблица 2). Гласная, которую я обозначаю как *r*, встречается только после аффрикат и ффрикативных 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 Lòlongo 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 повстречал Ли Юня<sup>1</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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 *р'д* (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 бригад<sup>2</sup>, 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»)<sup>3</sup>. 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-

---

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 [*t'è* — 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 — заднепроходному 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.

Взяты 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 плодотворных 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 фиксирования 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-



сказов об одержимости призраками и рушащихся зданиях, правдивых историй об убийствах и самоубийствах, пугающих рассказах о скальпелях хирургов и умирающих утробах. Вопрос, стоящий за всеми этими главами: для чего этот нарратив? Что *делали* эти истории, организованные именно таким образом? Мой ответ, к которому я пришел лишь постепенно, таков: эти истории создавали оппозиционную практику времени и альтернативный модус истории. Это была критическая история, рассчитанный собой перевод конституирующих вопросов о социальном мире, которые были услышаны со стороны государства и на которые государство давало свои ответы. Это была история альтернативного типа социального действия (вновь вспомним Касториадиса), критическое воплощение альтернативных вопросов и ответов, касающихся того, как сообщество людей взаимодействует со своим жизненным пространством. Я прочитываю в этих историях стремление найти способы жить вместе в сообществе, хранящем опыт имевшего место насилия, читаю их как попытку проследить ответственность за это насилие до его этически двусмысленных истоков, как борьбу за возможность выдвинуть требование справедливости и артикулировать стремление к примирению. В этом смысле я вижу в них средства для выработки коллективных этических ответов на насилие, пережитое в прошлом, — но также и на его неизбежное возвращение в настоящем и будущем.

Кроме того, эта книга — этнография места. Это своего рода запись моих собственных стремлений понять, как люди *обживают* определенные места: как обитаемые места устроены в языке и в материальном мире, как они становятся основаниями для социального бытия. С этой целью я построил свою книгу как путешествие по тем местам, которые, как обнаружилось, люди интенсивно обживают. Это путешествие начинается (во второй главе) со страдающего тела, обиталища некоей невероятной сущности — души живого существа, которой суждено перерождаться вновь и вновь, подобно некому мертворожденному плоду. Я полагаю, что это тело не просто помещено в свой обитаемый мир, как яйцо в корзину, в их взаимодействии место и плоть

сменяют друг друга. В процессе путешествия эта тема возвращается несколько раз, рассматриваясь заново и усложняясь. Следующий этап пути (третья глава) — закрытые хозяйственные пространства домов. В моем исследовании дома — это не просто вместительные жилища; они являются материальными основаниями для тех социальных отношений, которые без них не могли бы соответствующим образом существовать. Затем, в четвертой и пятой главах, дома раскрываются навстречу долине и ее окрестностям. Я полагаю, что люди преобразуют тесно обживаемый ландшафт по аналогии с домом; этот ландшафт оказывается местом-основанием для некоего подобия домашней общины, находящейся в состоянии постоянного распада и также постоянно воссоздаваемой благодаря работе памяти. От знакомого ландшафта путешествие отправляется дальше, к тропам, которые соединяют хорошо обжитый мир с воображаемыми нацией и космосом (главы 6, 7, 8 и 9). Направления этих троп и поток грузов, движущихся по ним, помещают живое сообщество в это более широкое воображаемое пространство. Это тропы опасности и исцеления; это пути, по которым в обжитый мир приходят самые страшные бедствия — и по ним же в поисках утешения или примирения бредут люди.

Это путешествие осуществляет своего рода обращение обычного для этнографии тропа — тропа «положения». В большинстве этнографических работ место рассматривается как контейнер для социального бытия или как фон, на котором разыгрывается общественная жизнь. Работы такого рода часто начинаются с главы о «положении», в которой разбирается вопрос о локализации объектов исследования в пространстве и времени. В этой же книге указанный вопрос оживляет все ее содержание. Ни место, ни время не дарованы ни естественным, ни административным образом; и то, и другое образуется, создается. Люди зависят от условий политической и экономической географий, формирующих ландшафты; однако при этом эти люди активны. Они преобразуют имеющиеся географии локально и прокладывают сквозь них свои собственные пути. То же самое происходит и с господствующими архитектурами времени. На протяжении

всей своей работы я намерен оставлять живыми и насущными вопросы «где?» и «когда?».

Однако, как и многие этнографические амбиции, это мое намерение реализуемо лишь в малой своей части. Это работа перевода: все, о чем сообщается, должно сначала пройти сквозь знакомые вокабуляры; приходится вновь и вновь сталкиваться с привычными пространственными и временными контекстуализациями, для того чтоб в какой-то момент могло возникнуть отчетливое понимание непривычных трактовок места и времени. Я предпочел бы остановиться на этом — и позволить ориентациям во времени и пространстве постепенно раскрываться в нашем путешествии от тела через дом, долину и воображаемую нацию, однако знаю, что в этом случае кое-что из рассматриваемого ниже оказалось бы не очень понятным — особенно для тех, кто не очень хорошо знаком с Китаем. Так что далее последуют несколько страниц описания «положения». Бóльшая часть того, о чем сейчас пойдет речь, в расширенном и усложненном виде встретится в следующих главах.

В Чжицзо расположены примерно 24 деревни и деревушки, построенные на склонах маленькой горной долины и прилегающих к ней еще меньших долин. Долины эти лежат в горах Байцаолин, представляющих собой часть обширной цепи горных хребтов, образующих границу между двумя экономическими и физико-географическими макрорегионами — из тех, на которые делит Китай Дж. У. Скиннер [Skinner 1977; Skinner 1985] и в которых исследователи Китая из самых разных научных дисциплин находят незаменимые подспорья для анализа. Это макрорегионы Юньгуй, охватывающий бóльшую часть территории провинций Юньнань и Гуйчжоу, и макрорегион Верхней Янцзы, по большей части совпадающий с провинцией Сычуань. Скиннер отмечает, что каждая из этих региональных систем имеет в своей структуре центр и периферию, причем такие моменты отношений центров и периферий можно выделять и в каждой меньшей структурной части. В целом основные ресурсы, такие как пахотные земли, население и капитальные инвестиции, сосредоточены в низменных речных центральных районах. Здесь более интен-

сивно ведется сельское хозяйство, лучше с транспортом, выше плотность экономических транзакций, ближе друг к другу расположены города и поселки; по направлению к горным окраинам все эти блага встречаются реже [Skinner 1997]. В этой регионально-системной методологии Чжицзо оказывается периферийной в трех смыслах. Она расположена в окраинном районе периферийного в национальном масштабе макрорегиона Юньгуй, в регионе, ныне известном как Чусюн-Ийский автономный округ. Она находится на северной окраине этого округа, в горах, разделяющих два экономически наименее значимых уезда, Даяо и Юнжэнь. На протяжении XX века Чжицзо несколько раз переходила от одного из этих уездов к другому; сегодня она находится в основном в Юнжэне<sup>4</sup>.

Жители этих гор долгое время маркировались как отличные от своих низинных соседей на основании несхожести в языке, обычаях, одежде и «характере». На протяжении XIX и в начале XX столетия их китайскоязычные соседи знали этих людей как лоло (Luoluo). Географический справочник уезда Даяо, выпущенный в 1825 году, называет их белыми лоло и отличает от черных лоло, живших северней, в горах Ляншань. По сравнению с последними, отмечает справочник, белые лоло не представляют для администрации особых проблем. Они редко занимались бандитизмом и не совершали набегов на деревни в низинах для захвата рабов; они были бедны, робки и миролюбивы:

<sup>4</sup> Я пишу, что Чжицзо находится «в основном в Юнжэне», поскольку эксперименты с делением этих гор между местными административными округами отрезали от территории, которая когда-то находилась в ведении *ts'ici* Чжицзо и которая продолжает рассматриваться жителями Чжицзо как единая, несколько отдаленных долин. На протяжении всего XX века центральная часть этой территории, с наибольшей плотностью населения, образовывала особую официальную административную единицу: до 1950 года — пригородную административную единицу (кит. *бао*), затем соответственно городской округ (кит. *сян*), бригаду (*дадуй*) и административное «сельское поселение» (*цуньгунсо*). В этой центральной части — 12 самых больших деревень Чжицзо. Частью *ts'ici* Чжицзо являлись и еще 12 небольших деревень; сейчас они по большей части входят в разные городские округа (Мэнху и Ницзю) уезда Юнжэнь, но некоторые расположены в уезде Даяо.

Белые лоло покорны и глупы. Мужчины закутывают головы, ходят босиком и набрасывают на плечи черную козью шкуру; женщины заплетают волосы. Изредка мужчины и женщины приезжают в город, чтобы продать конопляную ткань, конопляную пряжу, мед и сосновую смолу [DXZ 1825, 7, 1b].

В 1922 году географический справочник уезда Яньфэн, учрежденного одиннадцатью годами ранее для управления соляными шахтами, где многие мужчины с этих гор работали носильщиками, описывает этих людей сходным образом, называя их *йи* и отмечая некоторые из их «обычаев»:

Мужчины *йи* одеваются в козьи шкуры и одежду из конопляной ткани; женщины носят тканые накидки на спине и также козьи шкуры. Они живут в домах с травяной крышей или в домах, крытых деревом. Мужчины и женщины свободны в выборе брачных партнеров. Когда они заболевают, они не пользуются лекарствами; они устраивают колдовскую пляску с песнопениями и этого достаточно [YXZ 1922, 3, 61b].

Помимо подобных кратких характеристик, в местных исторических записях и географических справочниках поздней Цин и периода республики мы найдем мало информации об этих людях. Тем не менее представители администраций все же отмечали один аспект их жизни: оказывается, многие из их деревень образовывали кооперативные ассоциации, основанные на совместном владении и совместной обработке земли. В 1912 году участники переговоров, пытавшиеся урегулировать спор о границе между уездами Даяо и Яньфэн, обратили внимание на одну такую группу деревень лоло вблизи границы между уездами, в месте, называвшемся Люшутан:

Эти пять маленьких деревень и семь маленьких деревень на дороге к храму образуют территорию *хоутуо*. Это общинная организация. И вверх, и вниз по дороге они владеют общей недвижимостью, а когда сталкиваются с бедствием, распределяют между собой его бремя [YXZ 1922, 1, 16a].

Существование такой «общинной организации» служило аргументом в пользу того, что эти деревни нельзя делить, но что, напротив, они должны быть включены как административная единица в границы одного из спорящих уездов. Администраторы отмечают, что в этих горах многие группы деревень объединены в подобные территории-*хоутоу*, в которых земли находятся в общей собственности и действуют правила, определяющие ротацию ритуальных и политических обязанностей между деревнями и хозяйствами.

Более подробных описаний этих горцев не появлялось вплоть до 1950-х годов, когда новое социалистическое правительство организовало серию проектов по социальной истории национальных «меньшинств»<sup>5</sup>. Около 200 исследователей, получивших этнографическое образование советского образца, отправились в горы и на приграничные территории Китая для изучения культуры и общества неханьских народов. По меньшей мере две отдельные команды составили отчеты об истории, фольклоре и экономическом укладе людей, живущих в горах Байцаолинь. Подобно своим предшественникам — составителям географических справочников и местных историй, — этнографы отмечали большое число кооперативных ассоциаций с выборными главами, общими запасами зерна и земель, используемой для совместных обрядов [YSB 1986: 109, 111]. Они замечали также, что, сталкиваясь со смертью, болезнью и несчастьем, местные жители исполняют «колдовские песнопения», с которыми обращаются к невероятному множеству нечеловеческих существ. Некоторые такие песнопения из Чжицзо и ее окрестностей, а также песни и песнопения из близлежащих районов были записаны участниками одной из команд и переведены на китайский; получивший-

---

<sup>5</sup> Наиболее полный этнографический очерк о носителях центрального диалекта (1913 год) написал Альфред Льетар (Alfred Liétard) из *Société des Missions Etrangères de Paris*. «Lo-o pò» Льетара жили в Чжукуле, вдоль реки Юпао в уезде Биньчуань, и говорили на диалекте, который не понимали жители близлежащего хребта Байцаолинь. Жителей Байцаолиня Льетар называет «племенем ли» и отмечает их впечатляющее производство конопляной ткани.

ся в результате текст остается наиболее полной письменной записью выдающейся устной литературной традиции этого региона [YSMWCD 1959].

Эти усилия были частью общенационального проекта по систематическому присвоению официальных обозначений «национальности» всем неханьским группам в Китае. Решая эту задачу, этнографы первоначально руководствовались четырьмя сталинскими критериями определения уникальной народности: общий язык, общая территория, общая экономическая база и общие черты характера [Fei 1980]. Однако при изучении разнообразных и территориально рассредоточенных народов юго-запада большая часть этих критериев обнаружила свою практическую непригодность, и исследователи народов, прежде называвшихся лоло, почти отказались от их использования. На протяжении двух десятилетий китайские ученые мечтали обнаружить общие исторические связи между этими народами; этнологи 1950-х годов продолжили эту работу, прослеживая генетические отношения между лингвистическими вокабулярами и культурными особенностями, чтобы собрать из большей части этих народов единую «народность» [Harrell 1995]. Они дали исследуемой группе имя «йи» — произносится так же, как слово «йи», которым когда-то обозначались все неханьские народы юго-запада, но при его записи используется иероглиф с менее уничижительным значением. В настоящее время это одно из наиболее крупных и наименее изученных из 55 официально признанных «национальных меньшинств» Китая; его численность — более шести миллионов человек.

В 1950-е годы лингвисты различали шесть одинаково непонятных диалектов, на которых говорят народы йи. Носители северного диалекта оказались для социалистического государства наиболее сложной проблемой, и только они стали объектами серьезного социального и исторического изучения. Печально известные практиками порабощения своих соседей, многие кланы носителей северного диалекта сопротивлялись продвижению Народно-Освободительной Армии на их хорошо укрепленные территории в горах Ляншань в Сычуани вплоть до 1956 года,

когда, наконец, они были усмирены, а их рабы освобождены<sup>6</sup>. О носителях других пяти диалектов было очень мало написано на китайском и почти совсем ничего — на западных языках<sup>7</sup>. Несмотря на значительные исторические и культурные различия между группами народов йи, даже в лучших англоязычных описаниях языков и культур меньшинств носители северного диалекта до сих пор рассматриваются в качестве представителей всех йи. Большинство в общих словах описывают эту «народность» как потомков знаменитых «независимых лоло», организованных в экзогамные роды и строго разделенных на эндогамные и иерархические касты, включавшие в себя знатных «черных и», простолюдинов «белых и» и рабов (см., например, [Ramsey 1987]). В лучшем случае это относится только к тому меньшинству и, представители которого говорят на северном диалекте и проживают в основном в префектуре Ляншань провинции Сычуань и уезде Нинланг провинции Юньнань. Жители гор Байцаолин, как и большинство рассеянных по провинциям Юньнань, Гуйчжоу и Гуанси различных народов, называемых йи, веками находились под властью государства и никогда не имели экзогамных родов, кастовых иерархий или рабов.

Большая часть жителей хребта Байцаолин говорят на том, что в настоящее время известно как «центральный диалект йи». Не-

<sup>6</sup> Классической англоязычной работой по этнографии носителей северного диалекта остается книга Линь Юэ-хуа [Lin 1961]. Из обширного корпуса китайской литературы, посвященной носителям северного диалекта см. [Yang H. 1994; Li 1987; SSB 1987].

<sup>7</sup> В середине 1980-х годов работы по этнографии народа йи в Юньнани, ведшиеся с 1950-х годов, публиковались в различных томах серии «Чжунго шаошу миньцзу шэжуэй лиши дяоча цзылиао цункань». Лучшие из современных этнографических публикаций по культуре и обществу йи, живущих в Юньнани, издаются в ежегодном журнале Института по исследованию культуры Чжун-Йи «Ицзу вэньхуа»; см. также [Li 1999]. Единственными обширными этнографическими исследованиями по этнографии юньнаньских йи, опубликованными на западных языках, остаются работы французских миссионеров: Поля Виала [Vial 1898], Альфреда Льетара [Liétard 1913], Эме-Франсуа Лежандра [Legendre 1913], а также труд бр. Луиджи Ваницелли [Vannicelli 1944], в котором систематизируются и пересматриваются сообщения его предшественников.



которые лингвисты отмечают, что этот диалект гораздо ближе к языку другой «народности», лису, чем к любому другому диалекту йи [Bradley 1978]. В соответствии с диалектными различиями и сообщенными самоназваниями, китайские этнографы разделили носителей центрального диалекта йи на липо и лолопо (пропустив при этом оскорбительный радикал «собака» в первых двух иероглифах) [Yang H. 1990: 117]. Неханьское население хребта Байцаолинь классифицируется как липо — группа, насчитывающая около 94 000 человек. Несмотря на то что в Чжицзо многие охотно заявляли о своем родстве с другими носителями центрального диалекта, живущими в соседних горах, они отвергали как нелепое само представление о том, что они могут иметь общую «народность» с носителями северного диалекта, которые когда-то грабили их деревни как бандиты и до сих пор едят как варвары, отрывая мясо от костей без помощи палочек. Как правило, они прилагали к себе термин «йи» только во время путешествий или при разговоре на китайском с посторонними. Обозначение «липо» они находили более точным: многие выводят свое происхождение от народа, который на своем собственном языке они называют Lípò и который жил в нескольких долинах к югу. Тем не менее большинство из них соглашались, что точным обозначением неханьцев, составлявших *ts'ici* (или *хоутоу*) в Чжицзо, должно быть не Lípò, а Lòlorò или, более формально, Lòlorò Lòlomo — «мужчины и женщины Lòlo». Соответственно, и язык, на котором говорят в этом регионе, должен называться Lòlongo, «язык Lòlo». При этом жители Чжицзо настаивали на том, что эти слова не имеют никакого отношения к презрительному китайскому «лоло». Напротив, они происходят от lò — древнего слова, обозначавшего быка или тигра и до сих пор используемого в обрядовом языке. Конечно, на все эти заявления влиял дискурс «народностей»; в период моих полевых исследований в Чжицзо были те, кто отстаивал идею, что Lòlorò следует рассматривать как самостоятельную народность, особое национальное меньшинство, к которому принадлежат только те, кто входит в *ts'ici* Чжицзо. Около пяти процентов жителей Чжицзо считали себя не Lòlorò, а ханьцами (или Серò). Многие в прошлом ханьские семьи после

переезда в Чжицзо превратились в Lòlorò; те, кто продолжали считать себя ханьцами, говорили на Lòlongo как своем первом языке, вступали в смешанные браки со своими соседями-Lòlorò и находили для себя достаточно сложным сохранять свою ханьскую идентичность.

В этих горах, с их высокими склонами, узкими долинами и статусом глухого захолустья, жизнь была трудной всегда. Этнографы 1950-х годов застали ситуацию, когда бóльшая часть семей выживала благодаря сочетанию обработки земли, выпаса козьих стад и производства конопляной ткани в домашних условиях. Через центральную долину Чжицзо проходил торговый путь от расположенных неподалеку соляных шахт Байцзина<sup>8</sup> к низинным землям. В период республики многие мужчины работали на этом пути носильщиками или погонщиками мулов, однако в 1950-е, когда над соляным бизнесом был установлен строгий контроль государства, возможность такого заработка исчезла. Земля в этих горах использовалась так: драгоценные орошаемые поля на дне долин были отведены под рис и озимую пшеницу; на неорошаемых террасах, устроенных на склонах вблизи деревень, выращивались кукуруза, пшеница и ячмень; выше, в горах, на землях, обрабатывавшихся подсечно-огневым способом, выращивались овес, гречиха, картофель и конопля. Участков всех этих типов было мало. До земельной реформы на территориях немногочисленных крупных хозяйств производилось достаточно зерна, чтоб обеспечивать членов этих хозяйств в течение всего года. Однако после реформ практически ни одно хозяйство уже не могло прокормить себя на оставшейся в его собственности земле (около 2,1 му<sup>9</sup> на человека); *доходы от зерна*

<sup>8</sup> В настоящее время Байцзин входит в городской округ Яньфэн уезда Даяо провинции Юньнань. В эпоху Цинь и в период республики Байцзин был одним из трех важнейших центров добычи соли в провинции Юньнань [YXZ 1922; Liu 1933].

<sup>9</sup> Жители Чжицзо используют китайскую систему мер и весов. В этой книге встречаются следующие единицы измерения: *му* — около 0,167 акра (или 0,067 гектара); *шэн* — около 0,96 кварты (или 1,08 литра); *доу* — 10 шэнов; *цзинь* (или *катти*) — около 1,1 фунта (или 0,5 килограмма); *дань* — 100 цзиней.

*во всех хозяйствах дополнялись производством ткани из конопли*<sup>10</sup>. Долгое время эти горы были известны в Юньнани благодаря количеству и качеству производимой здесь конопляной ткани; на протяжении первых трех десятилетий социализма отсюда шло больше этой ткани, чем из любой другой части провинции. Женщины выращивали коноплю высоко в горах, на полях, обрабатывавшихся подсечно-огневым способом; вымачивали и промывали ее в холодных ручьях, мяли, вываривали, пряли и ткали ее у себя во дворе, а затем продавали государственным снабженческо-сбытовым кооперативам для изготовления мешков для зерна.

С 1952 по 1978 год цены на коноплю, в отличие от цен на зерно и хлопок, поддерживались государственными субсидиями. Высокие цены на коноплю почти на три десятилетия принесли этим горам небывалое процветание — в то время, когда реальные доходы большинства крестьян в Китае стагнировали или снижались. Однако это везение закончилось с началом рыночных реформ. В 1978 году государство повысило цены на зерно, а в 1980 году установило плавающую закупочную цену на коноплю. В 1970-е годы Китай начал производить синтетическое волокно, и одним из первых способов его использования стала замена им конопли в мешках для зерна и удобрений.

Цены на коноплю упали за год более чем на 12 % — и уже никогда не вернулись к прежнему уровню. К началу 1980-х годов хозяйства в горах Байцаолинь не могли продать конопляную ткань даже по самой низкой цене.

Производство этой ткани, как и производство хлопка в дельте Янцзы, поддерживало рост населения и привело к еще большему сокращению земель, отводимых под выращивание злаков. В 1980-х и 1990-х годах на каждого жителя Чжицзо приходилось 93 му неорошаемых и 36 му орошаемых обрабатываемых земель<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Эта информация о доходах хозяйств получена в результате исследования, проведенного в деревне Ицзичан в уезде Юнжэнь [YSB 1986: 102].

<sup>11</sup> Эти цифры по количеству обрабатываемой земли на душу населения взяты из данных государственной статистики по сельским округам, собиравшейся в 1987 и 1992 годах.

В большинстве хозяйств зерна, которое выращивалось на этой земле, хватало на полгода; почти все хозяйства в значительной степени зависели от зерна, которое предоставлялось государством. Некоторые хозяйства разводили стада черных коз; у некоторых было по несколько ореховых деревьев; многие нелегально заготавливали в высокогорьях древесину; очень немногие сумели открыть крошечные магазинчики или ремесленные лавочки; самые удачливые сумели дать образование произведенным ими на свет сыновьям и дочерям, которые находили работу в городах и городках в низине и присылали деньги домой. Питались все по два раза в день, трапеза обычно состояла из распаренного зерна и супа из вареной зелени. В большинстве хозяйств раз в год забивали маленькую свинью, солили ее мясо и экономно расходовали его в течение всего года. По особым случаям резали курицу; ее перья сжигали, а из мяса готовили суп. На свадьбы и похороны забивалось и съедалось большое количество коз. Однако в сезон дождей, когда осенний урожай оставался лишь смутным воспоминанием, а запасы зерна заканчивались, многие обычно голодали.

Стремительный экономический рост, преобразивший многие районы Китая в 1980-х и 1990-х годах, принес мало пользы этому глухому захолустью. К середине 1990-х в Чжицзо по-прежнему не было сельских предприятий и легальных побочных занятий, приносящих прибыль. У одного молодого человека был кассетный магнитофон, на который он записывал любовные песенки, в трех или четырех семьях были радиоприемники на батарейках. Рядом с некоторыми домами красовались линии электропередач — остатки давних безуспешных попыток электрифицировать деревни путем установки на горных ручьях маленьких генераторов — но электричества ни в одном из домов не было. Хотя в свое время от горных источников к резервуарам, расположенным в центрах наиболее крупных деревень, были проведены водопроводы, во многих местах трубы были сломаны, и, чтобы набрать воды из ручьев, жителям приходилось ходить пешком по крутым, изломанным древесными корнями тропкам. Во времена «большого скачка» жители Чжицзо приложили

огромные усилия, чтобы построить дорогу, протянувшуюся на 25 километров от центра городского округа, но она была неровной и опасной, и единственными транспортными средствами, которые могли по ней пробраться, были джипы уездных чиновников, приезжавших в долину дважды в год. По мере того, как росли цены, а с правами на бесплатную медицинскую помощь и образование становилось все хуже, жизнь большинства людей становилась все тяжелее.

Последовав за Ли Юнем в Чжицзо, я поселился на наиболее населенной «солнечной стороне» долины, в здании начальной школы, работавшей на всю бригаду. Я прожил там 13 месяцев. Чтобы это стало возможным, мне потребовались четыре года многократных поездок в Юньнань и многие месяцы переговоров для получения разрешения на проведение широкомасштабных полевых исследований в одном месте; при этом на протяжении всего этого времени я никогда не знал наверняка, как долго мне позволят здесь еще оставаться. В первые шесть месяцев, в соответствии с правилами, регулирующими деятельность иностранцев, проводящих в Китае полевые исследования, меня сопровождал один из двух «спутников» (кит. *пэйтун*), которым было поручено содействовать моему исследованию и отчитываться о его ходе и результатах перед моими учреждениями-спонсорами, Юньнаньской академией общественных наук и Институтом по исследованию культуры Чусюн-Йи. По истечении этих шести месяцев мне была предоставлена возможность продолжать исследования самостоятельно<sup>12</sup>. Я занимал маленькую комнатку с земляным полом, отделенную от учебной комнаты шестикласс-

---

<sup>12</sup> Учреждения-спонсоры предоставляли таких помощников для большей части полевых исследований, которые иностранцы проводили в Китае в 1980-х и начале 1990-х годов. В течение первых шести месяцев моей полевой работы моими спутниками были молодые этнографы-мужчины из Института по исследованию культуры йи, которые с детства говорили на вариантах центрального диалекта йи. Через шесть месяцев в силу ряда различных причин институт принял решение, что необходимости в том, чтоб мои исследования сопровождалась поддержкой ассистентов, больше нет. Когда они уехали, я обнаружил, что мне не хватает помощи и общества

ников стеной из досок и газет и выходившую во двор, который несколько раз в день наполнялся веселыми школьниками. Я не мог бы найти более комфортного места для жизни. Моими первыми друзьями были дети, которые смеялись над моим запинающимся Lòlongo, предлагали мне в подарок семечки подсолнуха и соревновались за то, чтоб отвезти меня домой на ужин. Их доверие было основой для всех разговоров с их родителями и другими родственниками, вокруг которых построена эта книга.

По вечерам я часто сиживал у школьных ворот вместе с парой друзей, наблюдая, как солнечный свет тает на стенах глинобитных домов на той стороне долины. Поля внизу мерцали, как драгоценные камни, а по тропам вверх, к дому, брели темные фигуры. Одно из обрядовых стихотворений, которые я начал тогда учить (см. во второй главе), описывало эту картину: «Взгляни на этот склон — лишь скалы да пещеры; взгляни на этот склон — колючки да терновник; земли — и плуг не повернуть, земли — и сита не поставить; под ногами камни, на каждом углу — скалы». Жить здесь было горько, с этим были согласны все. Однако многие, казалось, верили также, что ни в каком другом месте нет ничего подобного: ни в каком другом месте слова и вещи так не соответствовали друг другу, не были тенью друг друга, не дополняли друг друга. Основа и уток живого опыта этих мест — путь вверх и вниз по течению, тот склон и этот, солнечная сторона и сторона теневая, — были той тканью, которую поэтические языки целительства, ухаживания, траура и скорби покрывали своей замысловатой вышивкой. Это дерево над головой, эта скала под ногами,

---

этих способных и увлеченных полевых ассистентов, но обнаружил также, что их присутствие сдерживало моих информантов. Многие в Чжицзо полагали, что все, что сказано в присутствии моих спутников, может быть передано, вместе с их именами, представителям местных отделений государственных служб; и разразись в будущем политический катаклизм наподобие «культурной революции», рассказчикам припомнили бы их слова. Мои собственные связи с государственными органами справедливо воспринимались как более опосредованные, и многие в Чжицзо стали более открыты, когда я работал один.

этот двор, та стена — все дышало историей из слов, формальных и неформальных, текущих и бессвязных, тайных и доступных, слов согласия и спора. Можно было сидеть вот так наверху и слушать, как поля и склоны внизу рассказывают истории — о себе, о других, с их появлениями и уходами, смертями и ранами, горькими разрывами и исцелениями. Я знаю это, поскольку именно так начинались многие истории этой книги — когда кто-нибудь указывал на дом, овраг, могилу или лишенный леса склон и принимался рассказывать о них. Здесь было трудно жить: высоко, бедно, холодно, далеко от роскоши городов и рынков, в сложных отношениях с живущей внизу нацией. Хуже того, как мы увидим в шестой и восьмой главах, это место было проклятым. Но, обжитое настолько тщательно и знакомое настолько хорошо, это место предлагало своим жителям обильные ресурсы для работы с невзгодами, неуверенностью и утешениями памяти.

«Зачем изучать меньшинство, когда мы так мало знаем о ханьцах?» — спросил меня однажды выдающийся специалист по экономической истории Китая. «Это все очень интересно, но разве это Китай?» — прокомментировал мое выступление о ритуале в Чжицзо влиятельный специалист по китайской антропологии. На протяжении долгого времени историки и антропологи полагали, будто Китай формирует некое культурное целое. Классическая антропология Китая, которая научила нас большей части того, что мы знаем о «китайской культуре», сделала это основополагающим принципом. Изучать любую деревню, какой бы она ни была периферийной — а большинство из них находилось на дальних окраинах Тайваня и Новых территорий Гонконга, — означало исследовать культуру, общую для китайцев. В терминах антропологии это общее культурное ядро было впервые зафиксировано в концептуальном триединстве китайской родословной, китайского домашнего хозяйства и китайской семьи, блестяще описанном Морисом Фридманом [Freedman 1958, 1966]. Представители феминистской антропологии уже давно разрушили триединство Фридмана, но идея общего культурного ядра продолжала оказывать влияние на многие исследо-

вания по антропологии Китая — иногда выступая в качестве фона, на котором можно выявить местные различия, а иногда в качестве ресурса для заполнения пробелов в анализе. Идея ханьской нации (кит. *миньцзу*) как носителя этой общей культуры была изобретена Сунь Ятсеном и другими участниками национального строительства периода республики; позднее антропологи в своих поисках «китайской культуры» восприняли эту идею, почти не подвергая ее сомнению.

Многие до сих пор полагают, что этнографическое изучение любой местности уместно и интересно лишь настолько, насколько оно проливает свет на это культурное целое. С этой точки зрения исследования людей, которые в наши дни называются «национальными меньшинствами», оказываются не слишком-то полезны. Эти народы либо отличны в культурном отношении и, значит, не являются «китайскими», либо находятся в процессе «китаизации», в связи с чем и не являются заслуживающими доверия представителями китайской культуры, и не очень интересны сами по себе. В этом контексте этнография «малых народов» Китая приобрела две основные формы. На Западе большая часть посвященных ей работ написана в «этническом» ключе. В них описываются культурные и языковые различия между этническими группами, объясняются процессы, посредством которых этническое различие создается в диалоге с китайским государством, и демонстрируется, каким образом путем маркирования представителей «меньшинств» как экзотических других ханьцы достигли единой этнической идентичности<sup>13</sup>. Другая форма этнографии не претендует на то, чтоб вносить вклад в знания о «китайской культуре» и описывает «меньшинство» как культурный изолят. В Китае она превратилась в индустрию: теперь кафедры «этнических исследований» (кит. *миньцзусюэ*) при университетах и научно-исследовательских институтах штампуют описания каждой официально признанной народно-

---

<sup>13</sup> Из исследований по этнической политике в Юго-Западном Китае см. [Diamond 1988, 1995; Gladney 1994; Harrell 1990, 1995; Swain 1995; White 1997; Litzinger 1995, 1998; Schein 1997, 2000].



сти, подчеркивая признаки, отличающие ее представителей от ханьцев<sup>14</sup>.

Недавнее исследование показывает, что культурные особенности, которые мы определяем как «китайские», имеют множественные исторические истоки; среди последних стоит учитывать вклад, внесенный представителями различных этнических групп, живших как в Китае, так и за его пределами (см. обзор [Rawski 1996]). Это исследование разрушает представление о «китайской культуре» как некоторой целостности, принадлежавшей народу хань, которому в течение длительного исторического процесса пришлось приобщать к этой культуре многообразные неханьские народы, жившие в пределах его державы. Вместо этого теперь мы можем думать об открытом и изменчивом поле культурных практик, которое формировалось во взаимодействии многих разных народов. Это поле не формируется вокруг некоего целостного, глубоко укорененного общего культурного ядра; оно исторически и регионально разнообразно и простирается за пределы этнических и национальных границ. С этой точки зрения нельзя сказать, что современные «национальные меньшинства» находятся вне единого целого, называемого «китайской культурой», или что они просто ассимилируются этим целым. Напротив, эти народы обогащают многообразие культурного поля свежими влияниями, они избирательно присваивают его элементы, видоизменяя и украшая их; они создают своим воображением связанные версии этого поля, которым сознательно противопоставляют себя, избобретая себя в качестве других.

---

<sup>14</sup> См., например, такие журналы, как: «*Миньцзу яньцзю*» («Исследование национальностей»), «*Миньцзусюэ яньцзю*» («Изыскания по вопросам национальностей»), «*Миньцзу юйвэнь*» («Национальные литературы»), и поток местных журналов, посвященных конкретным национальностям, в том числе йи — «*Йицзу вэньхуа*» («Культура йи»), журнал Института по исследованию культуры Чусюнь-Йи; «*Йисюэ яньцзю*» («Изыскания по вопросам йи»), журнал Юньнаньской ассоциации исследований йи; «*Гуйчжоу Йисюэ тунсюнь*» («Гуйчжоуский вестник исследований йи»), журнал Гуйчжоуского научно-исследовательского института по изучению йи; «*Ляншань миньцзу яньцзю*» («Исследование народностей Ляншаня»), журнал Ляншаньского института по исследованию народностей.

Я полагаю, что люди, ставшие предметом моего исследования, являются на этом поле активными действующими лицами. Lòlorò, живущие в Чжицзо, считают себя «китайцами» в неменьшей степени, чем любые из их соседей; однако они полагают также, что занимают в китайской нации положение уникальное и уязвимое. Их опыт в качестве участников общекитайской жизни конца XX века определялся теми же мощными политическими и экономическими преобразованиями, которые формировали жизни людей в сельской местности повсюду, однако они опирались на особые культурные ресурсы, что позволяло им отвечать на эти преобразования необычными способами. Читатели, знакомые с исследованиями по китайской культуре, найдут в этих способах много такого, что им известно, но они обнаружат также, что многое в этом известном окажется странным образом искажено или преувеличено. Заметим, что все это можно сказать также о любой группе сельского населения в Народной республике, которую антропологи в последнее время описывали как в той или иной мере показательную<sup>15</sup>. В этом смысле Чжицзо можно рассматривать просто как еще одну местность в обширном и разнообразном ландшафте сельского Китая — ни типичную, ни уникальную, ни маргинальную, ни центральную. Как этнография подобного места, эта книга не ограничена исследованием «этничности» или изучением практик, кажущихся интересными в силу своей экзотичности. В то же время писать о народе, который считается особым, значит ощущать некоторые специфические ограничения. Самое очевидное из них: мы не можем прибегать к концепту «китайской культуры» для объяснения местных практик или заполнения этнографических лакун. Это ограничение я нахожу продуктивным. Оно заставило меня более внимательно приглядываться к особенностям повседневной практики и позволило мне задаваться вопросами, возникавшими из изучения местных этнографических материалов. Но в то же время оно вынудило меня

---

<sup>15</sup> См., к примеру, [Chan et al. 1984; Siu 1989; Potter, Potter 1990; Judd 1994; Yan 1996; Jing 1996; Kipnis 1997].

к поиску других средств, позволяющих показать, как эти местные материалы полагают себя в соотношении с тем целым, которое воображается как «Китай». Вопросы о способах взаимодействия между повседневными практиками и воображенными государством и нацией, которые пронизывают это исследование, возникли из этого сочетания свободы и ограничения.

Первая половина этой книги посвящена тщательно обживаемым местам и мечтам о домашнем сообществе. Вторая глава рассказывает о тревожных снах Ли Цюньхуа во времена кампании по контролю за рождаемостью; о том, как она обнаружила, что причиной этих снов стала душа домашнего животного, поселившаяся в ее чреве, и о ритуале, изгнавшем это существо из ее тела и дома. Этой главой открывается одна из основных тем книги: как люди обживают свое ближайшее окружение перед лицом утраты или насилия. Третья глава расширяет исследование до домашнего пространства: она использует дома и их репрезентации в материальных и поэтических языках для того, чтоб описать течение социальных отношений сквозь наиболее тщательно обживаемые места. В двух следующих главах на примере историй о системе *ts'ici*, существовавшей в Чжицзо в 1930-х и 1940-х годах, показано, как в соответствии с моделью дома формируются мечты людей о более обширном домашнем сообществе. В четвертой главе пересказываются некоторые посвященные этому истории, а в пятой рассматриваются сопровождающие их ритуальные формы и исследуются представления о памяти и репрезентации. Во второй половине книги исследуются угасание, смерть и возрождение этой мечты о сообществе. Шестая глава посвящена рассказам о первом десятилетии после освобождения — десятилетии, которое начинается с того, как в начале 1950-х новое государство целенаправленно захватывает наиболее тщательно обживаемые места, и завершается голодом «большого скачка» в 1958–1960 годах. С этой незабываемой катастрофы началось «время диких призраков», навсегда изменившее характер сообщества в этом месте. Седьмая глава посвящена обрядам экзорцизма, которые позволяли людям проследить двойственные

источники боли и утраты и обнаружить их — в умерших от голода и в воображаемом государстве. Восьмая глава вновь обращается к нарративу о системе *ts'ici*, чтоб показать, как люди использовали рассказы о ее трагической гибели и перерождении в виде банды мстительных призраков для исследования тем сообщества и справедливости. Заключительная глава возвращает к теме планирования рождаемости. Здесь рассказывается о кампании, в ходе которой в Чжицзо были насильственно стерилизованы более 80 женщин, и о мощном сопротивлении, которое она вызвала. В этой истории оказываются собраны воедино и заостряются те вопросы о месте, памяти, насилии и сообществе, которыми вдохновлено все это исследование.

## Глава вторая

# Интимная безмерность

В погребальных плачах, которые исполнялись на смерть родителей<sup>1</sup>, женщины Lòlorò обращаются к образам матерей, носящих младенцев на спине (*buì*) и на руках (*te*). Эти песни напоминают о долге детей перед умершими матерями — долге, измеряемом изурновенностью плотью материнских рук и спин.

### Фрагмент 2.1

Мать носила на спине эту осиротевшую дочь,	su mo né ch̀r̀ buì v̀ə̀ do
носила на спине этого осиротевшего сына,	zò ch̀r̀ buì v̀ə̀ do

носила на спине эту дочь три года.	né buì sa kò lo
------------------------------------	-----------------

Она играла с черепицей в голове двора,	kæ wú ngə̀ k̀à tsə̀
играла с мисками в хвосте двора,	kæ mə́ ṣ́ k̀à tsə̀

---

<sup>1</sup> В Чжицзо женщины делили свои погребальные плачи на два жанра. Песня во фрагменте 2.1 относится к жанру, называвшемуся *ch̀r̀m̀èkò*, «сиротская поэзия». Такие плачи родственницы умершего исполняли над его телом во время бдения (*kukædo*), которое длилось с момента смерти до погребения. В этих плачах, обычно имевших форму антифонных диалогов, описывалась жизнь сироты от его рождения до смерти родителя, подробно описывался каждый этап погребального ритуала и труд, необходимый для изготовления каждого из даров. Второй жанр назывался *xhəngə̀*, «песни-плачи». Эти плачи исполнялись женщинами во время второго бдения (*nihèp̣i*), которое длилось после погребения на протяжении семи (для женщин) или девяти дней (для мужчин). Они представляли собой монологи, в которых описывался процесс предложения даров из риса, гречихи и конопли; новоумерших призывали взять себе часть даров, а остальное передать другим умершим родственникам, называвшимся поименно.

делала куколок из листьев <i>le</i> ,	<i>le p̃ɛ æ næ pe je wò</i>
из веток <i>le</i> делала маленьких коровок,	<i>le kə lò zò pe je wò</i>
любила есть из ее маленькой миски,	<i>tsò mi s̃f zò nó ngə̃ ga</i>
любила пить из ее маленькой чашки.	<i>do mi lò zò nó ngə̃ ga</i>
Мать три года носила ее на спине,	<i>su mo né bui sa k'ò lo</i>
три года носила ее на руках,	<i>né te sa kò lo</i>
истомила до боли трудом свою спину,	<i>p'a ká bui chr̃ ka</i>
истомила трудом свои тонкие руки.	<i>le kò te chr̃ ka</i>

Ли Цюньхуа, мать четверых детей, записала песню, из которой взят этот фрагмент, на мой кассетный магнитофон, который находился рядом с певицей во время похорон ее матери. Когда она помогала мне переводить этот длинный плач, она с особой тщательностью разъясняла этот отрывок, указывая на его выразительные параллелизмы и любясь образом ребенка, сидящего во дворе и мастеращего кукол из листьев и ветвей дерева *le*. Быстрыми движениями пальцев она показывала, как сворачивать и связывать листья *le*, чтоб получилась куколка. В другой раз она показала мне, как повязывать расшитую головную повязку, чтобы носить на спине ребенка.

Как люди обживают миры, растрескавшиеся от насилия и утрат? Невероятно сложный вопрос. Как нам представить боль другого человека, как понять, что она значит? Как насилие и утрата разрывают тесные сплетения тела и мира в тщательно обжитых местах? Как люди представляют себе свою жизнь в мире, из каких ресурсов они черпают, силясь залечить эти раны? Хотя причиной смерти, о которой говорится в приведенном выше фрагменте, было как будто не насилие или несчастный случай, в нем совершенно ясно выражено опустошение утраты: это слова осиротевшей дочери о скорби по умершей матери. Фрагмент плача говорит о гендерно нагруженных взаимосвязях между телом и языком, которые, как отметила Веена Дас [Das 1997: 68], во многих обществах задействуются работой горя для воссоздания мира перед

лицом утраты. В поэзии скорби у Lòlorò эти взаимосвязи включают в себя взаимодействие между памятью, местом, а также болью и усталостью от труда — особенно от гендерно окрашенного труда, связанного с вынашиванием и вскармливанием детей. Фрагмент словно бы указывает, что обживание мира должно осуществляться в этих понятиях, в толще этих связей. Могут ли такие намеки, связанные с «обычными» формами утраты и боли, стать основанием для понимания усилий, направленных на то, чтоб вновь обжить миры, истерзанные воспоминаниями о более жестоких потерях?

Похоже, что содержания памяти, к которым обращаются в этом отрывке, связаны с выращиванием и ношением на руках собственных детей, а не с личными воспоминаниями о младенчестве. Ли Цюньхуа вырастила четверых детей. Младшая была тихой любознательной девочкой 12 лет, дочь постарше и сын учились в средней школе, а старший сын занимал чиновничью должность в уездном городе. С точки зрения соседей это была невероятно успешная семья. Ли Цюньхуа оплачивала обучение своих детей благодаря тому, что покупала в городах Чусюн и Куньмин ткань, нитки и вышитую фабричным способом тесьму, доставляла, путешествуя на автобусе и собственных ногах, товар домой и разносила его на спине по горам, продавая горским женщинам. Она рассчитывала продолжать, как она выражалась, носить вес своих детей, пока те не закончат среднюю школу. Я догадывался, что приведенный выше отрывок доставляет Ли Цюньхуа столь большое удовольствие, поскольку его слова касаются тех действий и материалов, которые вызывают воспоминания о младенчестве ее собственных детей. Она воспроизводила значения слов, показывая описываемые ими действия мне, лишенному любых подобных воспоминаний.

В то время казалось, что младенцы занимают все мысли Ли Цюньхуа. Ее муж рассказывал мне, будто ей снилось, как она носит детей на руках и на спине. Каждую ночь она видела себя с младенцем, которого она то держала на руках, то несла привязанным к своей спине. Ночью сны не давали ей спать, днем она была подавленной и вялой. Эти сны тревожили ее мужа. Если

бы она была беременной, как он говорил мне, они могли бы означать грозящую ей потерю ребенка. Но едва ли она беременна и, если учесть недавнее ужесточение политики контроля над рождаемостью, скорее всего, у нее больше никогда не будет ребенка, которого она могла бы потерять.

Как и многие в Чжицзо, Ли Цюньхуа и ее муж были крайне напуганы недавней кампанией по массовой стерилизации. Местное правительство приняло пересмотренные правила по планированию семьи, которые предполагали, что каждая женщина младше 40, у которой уже есть двое детей или больше, должна быть стерилизована. Племянник Ли Цюньхуа, которого только что утвердили в Чжицзо в качестве партийного секретаря, публично заявил, что эта политика будет осуществлена в его бригаде быстро и повсеместно. Каждый день на стене здания правления бригады вывешивался список с именами женщин, которым надлежит отправиться пешком в уездную клинику на операцию по перевязке маточных труб. Тех, кто попытается сопротивляться, заявил секретарь партии, оштрафуют, их домашний скот будет конфискован; кроме того, их самих арестуют и отправят в наручниках в клинику, где операцию проведут без наркоза.

Культурно обусловленные представления о том, как тело и его энергии связаны с миром (мы рассмотрим их в девятой главе), привели большинство женщин Lǎolǎo к убеждению, что перевязка маточных труб не только сделает их неспособными зачать ребенка, но и повредит их способности жить и трудиться, поскольку поток сексуальной энергии уже не сможет течь через их тела. Они больше не будут получать удовольствие от секса; «взрывная сила», которая позволяла им поднимать и переносить грузы, иссякнет; их почки набухнут от застоявшейся сексуальной энергии, и весь остаток жизни они проведут в болезни и слабости. Тем не менее более 80 женщин были запуганы настолько, что позволили подвергнуть себя перевязке маточных труб, прежде чем коллективное возмущение заставило прекратить кампанию. Ли Цюньхуа едва избежала стерилизации. Ее муж заплатил родственнику в бригадном управлении, чтоб тот изменил запись о регистрации его домохозяйства, исправив возраст Ли Цюньхуа



с 39 лет на 49, избавив ее таким образом от обязательной стерилизации.

Все это присутствовало в реакции встревоженных супругов на сны Ли Цюньхуа. Ее муж заметил, что такие сны можно по традиции истолковать как знаки, предвещающие скорую утрату способности к вынашиванию и родам и грозящие будущей потерей ребенка.

Ли Цюньхуа уже отказалась от возможности новых родов, однако опасность стерилизации ставила под угрозу ее способность носить грузы — и тем самым платить за учебу детей. Эта опасность служила неприкрытым напоминанием о том, что отношения воспитания и долга между ею самой и ее детьми не представляли собой некое замкнутое пространство. С самого начала в этих отношениях присутствовала пронизывающая их до самой сути власть государства, создающего объекты политического контроля. В 1980-х и 1990-х годах борьба за то, чтоб регулировать репродуктивную способность женщин, была главной ареной формирования государственной власти: повседневная деятельность и даже самые интимные семейные отношения определялись непрерывным контролем агентов, действовавших от имени государства. Вынашивать и растить детей в этих условиях неизбежно означало принимать участие в воображении нации как наделенного субъектностью тела — огромного и проблематичного населения, управляемого и дисциплинируемого государством [Anagnost 1997; Handwerker 1995]. Для жителей Чжицзо напоминание о том, что власть государства проходит насквозь через структуры соединяющих родителей и детей отношений долга и труда, воплотилось в тот момент в образе ножа хирурга, врезающегося (возможно, даже без наркоза) в тела и отсекающего каналы жизненной энергии. Насилие и нестерпимая боль, спроецированные через далекий, но тем не менее вездесущий образ нации и государства, неявно просвечивали в обеспокоенности супругов снами Ли Цюньхуа.

Плачи — похожие на тот, что был процитирован во фрагменте 2.1, — предоставляли скорби кров в виде нарратива об утомленной плоти и о долге матери, вынашивающей и воспитывающей

своих детей в наиболее интимно обживаемых пространствах дома и двора. В изысканно прекрасном языке ритуальных плачей осуществлялась формализация этого нарратива, помогающего превратить «странность мира, являемую смертью ... в мир, в котором вновь можно жить — при полном понимании той утраты, с которой теперь эта жизнь проживается» [Das 1997: 68–69].

В искаженном отражении этого исцеляющего нарратива Ли Цюньхуа нашла место для скрыто присутствующего в ее снах и страшящего ее насилия, в котором некая злобная сила, словно скальпель, проникла в связывающие родителей и детей структуры труда и долга, сводя их к быстрым, повторяющимся циклам травмы и смерти. В этой главе я исследую указанный контрнарратив в том виде, в каком он представлен в ритуале, с помощью которого Ли Цюньхуа и ее семья реагировали на ее сны о младенцах. Здесь вопрос о том, как обживать истерзанный насилием мир, касается плотного переплетения тела, языка и обжитого пространства. Исцелить мир, который обживается наиболее интимным образом, значит вернуть тело в языке в окружающие его населенные пространства, внести в язык теснейшую взаимную связь плоти и места.

Исследование тех техник, которые использовали Ли Цюньхуа и ее семья в отношении тревоживших женщину снов, не даст прямых ответов на вопросы о боли, насилии и исцелении. Однако оно даст возможность рассмотреть некоторые модификации этих вопросов, проходящих через все наше исследование. Как отношения, которые наполняют людей и делают их социальными существами, связаны с материальными пространствами домов и ландшафтов или воображаемыми пространствами нации и космоса? Как люди, жившие на этих окраинных территориях, особым образом использовали свои отношения с этими местами, ища способы справиться с теми многочисленными видами боли и утрат, которые они, как и жители всего Китая, пережили на протяжении второй половины XX века? Кроме того, в этом ритуале отчасти открывается миметическая последовательность, имевшая первостепенное значение для того, как жители Чжицзо

понимали взаимосвязь тела и места и как они в самых разных контекстах старались реагировать на утраты и боль. Эта последовательность включала в себя несколько ограждений и проемов прямоугольной формы, каждое из которых не вполне соответствовало другому: утробы, амбары, дверные проемы, дворы, резные деревянные сундуки и горные хребты, окружающие долину. Для жителей Чжицзо эти объекты составляли ряд наиболее важных материальных обиталищ, и мы увидим, что эти обиталища играли центральную роль в стремлениях людей найти способы совместной жизни в своих искалеченных мирах.

Упомянутый ритуал исцеления связан с отношением, в котором люди и мир формируют друг друга во взаимодействии, которое мы могли бы назвать «седиментацией». Морис Мерло-Понти [Мерло-Понти 1999: 176] использовал этот термин для обозначения процесса, посредством которого категории мысли и языка пронизывают воспринимаемый мир, организуя его, структурируя и обогащая его отложениями значения и возможности. Ли Цюньхуа и ее семья стремились излечить глубокую тревогу, вызванную снами женщины, с помощью ритуального действия, обращенного к аффектам, воспоминаниям и дисциплинарным императивам, отложившимся в наиболее интимно обитаемых местах их дома. Это целительное действие сделало возможным встретиться с этими местами так, как если бы их значения еще не были зафиксированы, найти в этой встрече более плавную интеграцию тела и места и более легкий способ обживать ближайший мир. Этот ритуал отлично подходит для того, чтоб начинать с него наше исследование: он связан с местами, близкими к повседневному опыту жителей Чжицзо и к самой основе их представлений о том, как социальные существа воспроизводят друг друга — с кроватью в комнате, расположенной выше по течению, и с порогом, с крыльцом и двором. Исследование этих мест как ресурсов для исцеления станет основой для изучения других, более масштабных мест: домов, склонов населенной долины, территории нескольких долин, подобной домашнему хозяйству, рек, которые связывают и обособляют центр нации и ее окраины.

## Ворожба

Наше сближение с Ли Чжиу, мужем Ли Цюньхуа, началось менее чем через две недели после моего приезда в Чжицзо. Его ужасно интересовала моя работа, которая, как он полагал, была направлена на всестороннее исследование многочисленных ритуальных техник (*nèrì*), применявшихся в Чжицзо. После того как я убедил свое спонсорское учреждение позволить мне нанимать местных ассистентов, я начал платить Ли Чжиу небольшую зарплату, чтоб он сопровождал меня, когда не был занят работой по хозяйству.

Как-то раз, во время путешествия в деревню, находившуюся примерно в восьми часах пути от нашей, мы с Ли Чжиу и Ли Цюньхуа сделали остановку в доме предсказательницы — пожилой женщины, которая жила одна, немного в стороне от пути, которым мы следовали. Ли Цюньхуа приготовила в подарок ей мешочек с очищенным рисом; прорицатели часто читают ответы на вопросы, которые им задают, в узорах, образуемых рисовыми зернами, которые встряхивают в деревянном черпаке или чаше. Супруги подготовили список тем для обсуждения с предсказательницей: как сложится жизнь их детей, что сделать, чтоб помирить двух ссорящихся братьев Ли Цюньхуа, когда можно ожидать смерти пожилой родственницы, которая в то время жила с ними. Ли Цюньхуа упомянула и о тревожащих ее снах. Не нужно читать узоры в рисовом черпаке, чтоб истолковать эти сны, — отвечала ей предсказательница. В тебя вселилась *таэ*, душа домашнего животного, которая вторгается в тела беременных женщин и вызывает у них выкидыш или заставляет их младенцев умирать до того, как у тех вырастут зубы. Не умер ли у вас недавно пес? — Умер, да: брат Ли Цюньхуа украл его и убил, чтоб добавить к угощению для приезжего чиновника. Очевидно, что на Ли Цюньхуа напала душа погибшей собаки. Ли Цюньхуа должна обратиться к специалисту по ритуалам, чтоб тот совершил для нее *таёно*, которое может успокоить душу собаки и прогонит ее прочь.

Ли Чжиу научил меня, что первое правило толкования сновидений состоит в том, что любая сцена во сне может служить

предвестием того, что вскоре может произойти нечто ей противоположное: сон о чьей-либо свадьбе — предупреждение о близких похоронах, сон о внезапном богатстве — предзнаменование надвигающейся финансовой катастрофы. Прорицательница истолковала сны Ли Цюньхуа о том, как она носит младенцев, в соответствии с этим правилом — как знак того, что *тае* нанесла вред ее репродуктивной способности. Я часто слышал об этих существах во время моего пребывания в Чжицзо. Прорицатели и специалисты по ритуалам говорили, что диагноз об одержимости *тае* можно поставить при двух симптомах. Первое — если у женщины неоднократно случались выкидыши или если ее дети умирали один за другим, не дожив до четырехмесячного возраста. Второе — если у младенца появляются язвы в подмышечных впадинах, на ягодицах или во рту, вокруг ануса, пениса или вагины. Особенно если такие язвы содержат фрагменты поврежденной кожи, это может указывать, что жить ребенку осталось недолго.

*Мае* представляли собой души домашних животных высшего порядка, которые делили с человеческими существами двор: собак, кошек, кроликов, лошадей, ослов и мулов. В погребальных преданиях говорилось, что все они носят в себе души людей, оказавшихся в процессе перерождения животными во искупление своих грехов. Другие, низшие обитатели двора — коровы, куры, свиньи и козы — не обладали душами, или, во всяком случае, такими душами, которые могли бы стать *тае*. Душа мертвой кошки, собаки или лошади могла найти убежище в утробе женщины и стать причиной выкидыша, мертвого плода или рождения болезненного младенца, который быстро умирает. Младенец с *тае* вместо души не мог развиваться в здорового человека, поскольку *тае* суждено было стать животным. Говорили, что иногда плод или младенца с *тае* можно было узнать по уродству — например, по копытообразным рукам или песьей голове.

Однажды поселившись в теле женщины, *тае*, судя по всему, снова и снова возвращалась, становясь причиной новых выкидышей и смертей. Чтоб быть уверенными, что мертвый плод или

младенец больше не вернется в утробу своей матери, в Чжицзо родители часто закапывали его на тропе под камнями, где ноги прохожих наказывали его за грехи прошлых жизней и разносили частицы его души по дорогам. С той же целью, чтоб ноги путников могли рассеять душу, в соседнем Ницзю принадлежащие мертвым плодам или младенцам тела иногда разрезали на куски и бросали на дорогу. В городе Юнжэнь, также находящемся неподалеку, люди когда-то помещали мертвых младенцев на высокие развилки деревьев, где вышеупомянутую задачу выполняли вороны и стервятники. Когда от мертвых младенцев не избавлялись одним из подобных способов, их хоронили в безымянных могилах вдали от погребений их семей. В деревне Ли Цюньхуа место для захоронения тел младенцев находилось на северной стороне холма, на котором стояли дома и где поток ветра и воды с юга на север направлялся таким образом, чтоб уносить души прочь от жилищ. Но специалисты по церемониям утверждали, что ни одна из этих техник не будет достаточно эффективной, если она не будет сопровождаться *tæho*, ритуалом, который Ли Цюньхуа советовали провести.

Ли Цюньхуа и Ли Чжиу тотчас принялись планировать *tæho*. Судя по всему, они думали, что сны Ли Цюньхуа были связаны со снами, которые в то же самое время не давали покоя ее мужу. Ему снилось, будто он шел один по горной дороге вдали от дома и внезапно обнаружил, что потерял свою сумку — сумку, в которой находилось все состояние его семьи. «Это как если бы по дороге в Китай, — говорил он мне, — вы вдруг потеряли все, что несли, все, что имели, и вот, стоите один посреди дороги». Он просыпался, вздрагивая, и весь день был не в духе, с больной головой и болью в ногах. Я предположил, что этот сон может быть знаком грядущего богатства, однако он с этим не согласился. Сны не всегда предвещают противоположное, сказал он. С таким же успехом они могут быть отголосками сходных событий, происходящих в мире живых. Муж и жена принялись говорить о снах друг друга на одном дыхании. У Ли Цюньхуа тоже было ощущение, будто она что-то потеряла; и у нее тоже, как сейчас выяснилось, были симптомы усталости, головной боли

и боли в ногах. Пожалуй, *таёхо* должно было быть обращено к тому чувству утраты, которое муж и жена испытывали, казалось, и в своих телах, и в своих снах.

Я находил все это странным. Почему Ли Цюньхуа хочет изгнать душу животного, присвоившую себе место ребенка в ее чреве, если прекрасно понимает, что ее способность к деторождению уже обращена государственной политикой по планированию рождаемости в ничто? Попытки других женщин из Чжицзо завести третьего или четвертого ребенка были недавно встречены тяжелыми штрафами и конфискациями скота. Кроме того, хотя у Ли Цюньхуа еще не наступила менопауза, она не выказывала никакого желания завести нового ребенка. И все же, в контексте недавней кампании по стерилизации было невозможно отделить мысли о вынашивании или невынашивании детей от сложной и неоднозначной темы государственной власти. Не могло ли быть так, что за *таё* стояла исходящая от властей угроза присвоить себе окончательный контроль над способностью Ли Цюньхуа к деторождению? Она считала, что стерилизация подорвала бы ее способность выполнять тяжелую работу по переноске грузов (необходимую для того, чтоб можно было и дальше поддерживать детей), поскольку эта операция замкнула бы течение сексуальной энергии сквозь ее тело — точно так же, как *таё* сделала короче ее репродуктивные циклы. Тем не менее к тому моменту, когда сны Ли Цюньхуа стали настоящей проблемой, супругам уже удалось избежать этой угрозы. Казалось ясным, что, планируя *таёхо*, супруги не пытались противостоять ясно определенному воздействию государственной власти на их взаимоотношения со своими детьми. Нет, они имели дело с трудно определимыми симптомами беды: с беспокойством, для которого не находилось имени, со странными физическими болями, с неясным чувством совместной утраты. В том и заключалась задача предсказателей, чтобы свести воедино эти рассеянные воздействия к самому истоку страдания больного и связать их общим именем — так, чтоб с ними можно было работать при помощи слова и жеста. Наделяя *таё* именем, предсказатель связывал эту неопределенную тревожность и утрату с образом хирургического скальпеля, взрезающе-

го источники жизни и жизненной энергии — с образом, который вновь и вновь упоминали в разговорах и Ли Цюньхуа, и ее муж. Не могло ли *mæho* быть некоторым образом адресовано к этому воспоминанию о рассредоточенном, но неизбежном влиянии государственной власти на формирование отношений воспитания, долга и благодарности между родителями и детьми?

### Закливание

Мне не случалось спать в доме Ли Чжиу и Ли Цюньхуа, однако на протяжении многих месяцев я часто там обедал. Также там ели младшая дочь супругов, 12 лет, и пожилая родственница, которую они взяли к себе после того, как ее собственные потомки скончались. Ли Цюньхуа обращалась ко мне как «ваш старший брат» (*ni àtá*), устанавливая таким образом мой ранг в порядке поколений и рождений по отношению к своей дочери. Ли Чжиу объяснил, что *mæho* — это «домашнее дело», что оно должно совершаться ночью в запертом доме, в присутствии только членов семьи и одного специалиста по ритуалам. Тем не менее, поскольку я в течение многих дней ел у их очага, он не видит ничего дурного в том, чтоб пригласить и меня. В качестве руководителя ритуала Ли Цюньхуа пригласила сестру своего отца, Ло Личжу. Как специалист по ритуалам Ло Личжу владела обширным репертуаром заклинаний и техник для общения и обмена с призраками и духами (*nè*). Большинство подобных специалистов в Чжицзо были мужчинами, однако Ли Цюньхуа и многие ее друзья предпочитали им Ло Личжу — особенно для совершения таких приватных, небольших церемоний, как *mæho*. Еще юной девушкой Ло Личжу научилась ритуальным техникам у своего отца, она славилась склонностью к озорному юмору и изысканной поэзией своих песнопений. Более того, как и большинство женщин, она не пила. Таким образом, она была менее затратным гостем, чем большинство ее коллег-мужчин, и к тому же можно было верить, что она не допустит тех ошибок в тексте и жестикующии, которые, как правило, портили совершение ритуала



мужчинами, пропускавшими перед церемонией по несколько стаканов.

Через два часа после того, как стемнело, Ло Личжу прибыла к дому Ли Цюньхуа, где ее ожидали супруги вместе со своей младшей дочерью, пожилой родственницей и со мной. В своей заплечной корзине она принесла почти все, что могло понадобиться: старое сито, какую-то колючую кисть, несколько веток и лиан, немного ткани и некоторое количество пеньковых ниток. Ранее в этот день Ли Чжиу посетил дом брата своей жены и нашел там в куче мусора изношенный пестик или «клюв» педальной зернодробилки — цилиндрический сосновый брусочек, который вставляли в длинный рычаг устройства, чтобы измельчать зерно в каменной ступе. Кроме того, он одолжил два музыкальных инструмента. Впустив мастера ритуалов во двор, Ли Чжиу зачерпнул из очага некоторое количество золы и рассыпал ее по земле — снаружи, перед самыми воротами. Золу часто использовали для того, чтобы изолировать в особых случаях дом от всего внешнего. Зола предупреждала посетителей-людей, что им следует держаться в стороне, и, как говорили, позволяла увидеть следы входящих или выходящих нечеловеческих существ. Запечатывание золой превратило дом в самосодержащее вместилище, отношения внутри которого оказались изолированы от внешних воздействий для того, чтоб позволить совершиться внутренним трансформациям.

Ли Цюньхуа робко сидела на краю кровати, которую она делила с мужем, пока мастер ритуалов, рассмеявшись над ней, не натянула на изголовье кровати накидку из козьей шкуры и не уложила на нее Ли Цюньхуа. «Ложись, — сказала она. — Представь, что ты молодая мать». Убедившись, что Ли Цюньхуа лежит неподвижно, мастер ритуалов вышла на крыльцо и достала из своей заплечной корзины материалы, чтобы соорудить скульптурное изображение *таэ*. Такие изображения назывались *nègi*, буквально — «тела призраков»; я называю их «эффигиями». Они играли главную роль во всех проводимых в Чжицзо ритуалах, за исключением тех, что были связаны с погребальной обрядностью: в последних репрезентацией покойника считался сам труп. За-

дачей эффигии было собрать призрака, духа или предка из фрагментов окрестного ландшафта, наделить его субстанцией, зафиксировать в пространстве, дать ему уши, чтобы слышал слова мастера ритуалов, глаза — чтобы видел предложенные дары, и уста, чтобы эти дары съел. В то же время, наряду с мясом, зерном, вином, чаем и словами, сама эффигия была частью этих приносимых нечеловеческому существу даров.

Чтоб соорудить эту эффигию, мастер ритуалов прикрепила нижние концы трех ивовых ветвей к старому решету и связала вместе их верхушки, так что получилась треугольная арка. Она обвязала верхнюю часть ветвей с листьями куском белой ткани, а их нижние концы — куском зловонной собачьей лозы, которую часто используют в ритуалах исцеления, чтоб связывать и удерживать злокозненных существ. При помощи кисти и бутылочки с тушью она изобразила на ткани лицо — два глаза, рот и два уха. «*Маэ* — это белый тигр и собака, пожирающая луну», — объяснила она позднее.

Белый тигр содержит в себе собаку, лошадь и кота — или кролика, поскольку в сущности кролики и кошки — это одно и то же. Все они предки *таэ*. Ткань, повязанная над решетом, — сказала она, — это луна и белый тигр, а само решето — «мир людей» (*ts'omi*, в отличие от *nèmi*, «мира призраков»).

Беременные женщины и молодые матери «в течение месяца» ни в коем случае не должны выходить наружу в процессе затмения луны, поскольку собака, пожирающая луну, это *таэ*, пожирающая плод или новорожденного младенца. У лошади или осла, оставленных на улице во время затмения, также может случиться выкидыш. «Ханьцы иногда оставляют на ночь посреди двора чан с водой, — сказала она. — Они ловят отражение луны в воде, а потом выливают его прочь. *Маэхо* — это то же самое».

За спиной этой скалящейся эффигии мастер ритуалов прислонила к стене три группы предметов. В каждой находились раздвоенная сосновая ветка, миниатюрный флажок из палочек для еды и бумаги и пять палочек. Своим ножом она сделала на палоч-

ках отметки, обозначающие лицо *тае*, его уши, когти собаки, когти тигра и границу в три года, три поколения или 300 лет, прежде истечения которых *тае* не должна возвращаться. Каждая группа предметов была предназначена для одного из трех домашних животных, содержащихся в белом тигре: собаки, лошади и кошки или кролика. На сито она положила чашку с шелухой, кусочком леденца и косточкой. Это было «великолепное и благоуханное приношение», приносимое на похороны домашнего животного.

Закончив одну эффигию, мастер по ритуалам сделала другую. Она взяла потертый клюв зернодробилки и при свете огня осторожно нарисовала на его тупом конце лицо младенца с пухлыми щеками и беззубой улыбкой. Затем вытащила из своей корзины длинную полосу ткани и привязала один ее конец к этому деревянному младенцу, положила его под кровать, на которой лежала Ли Цюньхуа, и протасила полоску ткани из-под кровати через комнату и через порог к крыльцу. Она была готова начать. Ли Чжиу вручил мне одну из двух одолженных им бамбуковых флейт — печальных, жужжащих инструментов, в которых в качестве пищика используется тонкий бамбуковый язычок. «Дуй, когда я дую», — сказал он. Мастер ритуалов наполнила алкоголем три чаши, поставила их перед эффигией на крыльце и перерезала горло двум маленьким цыплятам. Налив кровь цыплят в пустую чашу, она начала песнопение.

Первые несколько строк песни Ло Личжу представляли собой формулу, которая с различными вариациями используется почти в каждом целительном ритуале — и которую ни один специалист по ритуалам, с которым я разговаривал, не мог понятно перевести на обычный язык. Специалисты по ритуалам говорили, что смысл этой формулы — в том, чтоб «привлечь внимание» призраков и духов (*нэ*). Формула как бы оформляла последовательность слов и жестов, изымая их из обычного течения повседневной жизни, маркируя их как форму общения с нечеловеческим существом<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Такого рода оформление и маркирование нередко служат функциями ритуального языка в различных культурах [Keane 1996].

Произнеся тихим голосом эту вводную формулу, Ло Личжу начала описывать страдания, которые дух причинил своей жертве. Это тоже было формулой, используемой в большинстве целительных ритуалов, однако ее мог понять любой более или менее подготовленный слушатель. Слова Ло Личжу следовали за траекторией боли свозь все более и более конкретные пространства, от неба и земли к пострадавшей семье, к телу на кровати и, наконец, к центру этого тела, его костному мозгу и зрачкам его глаз.

## Фрагмент 2.2

Призраки хребтов нападают, призраки оврагов нападают.	sa k'á lə ne k'á lə sa bui lə ne k'á lə
Нисходят с небес, Поднимаются от земли...	muì tig u lə mi ti ta lə...
Боль затопляет ее голову, ее туловище и ноги.	su r'ò ch'ì wú ch'ì k'ə t'è ch'ì gə ch'ì ch'ì t'è
Во всей страдающей семье очаги страдания — на ее кровати.	bo du r'ò ch'ì vè jo du r'ò ch'ì hæ
Из 30 их мужчин, 30 их женщин,	sa tsr r'ò p'ò zò sa tsr r'ò mo zò
из всех в этом доме ты бьешь по голове дубинами ее, стреляешь из арбалета в грудь ей.	ch'ì h'è ch'ì go le wú t'æ m'æ j'æ lə gə t'æ ch'è pa lə
Она не может уснуть ни на миг, не может сидеть ни минуты,	bui nà ch'ì me wò nó ti nà ch'ì s'ə wò nó
не может вытянуть свои ноги, не может поднять свои руки.	ch'ì k'á n chà l'è k'á n du
Ее пища не переваривается, ее питье не держится в ней, в ее костях нет мозга.	tso tsò yi n chi ji do se n go wuì k'á puì n jo

Боль пронзает ее зрачки,  
проникает даже в зрачки.  
Боль пронзает ее костный мозг,  
проникает даже в мозг.

me ká no lé ne  
me ká ja lǒ bō  
wǔ ká no lé ne  
wǔ ká ja lǒ bō

У боли есть источник, продолжала Ло Личжу, и источник был обнаружен в гадании. Он проявился в пульсации левого запястья и линиях левой руки; его заметили в клюве петуха и лопатке козла; он явился в суставе пальца больной и на отрезке ткани, натянутом вдоль ее предплечья, в (кит.) *доу* зерна, (кит.) *шэн* риса, куске соли, чаше вина, горшке вина, палочке благовоний. Призрак был замечен сидящим на углу стола и прижимающимся к вьючному седлу. Он явился в серебряных приношениях и золотых дарах. Декламируя этот перечень, Ло Личжу использовала язык, характерный для песнопения *тæһо*, чтоб назвать *тæ* как источник боли по имени. Когда же она пропевала строки, в которых упоминался белый тигр, она переходила на китайский. Позже она объяснила, что, как и некоторые другие скверные духи, связанные с собаками и кошками, белый тигр — ханец, и чтобы называть его по имени, необходимо использовать его собственный язык.

### Фрагмент 2.3

белошерстый жеребец *тæ*,  
сука с желтыми клыками *тæ*,  
сука с грязными бедрами *тæ*.

mæ pǒ mæ wú p'ü  
mæ mo mæ jæ sæ  
mæ mo mæ dǒ pè

*тæ* девяти кобылиц,  
*тæ* семи котов,  
*тæ* семи собак,

mò mo kə mæ  
mæ mi shǐ mæ  
á nò shǐ mæ

небесный пес, белый тигр,  
небесный дракон, белый тигр,  
великий белый тигр,  
малый белый тигр,

tian gou bai hu  
tian long bai hu  
da tou bai hu  
xiao tou bai hu

белошерстый жеребец <i>тæ</i> ,	<i>mæ pò mæ wú p'u</i>
сука с желтыми клыками <i>тæ</i> ,	<i>mæ mo mæ jæ sæ</i>
кусанье, царапанье, смятение, безумье,	<i>k'ə lə chí lə ví lə lə lə</i>
это ты!	<i>ní na nga lú bə</i>

Установив причину боли, Ло Личжу принялась с невероятными преувеличениями описывать приношения. Сороки, фазаны, рыба, креветки, дикие гуси и дикие утки, сойки, вороны, утки и зеленые голуби, обычные лягушки и лягушки-быки, пчелы, шмели, муравьи, кузнечики, длиннохвостые стрекозы, трепыхающаяся курица, вырывающийся петух, 300 сосновых веток длиной с предплечье, 12 палочек с лицами, 12 — срезанных за короткое время, 12 с ушами, 12 с собачьими и тигриными когтями, доу неочищенного риса, 300 белых чашек чая и еще 300 — с лучшим алкоголем, купленным у ханьских купцов, — все это, по ее словам, приносится *тæ*. Она продолжала:

#### Фрагмент 2.4

семь углов неба	<i>muì wú shǐ ngè</i>
четыре конца земли	<i>mé mi lí p'æ</i>
возьмите мои дары обратно на небо	<i>ngo ho ne muì k'ò te</i>
верните на небо для нас	<i>muì k'ò te gə ga</i>
возьмите мои дары обратно на землю	<i>ngo ho ne mi k'ò yì</i>
верните на землю для нас	<i>mi k'ò yì gə ga</i>
и вот, я начинаю выпроваживать <i>тæ</i>	<i>æ mæ ngo mæ kà tu lə ne</i>

С этими словами она подхватила пучок колючих веток, шагнула в комнату, забралась на кровать и принялась мести своим колючим помелом в темном углу, там, где крыша соприкасалась со стеною. Называя по имени каждую часть комнаты по порядку от изголовья кровати к ее изножью, она мела комнату этими шипами, не щадя и самой кровати, на которой все еще лежала Ли

Цюньхуа, и, наконец, промела темный двор вплоть до главных ворот.

### Фрагмент 2.5

я сгоняю тебя с вершины крыши	he bə wú tề kà
свою вниз с вершины крыши	he bə wú tề je
свою вниз к углам балки	jà mo ngə lə je
сгоняю с углов балки	jà mo ngə lə kà
я сгоняю тебя со стен	kà chi wú tề ka
свою вниз со стен	kà chi wú tề je
свою вниз на золотую бамбуковую циновку	mo cæ ngə lo je
я сгоняю тебя с золотой бамбуковой циновки	mo cæ ngə lo kà
свою вниз к очагу	ko tə muì tề je
я прогоняю тебя от очага	ko tə muì tề kà
я сметаю тебя сосновыми ветками	ngo t'ə pò kə lo ja
втыкаю шипы тебе в глаза	cá pu mé lo t'ə
поистине, тебе в глаза!	mé lo t'ə tu ngə
обматываю песьей лозой твою шею	á nò chi ji lí lí lo p'æ
поистине, вокруг твоей шеи!	lí lo p'æ tu ngə
я прогоняю тебя, <i>тае</i> , через порог	mæ kà á dù tí t'è
с одного конца двора, с другого конца	kæ wú kæ mæ kà
двора, я гоню тебя	
в тот угол, в ту сторону, я гоню тебя	kò ngə kò p'æ kà
в этот конец, в эту сторону, не смей здесь оставаться!	chə və chə p'æ ni t'ə jə
в тот конец, в ту сторону, не смей здесь оставаться!	kò və kò p'æ ni t'ə hə

Она пинком открыла ворота, вышла наружу и взмахнула своими колючими ветками, словно посылая *тае* над хребтами и оврагами вниз к реке, которая текла сквозь долину.

## Фрагмент 2.6

уходи прочь через ворота	á dù ti tè do lo do
прочь, вдоль 11 оврагов	ts'ɿ tí kə̀ chɿ do
прочь, за 12 потоков	ts'ɿ nɿ kə̀ lí do
свожу к хребтам	wò wú kə̀ chè je
я сгоняю тебя с хребтов	wò wú kə̀ chè kà
свожу к длинным дорогам	jo cí mè tè je
я сгоняю тебя прочь с дорог	jo cí mè tè kà
я гоню тебя, <i>тæ</i>	ngo mæ kà
гоню тебя к реке	lo ka tè yɿ kà
дикий плод	cà hə̀ nà
растет на ее камнях, говорят	ló p'ò ló go chɿ mi jo
мягкий песок на ее берегах, говорят	hə̀ ji bɛ lɛ chɿ mi jo
твои товарищи живут там	pe dù k'ò ka jo
твои друзья живут там	nɿ ch'ò dù k'ò ka jo
твои предки живут там	nɿ cì dù k'ò ka jo
там твой исток	p'ǐ dù k'ò ka jo
вернись на те песчаные берега,	nɿ hə̀ ji bɛ lɛ chɿ mi k'ò
на то место	
три пары собак умирают там	á nò sa tse shr
три пары кабанов и диких котов умирают	ve po vò ng'ó sa tse shr
три пары диких собак умирают	pu yɿ pu vè sa tse shr
три пары кроликов и ласок умирают	t'á lo hə̀ lò sa tse shr
три пары кобылиц умирают	mò mo sa tse shr
три пары котов умирают	mæ̀ mi sa tse shr
<hr/>	
твои друзья- <i>тæ</i> живут там	mæ ch'ò k'ò ka jo
товарищи- <i>тæ</i> живут там	mæ pe k'ò ka jo
иди туда, где живут твои друзья- <i>тæ</i>	nɿ mæ ch'ò jo dù yɿ
иди туда, где живут твои товарищи- <i>тæ</i>	mæ pe jo dù yɿ



Снова присев на корточки перед луноликой эффигией, Ло Личжу допела оставшуюся часть заклинания. Следующей ее задачей было убедить *таэ*, что места, в которых та недавно обитала, не идут в сравнение с песчаным берегом реки, усеянным мертвыми животными.

### Фрагмент 2.7

она живет в этой земле Júzò [Чжицзо]	su rǒ mi jǒ Júzò
где эти два центра Чезо и Чемо	Chezò Chemo nì ká ne
взгляни на этот склон	k'ǒ bò hǒ le ne
лишь скалы да пещеры	vé sà jǒ ne jǒ
взгляни на этот склон	hé bò hǒ le ne
колючки да терновник	chù sa kǎ ne jǒ
земли — и плуг не повернуть	lò chè chì và mi n jǒ
земли — и сита не поставить	wò je chì và mi n jǒ
под ногами камни	chì tǎ ló ngǎ mi
на каждом углу — скалы	ngǎ k'ǒ vé jǒ mi

На каменистых полях и тропинках Чжицзо, — продолжала Ло Личжу, — большая, не считая дней месяца, натолкнулась на *таэ*. 14-го она пахала, 15-го путешествовала, в день змеи мыла коноплю, в день тигра носила воду, в день кролика очищала от шелухи зерно, в день обезьяны рубила дрова, в день курицы чинила одежду. Но теперь, как лиса, она будет считать дни и, как кролик, считать ночи. Она больше не будет мыть коноплю в день змеи, носить воду в день тигра и так далее. Когда ты, *таэ*, пойдешь по середине тропы, она отступит к краю; когда ты пойдешь по краю тропы, она отступит на середину.

Столь же нежелательным обиталищем для *таэ*, как долина и деревня Ли Цюньхуа, указала мастер ритуалов, были бы ее дом и ее тело. Как рассказал мне потом Ли Чжиу, это была его любимая часть заклинания. «Эта старушка в самом деле умеет говорить, — сказал он. — Говорят, что у призраков и духов свои

вкусы. Даже худшие любят чистоту; им не нравится ни козлятина, ни конина, а сычуаньский перец они ненавидят больше всего на свете».

### Фрагмент 2.8

взгляни на черепицу крыши  
над черепицей нет дыма

he p'ì hō ne le  
he p'ì k'è n sə

взгляни на камни очага  
на камнях нет копоти  
взгляни на углубление нашего очага  
в нем нет дров

ko lo hō lé ne  
ko lo bò n ne  
ngæ hō pì hō lé ne  
hō pì si n hō

взгляни на изголовье нашей кровати  
изголовье кровати смердит  
взгляни на изножье кровати  
в изножье кровати — рвота

ngæ gə wú hō lé ne  
gə wú ə nè jə  
gə mæ hō lé ne  
gə mæ ts'ə nè jə

взгляни на ее голову  
ее волосы воняют потом  
взгляни на ее ноги  
ее ноги смердят от гноя

r'ò wú hō lé ne  
r'ò wú mè jì ne  
r'ò ch'ì hō lé ne  
r'ò ch'ì chr tsè ne

она ест козлятину  
пьет суп из конины  
лежит на козьих шкурах  
набивает подушку перцем

ch'ì jì ch'ì hò tsò  
mò jì mò yì dō  
ch'ì jì k'á ló mò  
zà lé wú kà mò

пускает ветки перца на растопку  
варит листья перца в супе

zà p'è si ká pe  
zà p'è và jé pe

поистине, она дурное  
место для жизни, о *тæ*

k'ò nì pe tu ngo  
nì mæ jə kæ n tsæ

белошерстый жеребец *тæ*,  
сука с желтыми клыками *тæ*

nì mæ p'ò mæ wú p'u  
mæ mò mæ jæ sæ

Снова призвав *тæ* вернуться на небо и землю, Ло Личжу закончила пение. «Теперь боль в голове исчезает, — продеклами-

ровала она, — боли в туловище уходят, отек ног уменьшается. Пусть одной этой жертвы будет достаточно для всей семьи; пусть жертвы одной семьи будет достаточно для сотни».

Мастер ритуалов отложила свои колючие ветки, и Ли Чжиу ткнул меня под ребра: «Теперь дуй!» — скомандовал он и принялся стенать на своей бамбуковой дудке. («Ууух! Ууух! Ууух! Дудки — это плач младенца», — пояснил он потом.) Ло Личжу медленно потянула за конец длинной полосы ткани, которая тянулась из-под кровати через порог к эффигии на крыльце. Когда из-под кровати появилась головка молотилки с лицом младенца и ударилась об пол, Ли Цюньху заметалась на кровати с криком: «Мой ребенок! Мой ребенок!» Мы с ее мужем выдували из дудок детские крики, а мастер ритуалов запеленала деревянного младенца, обмотала полосу ткани вокруг его тела и швырнула его в сито под луноликим «белым тигром».

Ли Цюньху села, вытерла лицо рукавом и принялась варить цыплят. Мастер ритуалов еще раз предложила *тае* приготовленных цыплят, и Ли Чжиу нарезал одного из них. Мы посидели за скромной трапезой из риса, бульона и курицы; обычно державшаяся оживленной Ли Цюньху ела мало и не произнесла ни слова. Затем мастер ритуалов связала вместе две эффигии, поместила их в сито, сверху положила второго цыпленка и вывела нас с Ли Чжиу за дверь, оставив мать и дочь прибираться в доме. Мы подошли к краю оврага. Переложив второго вареного цыпленка в свою сумку, Ло Личжу швырнула решето со спеленытым в нем «младенцем» и криво улыбающейся круглой головой в овраг, и каждый из нас отправился своей дорогой спать; почти полная луна освещала наши тропинки.

## Жилище

Люди, с которыми я беседовал, часто говорили мне о *тае* как о проблеме чересчур интимного сосуществования животных и людей. Во время еды и сна жителей Чжицзо отделял от домашних животных только порог, отделявший интерьер комнаты от

крыльца и двора. Эта граница постоянно нарушалась: кошки спали внутри, свернувшись калачиком у огня; собаки беспокойно сновали в поисках пищи через дверной проем взад и вперед; и, несмотря на то что лошади оставались в конюшне, зерно поступало к их ртам через чердаки или хранилища, находившиеся в жилых помещениях дома. Когда хоронили умершую кошку, собаку или лошадь, жители Чжицзо отмечали упомянутую близость тем, что добавляли немного собственной слюны в «достойную и благовонную» смесь из шелухи, сахара и костей, предлагавшуюся как подношение мертвому животному. Эта близость определяла дистанцию между жителями Чжицзо и представителями окрестных низинных сообществ. В том, чтоб делить двор с домашними животными, ханьские чиновники видели антисанитарию; для прочих пришельцев это было явным симптомом моральной и экономической отсталости представителей национального меньшинства.

Жителям Чжицзо были известны эти мнения. Они допускали, что в Чжицзо *тае* были особенно опасны по причине постоянного соприсутствия в здешних домах людей и животных — и вроде бы признавали таким образом связь между высоким уровнем детской смертности и бедностью, характерной для их маленьких и переполненных жилищ. Однако при этом они утверждали, что отделять стойла от домов — нецелесообразно и неудобно, и что даже те, кто мог себе позволить строить новые дома, редко разделяли стенами дворы для людей и места для обитания животных. Мне казалось, что трудно представить, как простая пространственная близость людей и животных может сделать человеческие тела настолько открытыми для душ других существ — как если бы близость людей и животных в домах Lòlòrò была чем-то совершенно отличным от простого сосуществования в пространстве, каким я его себе представлял.

В самом деле, похоже, что в этом ритуале проявился смысл того, что, используя формулировку Мерло-Понти, можно назвать «значащим ядром экзистенции», не ограниченным телесностью. Кажется, что в *таёно* комната, дом и двор Ли Цюньхуа рассматривались как места, к которым приложимы иные виды про-

странственных отношений, нежели те, которые мы обычно считаем естественными, когда представляем себе взаимосвязь социальных существ с материальным миром. Перебирая в памяти слова и жесты этого ритуала в поисках ответа на вопрос, что значит жить в одном из домов в Чжицзо и как связаны друг с другом обитание и целительство, я выделяю пару дифференциаций, которые более или менее коррелируют друг с другом. Первая — это то различие, которое видит Ло Личжу в двух видах *тае*; вторая — это бывшее когда-то в среде антропологов общепринятым различие двух принципов «магического» действия.

В дни, последовавшие за ритуалом, я прибег к помощи Ло Личжу для записи, транскрибирования и перевода ее песнопений *таёно*. В процессе этого Ло Личжу постаралась убедиться в том, что я понимаю некоторые связанные с *тае* обстоятельства, которые она считала существенными. По ее словам, другие так и не объяснили мне этих обстоятельств толком — вероятно, из-за недостатка квалификации. Существуют, сказала она, *тае* двух типов, сухие и влажные. Ритуал, совершенный ею для Ли Цюньхуа, был направлен на изгнание *тае* обоих типов, но все же важно их различать. Если влажные *тае* действуют только вместе с сухими и поражают лишь женские утробы, то сухие *тае* могут действовать в одиночку. Симптомы нападения сухого *тае* ужасны: оно поражает только одну сторону тела, причиняя невыносимые страдания. Глаза больной закатываются к небу, она может лежать только на одном боку, поскольку другой поражен чудовищной болью. Если влажное *тае* поселяется в утробе женщины, то сухое может поражать любой орган. Оно часто нападает на людей, которые находились в процессе лунного затмения под открытым небом: когда [небесная] собака грызет луну, им кажется, будто поедается половина их тела. Сухое *тае*, продолжала Ло Личжу, — это белый тигр и пес, пожирающий луну и живущий на небе. Его эффигия — луноликая голова, подвешенная над ситом, представляющим мир людей, и группы палочек, расставленных во дворе. Влажное *тае* — это то, что течет вниз по течению. Его эффигия — это головка зернодробилки, которую вытаскивают из-под кровати и сквозь дверной проем. Именно его прогна-

ли из дома вниз, к оврагам и песчаным речным берегам. Когда Ло Личжу воскликнула: «И вот, я начинаю выпроваживать *тæ*», то своим шипастым веником она выметала именно влажное *тæ*.

То, как Ло Личжу противопоставляет друг другу сухое и влажное *тæ*, схоже с различием двух принципов, которые когда-то рассматривались антропологами в качестве фундаментальных «законов» магического действия. Опираясь на классическую работу Джеймса Фрэзера «Золотая ветвь» [Фрэзер 2006], Марсель Мосс и Анри Юбер называют эти принципы *сопредельностью* (contiguity) и *миметической симпатией*. Третий принцип, *оппозицию* или *антипатию*, Мосс и Юбер рассматривают как разновидность миметической симпатии [Мосс, Юбер 2000: 154–164]. В соответствии с принципом сопредельности, существа и вещи находятся в отношениях симпатии благодаря своей тесной пространственной близости. Влияния, идеи и чувства перетекают от одного существа к тем, которые примыкают к нему в пространственной когерентности. Когда удаляют одну из частей этой когерентной группы, поток влияния от нее через объекты или существа, которые прежде были с этой частью смежны, не обязательно прекращается, и часть может действовать как субститут целого. Мосс и Юбер отмечали, что поток такого влияния никогда не бывает беспорядочным: магическое действие строго ограничивает его до частных свойств, абстрагированных и отделенных от целого. В миметической симпатии иконические образы воздействуют на своих референтов двумя способами: «подобное производит подобное...; и подобное воздействует на подобное и в особенности — исцеляет подобное» [Мосс, Юбер 2000: 108]. Поток влияния зависит от сходства, однако не обязательно — от его полного содержательного соответствия и точности в деталях. Миметическая симпатия производит и антипатию:

При том, что, как обнаруживается, подобным исцеляется подобное, в действительности мы имеем и противоположное. Нож для стерилизации вызывает фертильность, вода устраняет водянку и так далее... Полная формула должна иметь следующий вид: подобное изгоняет подобное, чтоб произвести противоположное [Mauss, Hubert 1972: 71].

Различающиеся способы действия, которые Ло Личжу приписывала сухому и влажному *таэ*, и различные техники, которые она использовала для того, чтоб им противостоять, приблизительно соответствуют миметической симпатии/антипатии (сухое *таэ*) и сопредельности (влажное *таэ*). Обращаясь к этим сущностям и манипулируя ими, Ло Личжу задействовала игру мимезиса и сопредельности, которые, как она обнаружила, присущи миру и формируют характер пространственных отношений между телом, домом и вселенной. Сухие и влажные *таэ*, мимезис и сопредельность соответствуют различным, но дополняющим друг друга способам обитания в ближайшем пространстве.

### Мимезис

Миметические симпатия и антипатия с самого начала вплетены в ткань этого повествования. Предсказательница обнаружила в снах Ли Цюньхуа отраженную инверсию ее бодрствующего состояния — скорее бесплодие, чем плодovitость, вынашивание скорее собачьей души, чем души младенца. Душа (*уэһо*) — это отражение или двойник живого тела, подчас зеркальное отражение; как, например, в тех случаях, когда жители Чжицзо расчесывают волосы покойника прямо на его голове, чтобы изменить прическу живых. Это справедливо и для душ животных, которых во время погребальных ритуалов Lòlorò забивают десятками для того, чтоб населить ими загробный дом покойного и обеспечить его мясом. В большинстве случаев одержимости *таэ* душа собаки также играет роль двойника мертворожденного плода или умершего младенца. В случае Ли Цюньхуа гадание сделало двойником являвшегося в снах младенца труп собаки, обнаружив отражение этого трупа в теле Ли Цюньхуа, в силу сходства трупа с отсутствующей душой младенца. Ло Личжу собрала вместе палочки, сито и ткань для того, чтоб создать образ этого удвоенного отсутствия в эффигии сухого *таэ*. Она удвоила душу мертвой собаки круглой тигриной головой, подвешенной над ситом, изображавшим «мир людей». Наконец, она

утроила ее тремя группами палочек, которые отражали специфические характеристики сухого *таэ*: три сосновые веточки, указывающие на его человеческие черты; три флага, показывающие, что оно одновременно и ханец, и чиновник; три группы из пяти палочек с вырезанными на них лицами, глазами, когтями и ограничением по времени.

Эти сочетания предметов создавали новые серии подобий между телом, домом и вселенной. Луна висит над двором так же, как луноликая тигриная голова висит над ситом; небесная собака ест луну и пожирает половину тела; пес, живущий во дворе и у порога, проникает в утробу женщины и пожирает ее плод. Эти уподобления не зависят от гомологической логики, в которой тело или дом оказываются структурированы в соответствии с теми же принципами и ориентирами, которые приписываются и структуре вселенной (как у Бурдые в «Практическом смысле», 2001). Дом — не микрокосм вселенной, а тело не представляет собой воплощение той же логики, которая на других уровнях оказывается воплощена во вселенной или в доме. Напротив, взаимным вторжением тело, дом и вселенная охватывают и дублируют друг друга. Луну можно поймать в поставленный во дворе чан с водой и выплеснуть за ворота; вселенную, составленную из сита, ткани и веток, ставят на крыльцо, предлагают небесному тигру, а затем швыряют в овраг; пес, пожирающий небесную луну, пожирает и луну, заключенную в утробе; тело женщины охватывает животную жизнь двора.

В своих объяснениях поэтических образов «счастливого пространства» Гастон Башляр очень похоже говорил о жизни в мире как о заселении ряда охватываемых друг другом и охватывающих друг друга мест [Башляр 2004: 21]. Башляр доказывал необходимость «топоанализа» — «систематического психологического исследования ландшафта нашей внутренней жизни» [Башляр 2004: 28]. «Топографию нашего интимного бытия» следует искать там, где мы живем наиболее сокровенным образом — прежде всего, в наших домах. Значения этих мест раскрываются в их образах — в памяти, грезах, снах или в поэзии. Образ ребенка, играющего во дворе, или сон о младенце, который вынашивает-



ся в комнатах дома, был бы для Башляра прекрасным объектом для топоанализа [Башляр 2004: 58]. Подобного рода образы наиболее сокровенно обживаемых пространств — это «первый мир», «первая вселенная», которые становятся основанием для нашего дальнейшего опыта освоения более обширных пространств:

То, что человеческие существа познают в первую очередь — и никогда потом не забывают, — это интимные ценности внутреннего пространства. Обитание в этих материальных образах не ограничивается простой оппозицией внутреннего и внешнего, к ожиданию которой ведет нас евклидова геометрия [Башляр 2004: 7, 4, 212].

Сквозь отверстия жилища — дверной проем или двор, открытый к небу, — соприкасаются сокровенность жизненного пространства и необъятность воображаемой вселенной. В этом взаимном обмене «безграничная ночь перестает быть пустым пространством» и возникает «осмос между пространствами интимным и неопределенным» [Башляр 2004: 195]. Границы дома — его пороги или запечатанные золой дверные проемы — скорее указывают на пределы, чем делают их непроницаемыми; они являются теми средствами, при помощи которых в жилище становится ощутимо, пусть и болезненно, различие между внешним и внутренним. Они позволяют внешнему и внутреннему пространствам включать в себя друг друга. Обживать домашнее пространство, особенно миметические пространства памяти и поэтического образа, значит обнаружить безбрежность внешнего мира, уже присутствующую внутри; человек впервые познает мир и поселяется в нем через интимные отношения с жилищами и в жилищах. Как выразился, читая Башляра, Эдвард Кейси:

Я чувствую себя единым целым со вселенной не потому, что некоторым образом простираюсь в ней или могу спроецировать себя во вселенную, а потому, что я ощущаю ее полноту из своего обособленного места в доме. Переживаемое

из глубины внутреннего существа, самое устрашающее внешнее бытие легко входит в мои пределы. Пределы стираются и возникает концентрация, когда я соединяю малое и огромное одним штрихом [Casey 1997: 294]<sup>3</sup>.

Гадание обнаруживает, что «самое устрашающее внешнее бытие», несущее опасность и боль, уже находится в наиболее интимных пределах Ли Цюньхуа. Ло Личжу распознала этот осмос интимного и необъятного, когда создала подобие внешней вселенной в собранном во дворе миниатюрном мире из сита, бамбука и ухмыляющейся луны. Собрав в этой иконе подобия утробы, двора и вселенной, она возвала к ресурсам интимного пространства, чтоб установить власть над «безграничной ночью», в которой далекая и таинственная власть чиновничества нашла свое отражение в несущем флаг и говорящем на мандаринском диалекте «небесном псе, белом тигре». Башляр писал, что поэтические образы сокровенных пространств «возвращают нас в места, где мы жили, в дома, где концентрируется защищенность бытия. Кажется, поселившись в этих образах, внушающих такое чувство устойчивости, мы могли бы зажить иной жизнью, подлинно нашей до глубины души» [Башляр 2004: 48]. Такая стабилизирующая уверенность — это ключ к магии миметической симпатии. Если, как говорят Мосс и Юбер, «подобное воздействует на подобное и в частности — исцеляет подобное», то, возможно, это происходит благодаря возвращению, через взаимные отражения интимного и беспредельного пространств, тех областей бытия, которые были утрачены человеком. Если *maïho* относилось к одной из таких утраченных областей бытия, то она была и наиболее близкой, и предельно далекой: загадочное произрастание (или неспособность к произрастанию) души другого существа внутри собственного тела — и официальные распоряжения, заявления и действия в отношении этих наиболее внутренних процессов нашли выражение в образе сухого *taï*,

<sup>3</sup> Моя интерпретация «Поэтики пространства» Башляра во многом следует за толкованием, предложенным Кейси [Casey 1997: 287–296].

пожирающего душу в ночном небе. Сосредоточить обе стороны этого неопределенного пространства в тесных пределах двора значило ограничить и определить его проемами и границами обитаемого жилища.

### Смежность

Фрагменты 2.3 и 2.4 из исполненного Ло Личжу песнопения *maŋo* служат примерами миметических удвоений жилища и вселенной, которые вовлекаются в противостояние сухому *ma*. Фрагмент 2.3 именует и описывает сухое *ma* (на языке Lòlongo) как душу дворовых псов, кошек и лошадей, но обращается к нему (на китайском, его «собственном языке») по его официальным именам как к небесным псу, дракону и белому тигру. Фрагмент 2.4 продолжает тему этого взаимного отражения двора и неба, когда связывает «четыре стороны земли» с «семью углами неба». В отличие от этих относительно статичных фрагментов, другие пять процитированных выше текстов, описывая нападение *ma*, проводят его через тело, дом и вселенную и изгоняют его прочь. По словам Ло Личжу, эти части песнопения относятся к влажному *ma*. Они описывают иной способ пребывания в интимном пространстве, нежели тот, что исследовался до сих пор, способ, к которому мы могли бы приблизиться, используя предложенный Моссом и Юбером принцип сопредельности.

Башляр считал, что польза поэтического языка для психики проистекает из его способности сплести друг с другом жизненный опыт и воображение. «Сплетая в узор реальное и ирреальное, оживляя речь благодаря двойной энергии прямого и поэтического смысла», он «поистине исцеляет нас методом ритмоанализа» [Башляр 2004: 21]. Описывая распространение боли сквозь мир и тело больной (фрагмент 2.1), а затем изгоняя эту боль прочь (фрагменты 2.5–2.8), поэзия Ло Личжу «переплетает действительное и нереальное», чередуя самые конкретные дейктические значения и наиболее далекие от реальности поэтические абстракции. «Свожу вниз к углам балки, я сгоняю тебя с углов балки;

я стоняю тебя со стен, свожу вниз со стен»: каждая пара стихотворных строк указывает, с одной стороны, на видимый и осязаемый материал тела и дома, а с другой — на источники, текстуры и траектории чужой боли. Этот ритмичный переход от одного к другому тесно связывает боль с общим материалом жизненного опыта, являя мир, в котором ни боль, ни болезнь не ограничены поверхностью тела. Траектория боли начинается с диких призраков хребтов и оврагов в небе и на земле, боль опускается на всю семью, а затем концентрируется на одной-единственной кровати, пропитывая больную с головы до ног и проникая до зрачков ее глаз и до мозга ее костей.

По мере того, как боль проникает в тело больной, она заполняет и мир, который ее окружает. Причина боли обнаруживается прорицательницей в пульсе больной, в линиях ее рук и в узорах, образуемых зернами риса или гречихи, в отрезе конопляной ткани, в петушином клюве или козьей лопатке, крупинках соли, чаше вина. Исключительно искусные прорицатели, которые, как вороны, видят одним глазом мир людей, а другим — мир призраков, иногда замечают источник боли, когда тот, ухмыляясь, подпрыгивает на углу стола или сидит, притаившись и пуская слюни, на балке крыши. Симптомы болезни врываются в пространства, окружающие тело, точно так же, как обнаруживаются в самом теле. Если в тебе поселилась некая вредоносная сущность, это значит, что она заполняет своим существованием весь непосредственно окружающий тебя мир. Боль — больше не внутренний опыт, который изолирует человека и разрушает возможности взаимодействия с ним; благодаря тому, что тело тесно соприкасается с окружающими его местами, боль становится частью мира, который человек населяет вместе с другими. В каждом из приводимых Моссом и Юбером примеров описанный ими принцип сопредельности зависит от такого осуществляемого в языке переплетения «действительного и нереального». Магия сопредельности тесно сплетает материальные реалии интерсубъективного опыта с воображаемой болью других.

Переплетение жизненного опыта и воображения, которое Башляр обнаруживает в поэтическом языке, перекликается

с «основополагающим» отношением, которое легло в основу мысли его младшего современника Мерло-Понти о том, как субъекты *обживают* мир. Для Мерло-Понти живое и воплощенное восприятие мира с его материальными и социальными реалиями находит и порождает выражение в языке. Воспринимаемый мир воплощается в словах [Das 1997: 70]. Как пишет об этом Мартин К. Диллон в своем комментарии к Мерло-Понти, «меня влечет к обозначению что-то, что должно быть сказано и что возлагает на меня задачу найти для его выражения слова, чтобы я мог понять, что же это такое — то, что я хочу сказать» [Dillon 1988: 199]. Экспрессивные (или имажинативные) структуры, создаваемые в восприятии, осаждаются обратно — как язык, как память, как культура, — в чувственном мире и становятся новым материалом для восприятия. Таким образом, восприятие — это активное и открытое отношение с миром, которое приводит ощущающего субъекта и ощущаемый объект в их непрерывное бытие. Воспринимающее тело и мир, в котором оно обитает, вложены друг в друга; тело ощущает и ощущается; оно видит и видит себя видящим, осязает и осязает себя осязающим; оно часть мира, который мы воспринимаем, но также и орудие этого восприятия. Таким образом, оно сопредельно с миром в наиболее фундаментальном смысле: оно *окружено* миром; «это не происходит на уровне, инкрустацией в котором является тело, оно действительно окружено, обойдено [видимым]». Тело и мир связаны «объятиями». Между ними «не граница, но контактная поверхность» [Мерло-Понти 2006: 352].

«Изгоняющие» (*kā*) разделы песнопения Ло Личжу (фрагменты с 2.5 по 2.8) заставляют язык напрямую воздействовать на поверхность соприкосновения между телом и миром. Обметая во время пения балки, стены, циновки и порог дома, Ло Личжу старалась вымести наружу боль, персонифицированную в *таэ*, поселившемся в складках тела и дома. Она гнала его по пути, направляемому тяжестью, как если бы это был поток воды, стекающий с вершины крыши к балкам под ней, вниз по стенам, вдоль кровати от изголовья до изножья, в яму очага, из дверей, через двор, в канавы, вырытые под наружными стенами, вниз по

оврагам к реке. Она оставила тело больной на кровати вне течения слов, словно пространство между кроватью и полом или между ямой очага и порогом, как будто оно не было вкраплено в этот обитаемый мир, но было «охвачено» им настолько, что вообще не нуждалось в том, чтоб его специально обозначать. Когда Ло Личжу призвала *таэ* оглянуться на то жалкое место, которое оно оставило позади — каменистую долину, холодный и бездымный дом, залитую рвотой постель, — она вновь вставила в песнопение зловонную голову больной и ее гниющие ноги в качестве двух из многих обиталищ, которые *таэ* пришлось бы как-то выносить, если бы оно вернулось. Преодолевая обособляющие эффекты боли, манифестируя ее в языке и в материальном мире, слова Ло Личжу сделали боль Ли Цюньхуа видимой в «междумирии» [Мерло-Понти 2006: 350], разделенном с теми, кто обитал в ее доме. Здесь магия сопредельности создает ресурс взаимововлеченности тела и мира. Она делает явным то, что было имплицитным: что боль и аффект никогда просто или полностью не заключены в индивидуальном теле, что боль одного человека всегда частично доступна (хорошо это или плохо) другим через их взаимную вовлеченность в общий мир.

### Принадлежность

Мы последовали за предложенным Ло Личжу различием сухого *таэ* и влажного *таэ*, рассматривая каждое из них как пример одного из двух базовых принципов магического действия, описанных Моссом и Юбером. Миметические техники, прилагаемые к сухому *таэ*, показывают, что тело, дом и небо взаимно отражают друг друга, вторгаются друг в друга и обволакивают друг друга. Техники сопредельности, примененные к влажному *таэ*, показывают, что тело и непосредственно примыкающее к нему пространство обладают широкой поверхностью взаимного соприкосновения, поскольку, уходя, персонифицированная в *таэ* боль прорезает свозь балки и циновки дома, конечности и туловище тела единый путь. Однако, как указывали Мосс

и Юбер, принципы мимесиса и сопредельности не так легко разделить. Симпатия обычно предполагает контакт, а сопредельность всегда предполагает некоторую форму мимесиса. Магические действия часто «настолько усложняются, что только с большим трудом могут быть отнесены к той или другой из рассматриваемых нами двух категорий» [Мосс, Юбер 2000: 162].

Такая сложность характеризует кульминационный акт проведенного с Ли Цюньхуа ритуала *tæho*, в котором мимесис и сопредельность — тело, дом и небо как взаимно окружающие друг друга подобия, и тело и мир как единая поверхность соприкосновения, — оказались совмещены в изображении родов или выкидыша, инсценируемого семьей ради *tæ*.

После того, как влажное *tæ* было выметено через дом и за дверь, мастер ритуалов потянула за полосу ткани, протянутую из-под кровати к крыльцу, Ли Цюньхуа кричала, а мы с ее мужем изображали на бамбуковых дудках плач младенца. Ло Личжу протащила деревянную эффигию зародыша через дом по тому же самому пути, по которому она непосредственно перед тем изгоняла влажное *tæ*. В то же время она вновь перенесла его из окруженных аспектов мира в окружающие. Эффигия явилась из-под кровати в то пространство, в котором рождались дети с тех пор, как был построен этот дом. Ли Цюньхуа родила четверых своих детей сидя на корточках рядом со своей кроватью, а муж сидел на кровати за ее спиной и поддерживал ее за подмышки. Если б ритуал *tæho* совершался в более обычных обстоятельствах, деревянный зародыш вышел бы из-под кровати, на которой лежала больная, в пространство, в котором та надеялась бы родить здоровое дитя. Присутствие больной на кровати заставляло трактовать темное пространство под кроватью как утробу, из которой деревянный зародыш является в то самое место, в котором появляются на свет настоящие младенцы.

Когда Ло Личжу протащила плод через порог, он родился во второй раз. Родители учили своих детей никогда не садиться на деревянный брусок порога и не рубить на нем что бы то ни было. «Люди говорят, что, если что-нибудь рубить на пороге, а в доме в это время будет беременная женщина, ее ребенок родится

с заячьей губой», — рассказывала мне одна моя собеседница. Дверные проемы между спальнями и двором были одновременно устами и вагинальными отверстиями, при этом вагина женщины находилась внутри дома, а уста плода в ее утробе. Дверной проем делал комнату утробой, содержащей при этом внутри себя другие утробы. Вместилищем нерожденного ребенка были одновременно тело женщины, ее кровать, ее комната — и любое действие, направленное на то, чтоб открыть любое из этих мест, могло повлиять на находящегося внутри младенца<sup>4</sup>. Во дворе деревянный младенец был завернут, подобно спеленутому ре-

---

<sup>4</sup> Некоторые читатели, знакомые с антропологией Китая, могут предположить, что обрисованная здесь ориентация в интимно обживаемом пространстве специфична только для народов йи и Lolo'lo и что этот анализ не слишком релевантен для сельского Китая в целом. Однако напротив, наиболее глубокие этнографические исследования по сельскому Китаю содержат намеки на то, что сходные ориентации когда-то были широко распространены. К примеру, полевое исследование, проведенное Эмили Ахерн в сельских районах северного Тайваня, содержит яркое свидетельство о том, что в тех краях, далеких от гор юго-запада, беременные женщины также могут обитать в домах, где утробы, комнаты и тела не подчиняются эвклидовым геометриям внутреннего и внешнего. В спальне беременной женщины эта женщина и растущее в ней существо разделяют пространство, в котором всякое действие может иметь потенциальные последствия как внутри, так и вне утробы. Информанты Ахерн рассказывали ей о духе по имени Тай Син: «Несмотря на то что его имя переводится как “бог плаценты”, Тай Син считается также — и это более важно — душой младенца. Одна информантка говорила мне: “Можно сказать, что точно так же, как у взрослых есть *lieng-hun* [душа], так у младенцев есть Тай Син”. Тай Син возникает в момент зачатия младенца и остается с ним на протяжении четырех месяцев после его рождения. В свои первые девять месяцев дух не заключен в плоде, но перемещается по спальне беременной женщины. Это движение вызывает трудности: если кому-нибудь случится ударить, сломать или разрезать что-нибудь в комнате женщины, пока Тай Син движется, это может поранить голову младенца. Если кто-нибудь разрежет ткань в недолжное время, младенец может родиться с волчьей пастью; если кто-нибудь сломает палку, это может повредить одну из конечностей ребенка; если вбить в стену гвоздь или выкопать дыру в полу, у женщины может случиться выкидыш или ребенок родится до срока. После рождения Тай Син оказывается связан с телом все более крепкой связью, так что к четырем месяцам можно уже не опасаться ненароком его ударить» [Ahern 1974b: 196–197].



бенку, в матерчатую полосу и помещен в сито, под луноликий клубок из ткани и листьев, который царил над этой миниатюрной вселенной-ситом. Таким образом, вместо настоящего ребенка Ло Личжу отдала «небесному псу белому тигру» деревянного младенца. Последним действием в ее ритуале было обвязать тканью всю эту миниатюрную вселенную, вынести ее со двора по дороге, вдоль которой болезнь утекла из мира больной, и швырнуть эту вселенную в овраг, где та рано или поздно распадется и будет смыта в ручей и дальше вниз по реке, к которой она отправила персонификацию страданий Ли Цюньхуа.

Эффигия явилась из-под кровати в чрево комнаты, во двор и в репрезентацию вселенной, где каждый выступает подобием других; в то же время она удалилась тем путем, который делает каждое из этих пространств смежным с другими. Как замечает Майкл Тоссиг в своем исследовании мимезиса и инаковости в симпатической магии, интерпретация мимезиса и сопредельности делает невозможным различать знак и вещь, отделять репрезентации (человеческого тела, аффекта или недуга) от настоящего предмета [Taussig 1993: 155–157]. Игра подобия и соприкосновения в ритуале *māho* делает обитаемые пространства в доме Ли Цюньхуа одновременно и знаком, и обозначаемым предметом. Ее дом был подобием ее тела, частично и несовершенно заменяя его. Но материалы и пространства дома одновременно и расширяли ее тело, образуя с ним единый комплекс. Боль и утрата Ли Цюньхуа *насеяли* ее дом не только потому, что дом замещал собою ее тело, и не только потому, что она жила в доме и через свой дом, но и по причине переплетения этих двух модусов. *Māho* сочетал эти модусы в драме, кульминацией которой стали крики матери: «Мое дитя! Мое дитя!» Могло показаться, что в тот момент Ли Цюньхуа готова была одновременно испытать оба эти модуса обживания ближайших пространств — найти свое тело, свою комнату, двор и сияющее во дворе небо как взаимно окруженные друг другом и друг друга окружающие, но также и найти свою голову и ноги как смежные с циновкой, стенами, балками и ямой очага, с которыми они оказались рядом. Ей было предложено вновь пережить свою утрату в тот момент,

когда ее интимный мир предстал единым полем, в котором внутреннее и внешнее замещают друг друга, а облегчение и боль перетекают из одного сопредельного пространства в другое. Это был мир, подобный тому, который представлял себе, говоря о свободе, Мерло-Понти:

Ничто не детерминирует меня извне: не то чтобы ничто меня не трогает, но, наоборот, все дело в том, что я уже вовне меня и открыт миру. Мы — это *на самом деле* мы, мы от начала и до конца уже в силу того, что мы существуем в мире, причем не просто *внутри* мира, как существуют в нем вещи; у нас есть все, чтобы себя преодолевать [Мерло-Понти 1999: 574] (курсив оригинала).

### Заключение

Гадание и ритуал представили источник симптомов Ли Цюнь-хуа одновременно и точно, и неопределенно. В гадании неясный набор психических и телесных недугов — тревожные сны, вялость, депрессия, головные боли, — был связан воедино и описан. В ритуале *таё* источник этих недугов был точно назван по имени: душа животного, заместившая душу младенца, захватившая пространства, в которых происходила работа по вынашиванию и выращиванию детей, и делающая эту работу бесплодной. В контексте недавней кампании по массовой стерилизации этот образ не мог не ассоциироваться с настойчивыми, хотя и беспорядочными попытками вмешательства в эту работу государства, которые в последнее время воплотились для жителей Чжицзо в угрозе ножа хирурга, взрезающего наиболее интимные из обитаемых мест. Однако, когда источник такого насилия был назван именем *таё*, его связи с реальными акторами, политиками и институтами оказались разорваны, и оно было отдано в некое царство «небесного пса, белого тигра». Это существо безошибочно отождествлялось с ханьским чиновничеством по языку, используемому для прямого обращения к нему, по приписываемым ему именам, а также по флагам и благовониям. Тем не менее эти

ассоциации носили самый общий характер и не указывали напрямую ни на уездных чиновников, планировавших кампанию, ни на партийного секретаря бригады, который развернул эту кампанию в Чжицзо, ни на врачей клиники, осуществлявших стерилизацию.

Такое сочетание точности и неточности в отношении боли, которую приносит насилие, было характерно для усилий жителей Чжицзо использовать ритуал как средство для того, чтоб представить силы чиновничества и жить, испытывая воздействие этих сил. Реальные источники насилия всегда были неопределенными, рассредоточенными и неполными. Как мы увидим в следующей главе, многие из тех жителей Чжицзо, которым не удалось избежать скальпеля, пытались возложить вину за эту кампанию по стерилизации на партийного секретаря бригады. Но в то же время они осознавали, что за каждым из его действий стояли чиновники, имена которых они не могли назвать, политика, которую они не вполне понимали, и институты, масштабы которых они не могли осознать. Последствия этого насилия были ощутимыми и непосредственными, однако каждая попытка установить действительную его причину отступала от одного таинственного актора, политики или учреждения к другому, еще более отдаленному.

Язык и жесты ритуала *tæho* указывали на силы чиновничества как на единый, хотя и неясный источник насилия: этим источником был говорящий на мандаринском диалекте, несущий флаг пес, который ест луну и заполняет двор, дом и тело своими причиняющими боль воздействиями; это был безмерный воображаемый фон, на котором осуществлялась непосредственная повседневная работа по вынашиванию и вскармливанию людей. В то же время в ритуале *tæho* признавалось, что воображаемое государство и связанные с ним возможности причинения боли, при всей их отдаленности и таинственности, уже присутствовали в интимных рамках повседневной жизни всегда. Государственные распоряжения, помогавшие определить не только когда и как можно рожать, но и что и сколько ваша семья ест, как и когда она работает, откладывались в самом материале дома — в его посте-

лях, амбарах, чердаках (как это описано в третьей главе). В попытках Ло Личжу изгнать источник боли Ли Цюньхуа из балок, стен и ям очага ее дома мастер ритуалов сделала видимой эту, пусть и смутно понимаемую, интимную вовлеченность государственной власти в повседневное существование.

Обнаружить, что это неопределенное внешнее находится уже внутри, означало обнаружить свою способность его контролировать. В ритуале *tæho* обнаружить источник боли, скрывающийся в материи тела, дома и вселенной, означало заявить о своей власти над ней — твердой власти, которая наполняла слова и жесты мастера ритуала, когда та приказывала *tæ* выйти из дома и отправиться вниз к оврагам и рекам. На чем основывалась эта власть? Почему она включала в себя обетование исцеления? На каждом этапе ритуала *tæho* игра мимезиса и сопредельности открывала экзистенцию пациентки к тем тесно населенным пространствам, которые окружали и охватывали ее. Благодаря этому ее бытие вышло за пределы ее самой и открылось миру. Это перенесло частную боль, невысказанные мечты и невербализованную тревогу в публичный мир языка. Это открыло внутреннее страдание вовне — в мир совместного домашнего пространства, превращая несчастье Ли Цюньхуа в (еще раз процитирую Ли Чжиу) «домашнее дело», разделяемое всеми теми, кто населял вместе с нею запечатанное золой вместилище ее дома.

Мы не можем избежать предположения, что ворожба и ритуал сделали ответственными за страдания Ли Цюньхуа и других. Сам ритуал предполагал, что каждый, кто делил жилище с Ли Цюньхуа, оказался причастен к тому, что давление и распоряжения официальной власти были перенесены на домашнюю работу по рождению и воспитанию людей; каждый участвовал в том, чтобы в интимную сферу домашнего хозяйства было принесено далекое и таинственное воображенное единство этой силы, отраженной в образе небесного белого тигра. Конкретным референтом этой ответственности мог быть брат Ли Цюньхуа, который выпустил в ее двор *tæ*, украв домашнего пса и убив его, чтобы приготовить угощение для приезжего чиновника. Или это мог быть племянник

Ли Цюньхуа, молодой партийный секретарь, которому приписывают начало кампании стерилизации в Чжицзо.

Но ритуал *таёхо*, проводимый для Ли Цюньхуа, не останавливался на этих очевидных референциях. Обнаружив источник насилия в таинственном существе, связанном с неясным образом официальной власти, и увидев также, что это существо уже стало частью самой материи пространства общего домашнего хозяйства, этот ритуал распределил ответственность между всеми, кто был включен в мир Ли Цюньхуа. Пожалуй, мы могли бы начать думать о ворожбе и ритуале исцеления как о методах, создающих этику обращения с насилием власти (в особенности государственной власти) в повседневной жизни. Такая этика признает боль, причиняемую насилием, общим испытанием [Das 1997: 88]. Но что еще важнее — она распределяет бремя ответственности за эту боль.

## Глава третья

# Пустая рама

Участники ритуала *tæho* столкнулись с присутствием боли в публичном мире домашнего пространства, «междумирии», где «скрещиваются наши взгляды и пересекаются наши восприятия» [Мерло-Понти 2006: 74, 350]. Но с той же ясностью, с какой домашние пространства создают взаимную заинтересованность и общие формы восприятия, они производят и различия, и разделения. В «песне сироты», процитированной в начале предыдущей главы, певица противопоставляет свой тихий дом, опустошенный смертью ее матери, жилищу, которое она вспоминает. В том прежнем счастливом месте ее семья собиралась вокруг очага в строго определенном порядке, согласно полу и поколению, чему соответствовало более близкое или дальнейшее расположение кроватей и деление каждой кровати на изголовье, середину и изножье.

### Фрагмент 3.1

когда жива была мать

su mo jə t'ù ga

мы смешивали крапиву с гречкой  
смешивали зелень с рисом

ngǽ ló p'è kò mə na pe le  
və je kò mo je pe le

невестка и мать ели вместе  
дочь и мать ели вместе  
сын и отец ели вместе

chì kə mo kə tsò  
né kə mo kə tsò  
zò kə pò kə tsò

зерно было прекрасным  
вино нас пьянило

ch'è tsò ch'è chi ga  
ji ta ji chi ga

мать сидела в изголовье кровати	mo jə gə́ wú ti
отец сидел в изголовье [другой] кровати	pò jə gə́ wú ti
дочери сидели на середине кровати	né jə gə́ jò ti
сыновья сидели на середине [другой] кроватьи	zò jə gə́ jò ti
внуки и правнуки — около двери	lí jə le jə ko tə ti

Песня описывает совместное пространство, разделенное крест-накрест дифференциалами пола и поколения, определявшими положение в нем каждого из жителей дома. Помогая мне с переводом песни, Ли Цюньхуа показала распределение каждой из этих линий в идеальной «комнате выше по течению» — там, где в большинстве домов в Чжицзо люди вместе готовят и едят. Мать, дочь и невестка должны есть вместе на «внешней кровати», женской кровати, стоящей напротив внешней стены комнаты. Мужчины должны есть на другой, «внутренней» кровати. Представители старших поколений должны сидеть у обращенных внутрь, «расположенных выше по течению» изголовий обеих кроватей, младшие поколения — у их обращенных наружу, «расположенных ниже по течению» изножий. В следующих разделах песни скорбящая описывает, как заполняется разрыв, вызванный смертью ее матери — невестка перемещается выше, чтоб занять место той: «бремя отца перешло к его осиротевшему сыну, бремя матери — к ее осиротевшей дочери». Это образ идеального хозяйства, в котором социальные различия, отложившиеся в домашних пространствах, становятся упорядоченными потоками, организованными по определенным векторам: забота течет от родителей, сидящих вверх по течению, к детям и внукам, сидящим вниз; течение поколений движется во встречном направлении — дети постепенно сменяют родителей.

В этой главе дома в Чжицзо рассматриваются как средства создания дифференцированных социальных отношений [Bray 1997]. За редким исключением в посвященных Китаю этнографических работах семьи и домашние хозяйства описывались

как сочетания лиц, уже наделенных гендерно-поколенческими атрибутами. Более 20 лет назад представители феминистской антропологии приступили к доказательству того, что социальные личности гораздо лучше могут быть поняты, если рассматривать их как *эффекты* структурированных отношений семьи и родства [Rubin 1975; Cowie 1978; Strathern 1988]. Так, Тэни Барлоу [Barlow 1994b] продемонстрировала, каким образом отношения родства можно рассматривать в качестве «производственной линии для изготовления субъектностей». Барлоу демонстрирует, что в позднем имперском Китае женщины воплощались не в виде «женщины» вообще, но — различным образом: как дочери, матери, жены — именно в связи с моральными дискурсами о дифференцированных родственных связях<sup>1</sup>. Франческа Брэй [Bray 1997] приспособила этот подход к конкретной сфере повседневной жизни и описала дома позднеимперского Китая как средства производства общественных отношений. Китайские дома того периода, утверждает Брэй, можно рассматривать как ткацкие станки, на которых индивидуальные жизни вплетались в типично китайские социальные модели: «сквозь длинные вертикальные нити основы, уходящие в прошлое через десятилетия и даже века, оказывались пропу-

---

<sup>1</sup> В мастерски написанной генеалогии термина *фуну* («китайская женщина») Барлоу [Barlow 1994a, 1994b] доказывает, что «конфуцианский» дискурс, осуществлявший производство женщин в качестве жен и матерей, мыслившихся, соответственно, в рамках систем родства, в начале XX века уступает дискурсу Четвертого мая, который создал категорию женщины (*нусин*) как женского пола, мыслимого биологически — как бинарное другое по отношению к мужчине. В свою очередь, дискурс Четвертого мая уступает социалистическому дискурсу, который производит государственную категорию социалистической женщины (*фуну*), мыслимой политически и экономически как субъект производства и воспроизводства социалистического государства. Тем не менее очевидно, что дифференцированные отношения дочери, матери и жены, которые Барлоу определяет как «конфуцианские», сохраняют свое центральное значение в крестьянских домашних хозяйствах на протяжении XX века и выступают как субстратные или как конкурирующие по отношению к более новым возможным субъектным позициям, производимым элитарными дискурсами государства и интеллектуалов. В настоящей главе рассматривается именно этот субстрат.



щены горизонтальные ут́очные нити нынешних браков и союзов» [Bray 1997: 57]<sup>2</sup>.

Построенные из сырцового кирпича дома гористой северной Юньнани также можно рассматривать еще и как средства «производства субъектностей». Как и повсюду в сельской местности Китая, такие дома, безусловно, были незаменимыми средствами *материального* производства, уступая по продуктивности только земле. Они выполняли бесчисленные задачи по преобразованию, зависевшие от различий в освещении, тепле, влажности и качестве воздуха. Ориентация домов по отношению к солнцу, расположение костровых ям и цистерн, направления дренажных канав и дождевых карнизов создавали сухие и солнечные места, где конопля могла быстро сохнуть, сухие и темные места, где зерно медленно теряло влагу, дымные места, где не гнило бы мясо, теплые и влажные места, где солома и навоз разлагались бы в компост, прохладные и влажные места, где хранились бы овощи, прохладные и сухие места, где яйца могли бы превратиться в цыплят, а козлята в коз. Атрибуты этих мест приложимы и к людям. Молодые женщины ассоциировались в словесном обиходе с прохладными, сухими уголками, где овощи сохранялись свежими; пожилым мужчинам соответствовали сухие, дымные

---

<sup>2</sup> Жители Чжицзо могли бы счесть метафору Брэй, в которой дом уподоблен ткацкому станку, удачной. До 1980 года женщины Чжицзо ткали в своих дворах конопляную ткань на ткацких станках с деревянными каркасами. В ткани они использовали простое переплетение нитей, при котором каждая нить утка проходит попеременно то над, то под нитью основы [Cheng 1992]. Такой тип плетения был аналогичен прямолинейным образцам чередующихся позиций (на противоположных кроватях) и последовательных поколений (от изголовий кроватей к их изножьям), о которых упоминается в поэтическом изображении домашней жизни. Однако жители Чжицзо могли бы также указать, что в отличие от домов, которые описывает Брэй, в их домах ткань происхождения и союзов распускалась одновременно с тем, как ткалась. Нити основы — происхождения — были ослаблены, поскольку память о предках на протяжении трех поколений находилась в состоянии активного забвения. Некоторые ут́очные нити вплетались в ткань, когда в дом вместе с браком приходили невестки, однако другие нити выпадали из нее, когда дочери (а иногда и сыновья) уходили в другие дома, сохраняя лишь эфемерную связь с домом своего рождения.

чердаки, на которых хранились символы их унаследованного богатства, навыков и власти. Такие атрибуты возникли благодаря производственным технологиям по структурированию полей отношений, из которых состоят социальные личности. Как средства материального производства дома порождали и социальные отношения.

Эти средства формировались более широким социальным миром и в первую очередь — его наиболее значимым и загадочным агентом, социалистическим государством. Дома, которые я увидел в Чжицзо, приобрели свою нынешнюю форму благодаря программе сельской реформы, которая сделала домашние хозяйства основной единицей сельскохозяйственного производства и управления ресурсами<sup>3</sup>. Долгое время эти хозяйства были важнейшими объектами бюрократического контроля, но с началом сельской реформы на них сфокусировались государственные императивы по управлению производством и потреблением, реформированию и «цивилизации» социальных отношений, предоставлению социальных услуг, сбору налогов, борьбе с бедностью и регулированию роста населения. Формальным механизмом, через который действовали эти проекты, была система регистрации домашних хозяйств. В этой системе каждый человек фиксировался в качестве члена определенного домашнего хозяйства и наделялся правами и обязанностями в отношениях с государством. Как отмечает Эллен Джадд [Judd 1994: 169], фактическое место жительства было более вариативным, чем официально определенное, а семейные связи были более широкими, многозначными и менее доступными для государственного

---

<sup>3</sup> В бедных, гористых районах сельской Юньнани домашние хозяйства чаще всего были *единственными* основными производственными единицами. В 1980-е и 1990-е годы в большинстве районов сельского Китая широко распространились уездные и деревенские предприятия. Но в этих горах, где транспортировка грузов была затруднена, а капитала и кредита не хватало, такие предприятия были редки. К началу 1990-х, несмотря на несколько неудачных попыток, руководство Чжицзо оказалось неспособным организовать какое-либо предприятие более высокого уровня, чем домашнее хозяйство.

надзора и контроля, чем официальные домашние хозяйства. Тем не менее домашние хозяйства, в их официальном определении, оказывались местами, где государство достаточно глубоко проникало в повседневную жизнь, чтобы участвовать в производстве общественных отношений.

Дома воплотили в себе многие из подобных преобразований в материальных и социальных отношениях. Однако они были упрямы и стойки; истории и нравы, отложившиеся в них, повлияли на каждую из социальных трансформаций. Здесь я исследую некоторые из этих проявлений и податливости, и упорства. Следуя за Анри Лефевром [Лефевр 2015], я понимаю домашнее пространство в широком смысле — то есть так, как оно воспринималось в *пространственных практиках*, мыслилось в *репрезентациях пространства* и жило в *репрезентативных пространствах*.

Социальные отношения возникали из пространственных практик. Различия между теневой и солнечной сторонами, между внутренним и внешним, задним и передним направляли движения людей через домашние пространства по мере того, как они выросли, ухаживали, женились или оставались одинокими, строили или наследовали дома, рожали детей или оставались бесплодными. Репрезентации пространства активно формировали эти практики. Ритуализированный язык и жест делили и упорядочивали домашнее пространство, создавая оси материального и социального различия. Поэтические изображения домов, используемые в ритуалах перехода, связывали гендерные и поколенческие отношения с расположением комнат, кроватей и костровых ям и уподобляли изменения социального статуса пространственным перемещениям. Эффигии для духов, созданные из веток, бумаги, кусочков лозы и домашней утвари, населяли каждый дом, собирая и уплотняя знаки социальных отношений в определенных уголках комнат и дворов<sup>4</sup>. Пространствен-

<sup>4</sup> Помимо тех, что описаны в этой главе, в домах Чжицзо обитали многие другие малые домашние духи. Во многих домах у входа в сарай находился дух, ответственный за плодovitость и благополучие (*lócimicì*) домашних животных. Внутри комнаты, расположенной в глубине дома, находились духи ямы очага (*koloto*) и «мать и сын призраки» (*nèmonèzò*) в цистерне для

ную практику насыщали и менее формальные репрезентации: истории, сетования, воспоминания, рассуждения и шутки.

Воспринимаемое пространство практик и мыслимое пространство репрезентаций порождали переживаемое репрезентативное пространство — включаемое, включающее и сопредельное пространство, к которому был обращен ритуал *maño*, совершенный над Ли Цюньхуа. Это было пространство, в котором знак и обозначаемый им предмет были неотделимы друг от друга и где действовала магия. Репрезентативное пространство, как писал Лефевр, «есть пространство, *переживаемое* через сопутствующие ему образы и символы, иными словами, пространство “жителей” ... Оно покрывает собой физическое пространство, используя его объекты в качестве символов» [Лефевр 2015: 52] (курсив Лефевра); оно воплощает «репрезентации, предлагающие сложную (кодированную и нет) символику, связанную с потаенной, подпольной стороной общественной жизни» [Лефевр 2015: 47]. «Топоанализ» Башляра был попыткой исследовать некоторые из фрагментированных и неустойчивых связей между поэтическими репрезентациями пространства и переживаемыми репрезентативными пространствами. Образ дома, писал Башляр, это

---

один из важнейших интегрирующих принципов для идей, воспоминаний и грез... Дом в жизни человека вытесняет все разрозненное и случайное, неустанно превознося целостность и преемственность. Без его советов человек стра-

---

воды. Духи, обеспечивающие здоровье и долголетие детей (*menè*) обитали снаружи задней стены; духи, необходимые для здоровья и плодovitости свиней (*jitsà*) занимали угол двора; дерево за домом иногда обозначалось как жилище домашнего духа грозы (*mògùmi*). Некоторые хозяйства держали духов для защиты от туберкулеза (*june*); в тех домах, где среди предков были ханьцы, иногда хранили «ханьского призрака» (*senè*); некоторые пастухи хранили «духа овечьей сыпи» (*rəcik'ə*), а в нескольких домах был дух, способный удерживать на расстоянии воров (*àrə*). Каждое из этих существ было представлено эфигией, характерной для его вида, с особым местом, закрепленным за ним в доме или в непосредственной близости от дома. С каждым из них были связаны словесные техники, служившие для того, чтоб поощрять его на благодеяние или чтоб противодействовать вреду, который он мог бы причинить тем, кто его обидел.

чивал бы себя попусту ... Жизнь начинается благополучно. Она начинается в защищенном пространстве, в тепле домашнего лона [Башляр 2014: 44].

Практики и репрезентации домашнего пространства в Чжицзо служили основой дифференциации и иерархии, но кроме того — они создавали ценности, сходные с теми, что описывает Башляр. Дома заключали в себе эффективные совокупности для производства жизни и поддерживали устойчивое и непрерывное течение человеческих отношений. Их структурированные различия, как правило, открывали любое положение или отношение взгляду другого, делая для каждого возможным занимать, неполным и эфемерным образом, место другого. Таким образом, удвоения и сопряжения домашнего пространства включали отношения различия в грезы о единстве.

### Солнечная сторона и теневая сторона

Из ворот дома Ли Цюньхуа в деревне Chemo можно было увидеть большую часть центральной долины Чжицзо. Склон перед воротами и за ними покрывали скопления согретых солнцем глинобитных стен и черепичных крыш. За глубоким оврагом меандром обвивала противоположный склон холма другая большая деревня долины Чжицзо, Chezò. Жители Чжицзо называли эту сторону долины «солнечной стороной» (*pido*). Она выходила на восток, и рано утром ее дома согревались солнцем, поднимавшимся над горами напротив. Это, а также быстрый ручей, протекающий между двумя деревнями, делали солнечную сторону самым привлекательным районом Чжицзо. Здесь проживало более половины населения бригады (почти ровно три тысячи человек в 1990 году). Ниже и выше горные склоны были нарезаны на террасы кукурузных и ячменных полей. В самом низу дно долины расцветивалось летом полупрозрачной зеленью рисовых саженцев, а зимой — более темными тонами пшеницы. Между орошаемыми полями вился

ручей, текущий на север, к реке Цзиньшацзян. По другую сторону долины, на ее «теневой стороне» (*dəpʰæ*), в четырех деревушках, самая большая из которых называлась Méabò (буквально «обращенный к склону»), жило около 300 человек. Гора за этими деревушками до полудня оставляла в тени большую часть домов и полей, а единственная маленькая речка порой пересыхала, что делало выращивание риса на этом краю долины рискованным. Со своими крутыми голыми склонами и затрудненным доступом к воде эта сторона долины и в самом деле была «лишь скалами да пещерами».

На обеих сторонах долины ориентация домов определялась крутизной и направлением склонов. Строители закладывали одно или (чаще) два прямоугольных в плане основных здания дома, следуя за изгибом склона и практически параллельно текущему вниз потоку. Плотники утверждали, что идеальный дом необходимо располагать строго параллельно текущему на дне долины потоку, притом что склон должен быть обращен на восток. Строительные площадки, которые в точности соответствовали бы этим требованиям, были, конечно, редки, и очертания большинства жилищ отклонялись от идеальной оси. Тем не менее на склонах, обращенных примерно на восток, та сторона жилого строения, которая выходила в сторону спуска, называлась «солнечной стороной», а та сторона, которая была обращена к восходящему склону, — «теневой»; на склонах, обращенных примерно на запад, все было наоборот. Таким образом, солнечная и теневая стороны дома были параллельны и противостояли затененному и солнечному склонам долины. Ось подъема/спуска, зависевшая в основном от естественного уклона строительной площадки, определяла перпендикулярную ей ось вверх/вниз по течению, примерно параллельную текущей вниз реке. Один конец дома назывался *lɔwí*, «расположенный выше по течению», или, буквально, «речная голова»; а другой конец назывался *lɔmæ*, «расположенный ниже по течению», или «речной хвост». Те дома, которые располагались по течению того, от которого шел отсчет, назывались *lɔwí*, а те, что находились ниже по течению, — *lɔmæ*, то же самое касалось и расположенных выше и ниже по течению

деревень. Деревня, расположенная на самом верху долины, называлась просто Ləwí, а ущелье внизу долины носило имя Lətə.

В двустииши, общем для утренних песен и для ритуальных песнопений, упоминались два типа домов:

### Фрагмент 3.2

наш счастливый дом, крытый дранкой	cí mo lè he chì he
наш огромный дом под черепицей	nə mo t'á he he chì he

«Дом, крытый дранкой», или гонтовый дом (*cíto*) строился из обструганных с восьми сторон сосновых бревен, служивших материалом для стен, с крышей из неплотно уложенной и прижатой камнями дранки. В деревнях Чжицзо еще оставались несколько таких зданий, но использовались они в основном для укрытия животных, а не людей. Гонтовые дома использовались в основном как сезонные жилища в высокогорных районах — базы для выпаса коз, выращивания картофеля или рубки леса. Большинство жителей Чжицзо постоянно жили в «домах под черепицей» (*na'to*), с каркасом из сосновых столбов и балок, стенами из сырцового кирпича и черепичной крышей.

Перпендикулярные оси «подъем/спуск» и «вверх по течению / вниз по течению» определяли всю конструкцию крытого черепицей дома. Распространенная в низинах поговорка гласит, что мужчина дает ребенку кости, а женщина — плоть. Lòlor'ò переиначили эту поговорку, говоря, что деревянный каркас дома, формируемый и возводимый мужчинами, — это его кости, а глиняные кирпичи его стен, слепленные и принесенные женщинами, — его плоть. Каждая кость в скелете из столбов и балок имела определенную ориентацию. Плотники этого региона использовали китайскую каркасную систему *тайлян* (описанную в [Кнарр 1986: 70–71]), в которой скат крыши определяли балки уменьшающейся длины. В наиболее распространенной конструкции три горизонтальные балки, пересекающие дом по ширине, поддерживались пятью столбами. Чтобы определить линию крыши, поперек балок вдоль дома укладывались семь прогонов,

перпендикулярно которым располагали стропила. Серая черепица из обожженной глины укладывалась прямо на стропила с чередованием опорных шипов и пазов<sup>5</sup>. В жилых строениях (а иногда и в сараях) передняя стена возводилась между вторым рядом столбов — так что получалось, что над всей передней частью дома шел нависающий козырек, закрывающий сверху обширную террасу.

Готовя столбы, балки, прогоны и стропила, плотники помечали верхний конец лесины как «голову» бревна или жерди (*wúda*); другой ее конец становился «хвостом» (*mǎda*). Даже в тех случаях, когда метку забывали нанести или она стиралась, опытные плотники по направлению волокон определяли, какой конец лесины соответствовал вершине дерева. Строители ориентировали «голову» каждой лесины так, чтобы она указывала «вверх», в одном из трех направлений: верхушки столбов должны смотреть в небо; «головы» балок, направленных перпендикулярно склону горы, должны смотреть на склон; и «головы» прогонов, идущих параллельно склону, должны быть направлены вверх по течению. Даже короткие опорные балки и стропила ставили головой к небу, в склон или вверх по течению (см. рис. 3.1). Плотники утверждали, что правильная ориентация каждой кости этого скелета критически важна для успешного строительства дома. Столб, опущенный головой в землю, или балка, направленная вниз по течению или вниз по склону, вызывает социальное зло — призраков людей, умерших дурной смертью (*chènè*).

Комплексное отношение этих существ к тому, как сориентированы в пространстве тела, дома и ландшафты, будет рассмотрено в седьмой главе. Здесь достаточно сказать, что неверная ориентация бревен мыслилась как опасная для фундаментального баланса жизни в доме: она делала скот бесплодным, людей сварливыми, смерть частой, а достаток ненадежным.

Как и в большинстве хозяйств в этом краю, основу жилища Ли Цюньхуа составляли два здания, стоящие друг напротив

<sup>5</sup> Иллюстрации к такому типу черепичной крыши приводит [Knapp 1986: 83] (рис. 3.55 (5) и 3.56).



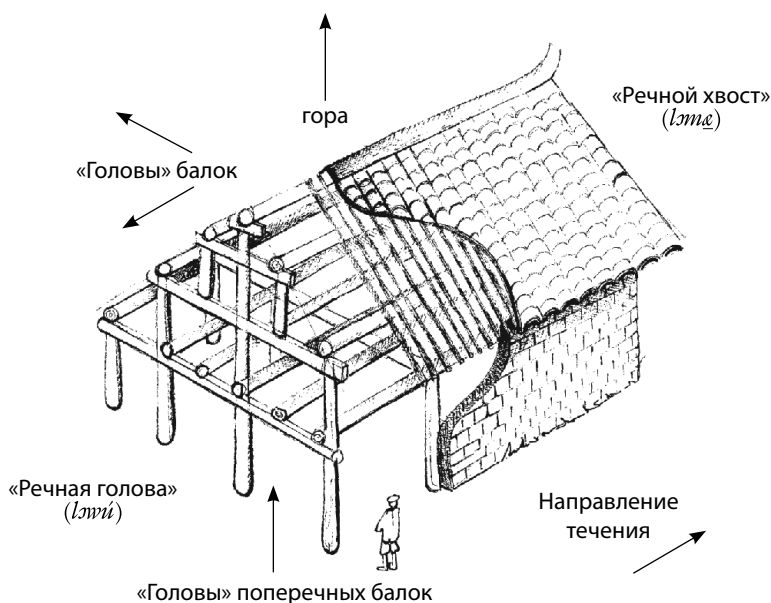


Рис. 3.1. Ориентация стоек и балок в доме на солнечной стороне склона

друга и разделенные двором. С той стороны двора, которая была обращена к склону, находился двухэтажный жилой «настоящий дом» (кит. *чжэнфан*) с тремя комнатами, расположенными бок о бок. Комнаты выходили на каменное крыльцо, идущее по всей длине здания, приподнятое над двором и защищенное нависающим карнизом. На противоположной стороне двора находилось «переднее здание» (кит. *мянфан*), или сарай, также в два этажа высотой и трехкомнатный в ширину. Плотники предупреждали, что строительство параллельных зданий одинаковой высоты означало бы противопоставление обитателей одного здания обитателям другого, заставляя их жизненную энергию вести скрытую борьбу за превосходство. В худшем случае это привело бы к гибели и бесплодию в сарае — притом

что обитатели жилого дома чувствовали бы себя прекрасно, или к болезням, бесплодию и склокам в жилом доме — притом что жители сарая, животные и их потомство, процветали бы. Поскольку большинство домов строились на склонах, этого противопоставления удавалось легко избежать; на ровном месте плотники строили сарай на несколько футов короче. На солнечной стороне долины это различие по высоте создавал дифференциал света и тепла. Низкая крыша сарая позволяла утреннему солнцу полностью освещать фасад жилого здания, нагревая каменное крыльцо, просачиваясь сквозь окна, двери и ажурные деревянные стены, принося в дом тепло. Днем жилой дом и гора за ним заслоняли солнце: открытая сторона сарая редко ощущала на себе солнечные лучи. Огонь очагов в жилом доме и гниющий компост в амбаре усиливали этот контраст между светлым, сухим, теплым домом выше по склону и темным, влажным, холодным зданием внизу. На теневой стороне долины дифференциал света и тепла оказывался обратным, и до позднего вечера люди жили в тени собственных жилых домов. Жители солнечной стороны проводили часть каждого зимнего утра, сидя на крыльце, позволяя солнцу греть свои лица и грудь и чувствуя, как оно отражается от теплых стен за их спинами. Жители теневой стороны, чтобы согреться, сидели ближе к вечеру на открытом чердаке сарая или находили солнечное место вне дома. Таким образом, где бы вы ни жили — на солнечной или на теневой стороне долины или дома, — перед вами оказывалась видимая перевернутая альтернатива этого места. Как только вы переступали порог жилого дома на солнечной стороне долины, вы оказывались прямо перед темным сараем и покрытыми тенью горами на противоположной стороне долины. Но в то же время вы оказывались лицом к лицу с пригревающим утренним солнцем, с суетой наступающего дня, манящей с полей и тропинок ниже по склону. Шагнуть назад в жилой дом означало увидеть его теплую, солнечную переднюю часть и освещенную солнцем гору за ней, но при этом вы сталкивались с царящей внутри темнотой и с духами своих предков, спящими на стене напротив дверного проема.

В своем исследовании «кабийского дома» Пьер Бурдьё [Бурдьё 2001: 517–540] собирает подобные примеры пространственных сопряжений и инверсий, устанавливает их корреляцию с социальными гендерными и поколенческими различиями и выводит ограниченный набор оппозиций, или «генеративных схем», которые, по его мнению, лежат в основе практик жизни, служат их формативным принципом. Темп жизни в Чжицзо мало напоминал те размеренные ритмы, в которых, как обнаружил Бурдьё, пересечение порога в домах кабиллов коррелирует с циклами дня, роста и смерти. Непостоянные циклы домашней работы, потребность в поиске тепла от солнца или огня заполняли каждый день непрерывными смещениями перспективы и места благодаря заметному разнообразию внутри дома. Часто этот опыт напоминал метания *тае* в заклинании Ло Личжу, когда его собирались выгнать за порог: «голова двора, хвост двора... тот угол, та сторона... этот конец, эта сторона, не задерживайся там! Тот конец, та сторона, не стой там!» Чередования и инверсии, связанные с перемещениями с одной стороны на другую или из солнца в тень, мешали телесным привычкам и рутинным практикам. Гомология солнечной стороны и теневой стороны с передней и задней сторонами тела (когда оно повернуто к солнцу) не сводила эти чередования к устойчивому *габитусу* практической телесной геометрии, которую Бурдьё находит у кабиллов. Напротив, такой способ жизни снова и снова открывал рутинные телесные практики противоположным, инверсивным или просто другим, альтернативным практикам. Быть обитателем жилого дома значило соизмерять свою жизненную энергию с жизненной энергией животных и их потомства, живущих в сарае; обитать на солнечной стороне значило жить, постоянно видя перед собой тех, кто населяет противоположный склон, с их иным, инверсивным опытом. Благодаря пересекающимся дифференциалам дома каждое положение оказывалось открытым для взгляда другого; эти пересекающиеся взгляды делали дома открытыми полями социальных отношений.

### Выше по течению и ниже по течению: братский спор

Жилое пространство домов в Чжицзо было структурировано не в виде обычных для большинства районов сельского Китая центрального помещения и двух примыкающих к нему крыльев<sup>6</sup>, а в виде трех ступеней, следующих за направлением течения. Ли Цюньхуа и ее муж спали в самом верхнем конце жилого дома, в «комнате выше по течению» (*lɔwú chikà*). Эта комната была центром домашней активности и, если позволяло пространство, местом, где жила старшая чета семьи. У единственной кровати, стоявшей в комнате, находился открытый очаг, на котором готовили, у которого ели и развлекали гостей. Возле этой комнаты находилась «средняя комната» (*kɔ chikà*), а рядом с той — «нижняя по течению комната» (*lɔmæ chikà*) (см. рис. 3.2).

В доме Ли Цюньхуа в средней комнате стояли две кровати, на которых спали, когда они приезжали домой, два ее сына, один из которых посещал школу, а другой работал в уездном городе. Родственников и друзей из Чжицзо супруги принимали в комнате выше по течению, а вот чиновников и приезжих приводили в среднюю комнату.

Эта практика оправдывала ожидания чужаков с низинных земель, считавших, что средней комнате полагается быть наиболее внутренним пространством дома, а заодно позволяла держать их в стороне от по-настоящему сокровенной комнаты, расположенной выше по течению. В нижней по течению комнате жила бездетная родственница, которую Ли Цюньхуа и Ли Чжиу приняли в свой дом в обмен на ее наследство. Там, в удалении от комнаты, расположенной выше по течению, она сохраняла некоторую независимость от остальных домочадцев, готовя большую часть своей пищи в собственном очаге.

<sup>6</sup> Сельские дома в других районах Китая, структурированные в виде центрального помещения с крыльями, описываются в [Hsu 1948; Chao 1983; Knapp 1986, 1999; Sangren 1987].

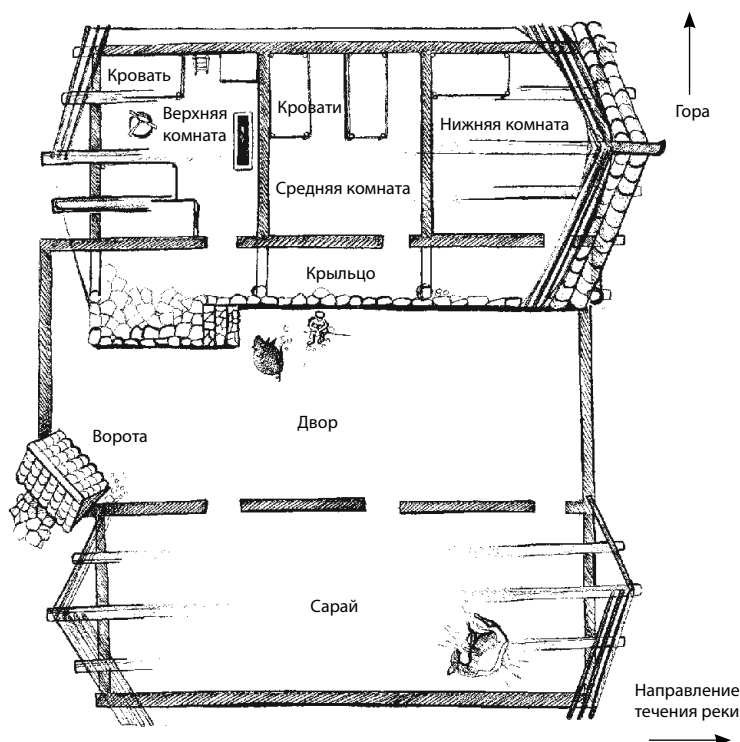


Рис. 3.2. Расположение комнат в доме на солнечной стороне склона

Супруги надеялись, что их младший сын закончит среднюю школу, женится и будет жить со своей женой в средней комнате. После смерти родителей он унаследует их дом и землю и переселится в комнату, расположенную выше по течению. Ли Чжи говорил мне, что ему повезло, что у его старшего сына была работа и жилье в уездном городе: поскольку братьям не приходилось делить жилое пространство, их споры были сведены к минимуму. «Говорят, ссоры братьев начинаются в прошлой жизни, — заметил он. — В подземном мире один говорит другому: “Ты мерзкое

создание, я с тобой еще не закончил. Я пойду за тобой в семью, в которой ты родишься, и мы продолжим этот спор там”». Главной причиной конфликта братьев было ограниченное пространство дома. Они рассчитывали на получение равных долей родительской заботы и достатка, однако в силу обстоятельств, связанных с порядком рождения, обычно оказывалось, что ресурсы расходовались раньше и непропорционально в пользу старших братьев. В идеале создание одним из сыновей собственной семьи означало, что он получал от родителей отдельную комнату в жилом доме ниже по течению. Женитьба одного из братьев часто вынуждала остальных переезжать в менее желанные комнаты. Затем им приходилось выбирать между тем, чтоб откладывать собственную женитьбу, и тем, чтобы обустривать супружескую резиденцию в нежеланной части дома — в сарае над животными, в пристройке или под навесом. В Чжицзо долгое время существовало некоторое количество совместных хозяйств, в которых двое или большее число женатых братьев жили вместе с родителями. Хотя все зерно, домашний скот и овощи, произведенные членами семьи, оставались общими, супружеские пары копили доход от иной, помимо земледелия и скотоводства, деятельности на строительство собственных домов. (До 1978 года наиболее распространенным источником этого побочного дохода было производство конопляной ткани. После того как это перестало приносить прибыль, его место заняла незаконная заготовка древесины.) Старшие братья рассчитывали на возможность объединить такие сбережения с помощью, которую они получают от родителей, и построить новый дом в течение нескольких лет после рождения своего первого ребенка. Как и в семье Ли Цюньхуа, чаще всего жить со своими пожилыми родителями и наследовать дом после их смерти оставался младший сын. Для семей, где было более двух сыновей, этот идеал оказывался труднодостижимым, и каждый шаг к его воплощению был чреват серьезными конфликтами братьев. Мужчины, у которых было более двух или трех женатых братьев, часто были вынуждены переезжать после женитьбы к семьям своих жен, поскольку, строя дома для этих братьев, их родители истощили свои ресурсы.

### Дома и сараи: подростковый секс

Две дочери Ли Цюньхуа спали на теневой стороне дома, в сарае. В хозяйствах на солнечной стороне долины пространством двора оказывались разделены сферы устойчивых и неустойчивых отношений производства. В освещенном солнцем жилым зданием обитала упорядоченная последовательность устойчивых производительных единиц, там женатые сыновья следовали за своими женатыми родителями. Стоящий в тени сарай был местом размножения животных на первом этаже и беспорядочных сексуальных отношений между жившими на чердаке подростками. Большинство девочек в Чжицзо в возрасте 12 или 13 лет получали кровати на чердаках в сараях своих родителей. Однако немногие проводили там каждую ночь.

В 1913 году французский миссионер Альфред Льетар писал о Lòlorò, живших неподалеку от уезда Яоань:

Достигнув определенного возраста (от 12 до 14 лет), мальчики спят группами — так же, как и девочки, и нередко такие группы смешиваются. В определенные ночи молодые люди из одной деревни устраивают в горах встречи с девушками из другой. Они поют и танцуют в сопровождении большого количества музыки — таким образом принимаются решения о многих будущих браках [Liétard 1913: 152].

В Чжицзо 1990-х годов незамужние девушки по-прежнему собирались, чтобы спать в своих девичьих комнатах группами от двух до семи человек, а то и больше. Парни и молодые мужчины также собирались по ночам, чтобы обходить чердаки сараев в собственных и в соседних деревнях. Эти группы ходили от дома к дому, пели, свистели и играли на флейтах, тыквенных и бамбуковых дудках. Девушки и молодые женщины наблюдали за происходящим из маленьких окошек в задней части чердаков, иногда приглашая парней внутрь, где, по выражению пожилых Lòlorò, они «грели друг друга у огня». Это тепло начиналось со смеха, любовных песенок, пригоршней семечек, а иногда и общей

бутылки. В конце концов все заканчивалось сексом. Большинство молодых мужчин и женщин использовали эти возможности, чтобы поэкспериментировать с различными сексуальными партнерами, прежде чем остановиться на постоянном любовнике. Если все шло хорошо и эти связи одобряли родители с обеих сторон, такие отношения приводили к браку<sup>7</sup>.

Родители девушек-подростков отзывались об этих традициях со сдержанной терпимостью. Ли Чжиу жаловался на группы молодых людей, совершающих ночные обходы домов: «Они ведут себя так, будто находятся в универмаге, выбирая то, отвергая это и переходя к чему-то третьему».

Вы не можете просто приказать своей дочери оставаться дома, — говорил другой отец, — потому что парни так шумят, поют и кричат, иногда до восхода солнца. И ты должен всю ночь подниматься и открывать им ворота. Так что, для того чтобы иметь возможность хоть немного поспать, ты просто отпускаешь ее, куда она хочет.

Тот же мужчина ворчал:

Если ты подойдешь к сараю, чтобы приказать им заткнуться, в конце концов сам об этом пожалеешь. Уважение к старшим в темноте теряется. Если старая бабушка попытается их отругать, кто-нибудь из них может взяться таскать ее по двору за руку и грубо над ней шутить. Она никогда не узнает, кто это был, потому что не может видеть его лица. Единственный вариант — закрыть глаза, заткнуть уши и притвориться, что спишь.

Из слов родителей выходило, что подростковый секс был ограничен сараем, чтобы удерживать его разрушительную энергию как можно дальше от комнат, в которых спят взрослые и маленькие дети. Секс женатых пар, как считалось, был, напротив, устойчивым и моногамным, супруги занимались им только

---

<sup>7</sup> Описание традиций ухаживания у народа йи в этом регионе см. также в [Yang H. 1990; Yang F. 1990].



в собственной комнате и исключительно ночью. Некоторые родители беспокоились, что изменчивая, буйная, непостоянная природа подросткового секса делает его физически опасным. Во время моего пребывания в Чжицзо один молодой человек пролежал больным несколько суток после того, как его отец застал его развлекающимся с подружкой посреди дня. Знахарь, который лечил юношу, сказал мне, что внезапный страх быть обнаруженным заблокировал у того эякулят (və) на пике его течения, отбросив его в область почек. Скопление затруднило проходимость пениса; парень не мог мочиться, его живот раздувался, пока несчастный, наконец, не умер. По словам знахаря, более легкие формы такого состояния довольно часты у молодых мужчин, которым все равно, когда и где они спят с молодыми женщинами. Подобное заболевание может поразить и молодую женщину, у которой бывает более одного сексуального партнера за ночь. Семенные жидкости ее партнеров вступают в борьбу в ее матке, заставляя ту болезненно набухать — и при отсутствии лечения это может оказаться фатальным.

Но более всего непостоянство подросткового секса беспокоило родителей по той причине, что оно угрожало их брачным планам относительно детей. Как мне говорили, глуп тот родитель, который верит, что можно диктовать ребенку выбор партнера. Большинство браков завязывались на чердаках сараев, вдали от глаз родителей (кроме самых бдительных). Ответственные родители обращали внимание на каждого юношу, который часто задерживался в их сарае, — и либо приглашали его на пару утренних трапез в знак своей благосклонности, либо отказывали ему в этом. Браки, начинавшиеся таким образом, формализовались простой сменой места жительства. После того как брак одобряли родители с обеих сторон и он регистрировался в уездной управе, юноша выбирал благоприятный день, чтоб принести семье своей жены горшок липкого риса с двумя кусками жира сверху, после чего возвращался домой, уже вместе со своей супругой. Формальные свадебные церемонии откладывались до рождения первого ребенка.

Управление брачными предпочтениями детей становилось напряженной и кропотливой «мыслительной работой» (кит.

*сысян гуницзо*, термин взят из политического лексикона). В идеальном сценарии, рассказывали родители, ребенок представлял своей матери список из нескольких возможных партнеров. Родители обсуждали этот список и одобряли одно или несколько имен. Однако нередко у них были иные планы. Те родители, у которых были дочери, но не было сыновей, требовали от одной из дочерей найти такого партнера, который согласился бы переселиться в их дом, чтоб заботиться о них в их старости и ухаживать потом за их могилами в обмен на некоторую долю их собственности. Как и в других сельских районах Китая, мужчины в Чжицзо считали такой уксорилокальный брак крайне нежелательным и соглашались на него только в том случае, если у них почти не было шанса получить приличное наследство от своих собственных родителей<sup>8</sup>. Уксорилокальные браки могли образовываться путем простой формализации спорадического проживания мужчины в доме родителей жены после рождения первого ребенка. Более престижным считалось скрепить брак свадьбой, предполагавшей исполнение женихом и невестой ритуальных ролей.

Для того, чтоб проиллюстрировать, насколько трудно управлять брачными предпочтениями детей, некоторые родители приводили в пример практику отложенных и перенесенных браков. До земельной реформы некоторые наиболее богатые семьи в Чжицзо, чтоб не ставить важные вопросы заключения союзов с другими влиятельными семьями в зависимость от детских прихотей, обручали своих детей до того, как те достигали подросткового возраста. Такие помолвки были чрезвычайно дороги, и на них решались лишь те, кто был достаточно богат, чтоб претендовать потом на титул «зажиточных крестьян» или «землевладельцев». После переговоров о подходящей паре роди-

---

<sup>8</sup> Устойчивая предвзятость жителей Чжицзо по отношению к уксорилокальному браку была характерна не для всех районов, где жили народы Lirò и Lolorò. В исследовании 1988 года, посвященном 55 хозяйствам Lirò, находившимся в окрестностях Таньхуа, Янг Фуван показал, что только 44 % браков были вирилокальными; в других 56 % супруги жили у родителей жены или, если оба супруга были единственными детьми, то у родителей жены, то у родителей мужа [Yang F. 1990: 54].

тели мальчика скрепляли союз дорогой трехдневной свадьбой. При этом девочку не удочеряли в семье мальчика и не воспитывали как потенциальную невесту, как это иногда происходило в других регионах, особенно на юго-востоке [Wolf, Huang 1980; Wolf 1995]. Вместо этого оба ребенка жили со своими родителями до 17 или 18 лет. Каждый год в сезон посадки риса оба домохозяйства подтверждали свой союз, обмениваясь трудом обрученных детей.

Однако обещание быть отданным в другую семью редко удерживало обрученных детей от участия в ухаживаниях по достижении ими подросткового возраста. Для молодежи обоих полов эти ночные посиделки были кульминацией их общественной жизни, и мало кто из родителей мог запретить своим детям участвовать в них. Поэтому неудивительно, что большинство молодых людей, обрученных в детстве, в итоге решали вступить в брак с кем-то другим. Если девушке не удавалось заключить вирилокальный брак (или если юноша отказался от уксорилокального), семья, оплатившая свадьбу, требовала компенсации свадебных расходов. Эта компенсация выплачивалась только после того, как девушка начинала сожительствовать с выбранным ею партнером, и обычно выплачивала ее семья партнера, при том условии, что пара не получит свадебной церемонии. В некоторых случаях, когда семья нового партнера не могла выплатить компенсацию, ее выплачивала семья самой девушки. По оценкам родителей, описавших эту практику, только одно или два из десяти детских обручений приводили к браку.

### **Горящие факелы, колючие листья**

Отделение сарая от жилого дома порождало и усиливало гендерную разницу. В раннем подростковом возрасте дети разделялись пространством двора: девочки отдавались плодovitой нестабильности сарая, мальчики были защищены жилым домом, с его упорядоченной последовательностью производительных общностей. Все они занимали эти отведенные им места как

точки на предполагаемой траектории, в соответствии с которой обитательницы амбарных чердаков перейдут в другие семьи, а обитатели комнат жилого дома будут становиться все более прочно связаны отношениями родства и происхождения. Таким образом, дома служили средством перемещения людей по определенным социальным путям с определенными вариантами будущего. В домашнем пространстве также возникали и социальные отношения — благодаря ритуализованным действиям, в которых ожидания будущего оседали в движениях через порог или через двор — от таких простых, как изготовление отцом кровати для своей дочери в сарае, до таких сложных, как ритуальное выселение души невесты из дома ее родителей и перенос ее в дом мужа во время свадебной церемонии. В большинстве таких обрядов для прокладывания траекторий через домашние пространства использовалась тщательная архитектура поэтического языка. Во многом такая же основательная и устойчивая к манипуляциям, как стены дома [Keane 1995], эта архитектура создавала модели для воображения будущих траекторий социальных отношений.

Каждое упоминание об отношениях к родителям сыновей в поэтическом языке прочно связывало их с отношениями к родителям дочерей<sup>9</sup>. К примеру, это двустипшие встречается как в свадебных речах, так и в траурных песнях:

### Фрагмент 3.3

[ты] растил сыновей, как древесные стволы	kə k'æ zò ho t'ù
растил дочерей, как колючие листья	pě dǎ né ho t'ù

Сыновья относятся к дочерям как ветвистый ствол родового дерева относится к его листьям, которые колются, пока растут, но

<sup>9</sup> Такие двустипшия имеют аналог в долгой традиции параллелей и удвоений в китайской литературе и эстетике. Как отмечает Брэй [Bray 1997: 394], говоря о женах и наложницах XVIII века, полное значение таких дублетов «проявляется через отголоски, комплиментарность и контрасты между парой», как в парных свитках, которые до сих пор висят по обе стороны от дверных проемов в домах, ресторанах и офисах по всему Китаю; каждый свиток содержит одну строку двустипшия.

лишь для того, чтоб опасть. Растительные метафоры также образуют пары отношений родителей к замужним дочерям (здесь — ароматные, душистые кедры) и отношений родителей к женатым сыновьям (корни тыквы):

#### Фрагмент 3.4

здесь душистые кедры	mə ngó pe jo lu
здесь корни тыквы	chi sə jo jo lu
три стадии внуков	sa jé lí zò jo
три слоя правнуков	sa tə le zò jo
два поколения племянников	nì tsí zò du jo
три поколения племянниц	sa tsí né du jo

Ароматные родственники, говорили женщины, которые помогали мне переводить эту песню, — это те, с кем отношения ровные и комфортные — вы можете долго сидеть с ними на кровати, и вас не будет раздражать их запах. Дочери остаются ароматными даже тогда, когда они оказываются, подобно кедром, широко рассеянными. Сыновья подобны корням кабачка, связанным сетью агнатических отношений. «Три стадии внуков» и «три слоя правнуков» относятся к воображаемой архитектуре филиальных и аффинальных потомков соответственно. «Стадия» (*jə*) — это вертикальное приращение, как годичный прирост сосновой ветки или кольцо на рогах водяного буйвола. «Слой» (*tə*) — это горизонтальное приращение, как вспаханная борозда на поле. Потомки сыновей накапливаются в вертикальных стадиях, потомки дочерей — в горизонтальных слоях.

Как и в этих двух примерах, поэтический язык траурных песен и ритуальных песнопений в основном строится из дистихов — двустрочных стихов, связанных между собой семантическим и формальным сходством. Такие поэтические двустушия побуждают людей представлять себе каждую из форм отношений связанной с другой. Отношения сыновей к родному дому образуют такую диаду с отношениями к нему дочерей: семья простирается и корнями, и благоуханием, и любое собрание родствен-

ников на свадьбу или на похороны будет неудачей, если корни и кедр, ступени и слои не будут присутствовать там в своей силе. В этих примерах дистихи поэтического языка используют архитектуру простых диад. Однако часто поэтический язык использует более сложные структуры, чтобы встроить дифференциальные отношения в сложную текстуру чередования и реверсии. Так, например, в свадебной песне растительные метафоры сочетаются с отсылками к фрагментам жилища в паре параллельных двустий:

### Фрагмент 3.5

редька гниет изнутри	và tsr' và kɔ fu
этот двор должен выдать замуж [дочь]	fu mo he chì kæ
сделать факелы из горных сосен	bɛ bò shó bò pe
этот двор должен говорить [для сына]	bɛ dù he chì kæ

Первый дистих параллелен второму как семантически, так и формально. Чередующиеся строки также парны — первая и третья строки соотносят сына и дочь с гниющей редькой и сосновой живицей; во второй и четвертой замужество дочери соотносится с женитьбой сына — и этот семантический параллелизм усиливается повторением фразы «этот двор» (*he chì kæ*). Эти чередования связывают пару пространственных различий (внутри/снаружи и огонь / резервуар для воды) с последствиями вступления или невступления в брак сына или дочери. Незамужняя дочь подобна редьке, оставленной на поле слишком надолго<sup>10</sup>. До появления в 1962 году в Чжицзо листовых овощей редька — свежая, сушеная или маринованная — была главным овощным дополнением к блюдам из зерна. Редьку выращивали на кромках посадок риса: на поле, но не внутри его, — уподобляя дочери, спящей на границе домашнего хозяйства. Если редьку оставить

<sup>10</sup> Во второй строке фрагмента 3.5 содержится каламбур, связанный со словом *fu* («гнить») из первой строки — «редька гниет изнутри» (*và tsr' và kɔ fu*). Получается, что *fu mo*, «выдать замуж дочь», может означать также гниющую, сексуально неудовлетворенную женщину.

на поле слишком надолго, она начнет гнить с сердцевины. Неженатый сын подобен сосне на склоне горы. Казалось бы, сын может забрести гораздо дальше, чем подобная редьке дочь: отношения между отцом и сыном были чреваты разногласиями, чего нельзя сказать об отношениях между матерью и дочерью. Тем не менее у Lòlorò образ сосны на склоне горы является центральным в тех представлениях об отношениях родства и происхождения, которые в конечном итоге накрепко привязывают сына к родителям<sup>11</sup>.

Брак содержит в себе и редьку, и сосну. Чтобы не допустить гниения, редьку вырывают из земли и складывают под резервуаром с водой возле двери вместе с другими вещами, которые необходимо сохранить прохладными и влажными. Вырезанные из сердцевины сосны смолистые факелы помещают в противоположном конце комнаты, на гладком камне у огня, и они освещают всю комнату<sup>12</sup>. Говорят, что взаимное расположение бака с водой и ямы очага имеет решающее значение для гармонии расположенной выше по течению комнаты дома. Подобно жилому зданию, с его упорядоченными сексуальными связями, и сараю, с его неустойчивой сексуальной текучестью, яма очага и резервуар для воды находились в потенциальной оппозиции. Резервуар, размещенный прямо напротив очага, мог погасить пламя (как вода побеждает огонь в круге пяти элементов), сделав его тусклым и дымным. Резервуары должны были располагаться возле двери на той стене комнаты, которая находилась ниже по течению, и быть отделены от очага углом кровати. Этот дифференциал

<sup>11</sup> В распространенных в Чжицзо представлениях о наследии сосны — незаменимы. На горе за большой деревней Chezò росла гигантская сосна Agàmisimo — духа предка, потомками которого считают себя все Lòlorò, живущие в Чжицзо (см. в четвертой главе). В тех деревнях, где дома не стоят один за другим, многие Lòlorò посвящают сосну, растущую прямо за их домом, *mògùmi* — домашней версии Shmògù (духа молнии), который стоит рядом с Agàmisimo. Как и Agàmisimo, этот дух соотносится с почитанием далеких предков, которые, как говорят, первыми поселились в Чжицзо.

<sup>12</sup> В большинстве домов в комнатах, расположенных выше по течению, за ямой очага находились один или два гладких камня, считавшихся домашними духами по имени *kolomo*. По словам жителей Чжицзо, они следили за домом и оберегали его от зла, подобно сторожевым псам.

аналогичен отношению между положением невестки, которую вводят в расположенную выше по течению комнату жилого дома, но при этом держат на ее краю, возле двери, и положением сына, который со своего места возле очага освещает дом.

Все та же песня продолжает:

### Фрагмент 3.6

сын, который не может говорить за невестку,	zò jò chì m be
стоит по дворе словно Wòlòbo	ti kæ Wòlòbó há n dà
дочь, которая не выходит замуж,	né jò ro m fu
стоит подобно зудящей девушке на скале	pò mo vé tè chì ni hə lə
	há n dà

Wòlòbo в мифологии Lòlorò — это чрезвычайно сильные тигроподобные существа, отпечатки огромных лап которых можно увидеть на плоских скалах при выходе из долины<sup>13</sup>. Четверо из них в мифах о творении поддерживают углы земли, а один иногда играет роль простака при трикстере Jimiabamo, поднимая дома или перетаскивая камни по ее приказу. Но у Wòlòbo нет ни супругов, ни потомков. Сын, который отказывается жениться, стоит во дворе один, такой же неподвижный и одинокий, как Wòlòbo. Дочь, которая не выходит замуж, в итоге становится похожей на «зудящую девушку», отпечатавшуюся на утесе возле высокогорной деревни Хейнила. Как рассказывал эту историю отец двух дочерей брачного возраста, «зудящая девушка» была прекрасной молодой женщиной, единственным ребенком, и отказывалась выходить замуж. Отчаянно нуждаясь в зяте, который унаследовал бы их дом и заботился о них в старости, ее родители ежедневно ссорились с нею:

Они не могли договориться, за кого из женихов ей выходить.  
Красавцы спали целыми днями, работающие были с заячьей губой. Однажды по дому пролетела пчела, жужжа: «Занг-занг, пчела унесет вашу единственную дочь, занг-занг».

<sup>13</sup> В 1950-х годах массивные отпечатки лап на этих скалах были идентифицированы как оставленные динозаврами.



После этого родители принялись днем следить за ней, а на ночь запирали в чулане. Как-то раз они позволили ей пойти на погребальный ритуал: в толпе ей будет безопасно. И вот, когда ритуал уже наполовину закончился, мимо пробежал большой олень. Люди подняли головы и побежали за ним. Он забежал на могильный холм и исчез. Люди оглянулись: девушка парила в небе. Она пролетела через долину и перевалила через хребет; внизу бежала ее мать. Мать поднялась на перевал, а девушка была уже над следующим хребтом. Она летела до самого утеса возле Хейнилы. Мать нашла ее там, стоящей на полпути к вершине утеса. Она не могла подняться, не могла спуститься. Она не умерла, но не могла пошевелиться. Мать сварила пельмени и связала ветки в длинный шест. Она кормила ее, насаживая пельмени на конец шеста, но не могла принести ей воды. Через восемь дней дочь сказала: «Мама, не приноси мне завтра пельмени. У меня слюна высохла, я не могу больше есть». Мать вернулась на следующий день, а ее дочь была мертва. Она все еще стояла на утесе; она все еще там.

Неспособность заключить продуктивный союз заставляет и Wòlòbo, и «зудящую девушку» застыть в одинокой неподвижности. Но если Wòlòbo остается во дворе, девушка с зудом испытывает жестокие страдания от перемещений, когда ее переносят из зудящего (или — похотливого) заточения в родительском доме к удаленной неподвижности на утесе. Освещая ли дом из ямы очага, стоя ли во дворе, подобно Wòlòbo, сын всегда остается в относительно неподвижном положении в объятиях дома; дочь же всегда находится в движении между центром и предельно удаленной периферией. Будучи подростком, дочь вместе с матерью формирует насыщенный центр домашней деятельности, но при этом спит на неустойчивой периферии семейного хозяйства; при замужестве она переселяется во внутреннюю комнату другого дома, но остается у двери. Если она не выйдет замуж, ее положение становится несостоятельным: она может выбирать только между мертвым, неподвижным углом своего дома и далеким, неподвижным внешним миром. Тем не менее история о «зудящей девушке» также напоминает о стойкости

отношений матери с дочерью. Мать бежит за своей дочерью, отчаиваясь, когда та перелетает через хребет, и надеясь, когда видит ее за следующим перевалом, протягивая свою любовь как спасательный круг по веткам, которые она связывает вместе, чтобы дотянуться до утеса. Для замужних дочерей связь между матерью и дочерью — это тот «аромат», который продолжает поддерживать родственные связи после того, как дочь отправляется в далекий чужой дом.

### **Братская и сестринская близость**

Гендер возникал из практик и из репрезентаций домашнего пространства как дифференцированных отношений подростков к домам их родителей. Каждая предполагаемая социальная траектория — заключить брак в чужом доме или остаться в своем, — дополнялась другой через противопоставление ямы очага и резервуара с водой, двора и утеса, горной сосны и полевой редьки, стелящейся лозы тыквы и разбрасывающего семена кедра. Каждое из отношений отражало другое посредством смещения или транспозиции, что позволяло, например, жениху и невесте в уксорилокальном браке меняться в свадебной церемонии ритуальными позициями с минимальным социальным диссонансом, причем жених исполнял во всех деталях роль, которую обычно играла невеста. Так, при взгляде с родительского двора отношения между братьями и сестрами представляли собой асимметричную диадическую оппозицию. Но другой значимый ряд из области жестов и поэтических техник открывал иную перспективу, где эти отношения были не оппозицией, а генеративным союзом, из которого возникали продуктивные отношения сестры с мужем.

В Чжицзо младенцы в возрасте до года или около того редко касались земли. В течение дня их носили на чьей-нибудь спине, а ночью они спали вместе с родителями или с братьями и сестрами. Старшие дочери разделяли материнское бремя по воспитанию младших братьев и сестер; уже в пять лет девочки носили мла-

денцев на своих спинах. На старших сестер возлагали заботу о младших сестрах и братьях, пока их мать была занята уходом за младенцем или работой в поле. Когда братья и сестры становились немного старше, сестры — даже младшие сестры — должны были готовить для своих братьев и кормить их. Братско-сестринские отношения основывались на этой заботе, направленной от сестер к братьям. В детстве сестры носили (*bui*) своих братьев; после женитьбы братья должны были отвечать взаимностью, оказывая поддержку (также *bui*) своим сестрам и их детям. Отношения между братьями и сестрами представлялись как поддержка продуктивных союзов мужей и жен.

Эти отношения поддерживали сестер на каждом этапе их замужней жизни. Считалось, что сразу после свадьбы братья должны были часто навещать своих вышедших замуж сестер, принимать их сторону в ссорах с мужьями или другими членами их новых семей, и призывать сестер вернуться домой, если с теми плохо обращались (см. [Yang F. 1990: 55]). Когда сестры накапливали достаточно средств, чтобы построить свой дом, братья должны были участвовать в его строительстве, возводя две внешние стены этого дома, которые подпирали его с боков. Этот труд был разделен между поколениями братьев: братья матери мужа строили верхнюю по течению стену, а братья самой жены — нижнюю. Кроме того, братья были важнейшими участниками ритуалов, направленных на поддержку роста и здоровья отпрысков их сестер. В начале 1990-х годов жители Чжицзо, как правило, практиковали три таких ритуала. Во-первых, через три дня после рождения младенца один из братьев его матери давал ему в ритуале наречения молочное имя. Во-вторых, по достижении ребенком трех лет, если он был слаб здоровьем или не мог ходить, братья его матери совершали обряд посвящения духу здоровья и долгой жизни (*mené*). Сосновые ветви, используемые в этом ритуале, постоянно подвешивались на наружной стороне задней стены дома как напоминание о поддержке ребенка братьями его матери. В-третьих, в случаях, когда у сестер неоднократно возникали трудности с родами, братья оказывались невольными участниками ритуала *maño*, описанного во второй главе: из дома

или со двора брата тайно выносили клюв зернодробилки, избражавший плод или младенца.

Техники погребального ритуала фокусировали напряженное и сосредоточенное внимание на отношениях живых братьев (или их сыновей) к продуктивным союзам их умерших сестер и их потомков. К числу наиболее выразительных таких приемов принадлежало искусство сооружения эффигий духов предков (*nètsʔr*) для домов агнатических потомков умершего. Накануне дня «приношений от рассвета до заката» (*nihèpi*), проводившегося через семь (для женщины) или девять (для мужчины) дней после смерти, брат умершей женщины (или брат жены умершего) вел младшего сына умершего на гору и пускал стрелу в сторону растущих там сосен. Сын выкорчевывал ближайшее к месту падения стрелы молодое деревце и нес его на спине домой. Из этой сосны брат выстругивал круглую палочку, изображающую мужа сестры; из ветки каштана он делал вилообразную фигуру, представляющую его сестру. Он привязывал сосновую палочку к развилке каштановой фигурки цветной нитью — семью витками (если женщина умерла первой) или девятью (если первым умер ее муж). Свое собственное отношение к супругам он изображал при помощи небольшой квадратной платформы из плетеного бамбука, которую закреплял на стене верхней по течению комнаты дома. Он помещал фигурки из сосны и каштана на эту бамбуковую платформу с головами, направленными почти вверх по течению — супружеская пара, навечно соединенная на плетеном бамбуковом ложе (рис. 3.3).

Эта эффигия служила своего рода диаграммой предполагаемой траурной траектории этих социальных отношений. Муж и жена должны были утратить свою индивидуальность, слившись в единую форму, постоянное генеративное сочетание фаллоса и промежности.

Отношения брата и сестры были созданием несущей формы ложа, переплетенные полосы бамбука свидетельствовали о близости этих отношений. И эти две формы сливались в одну: триадическую форму брата, сестры и мужа, от которой отныне должна была исходить в домашнее хозяйство энергия плодородия. Эффигии духов предков не просто увековечивали их память,

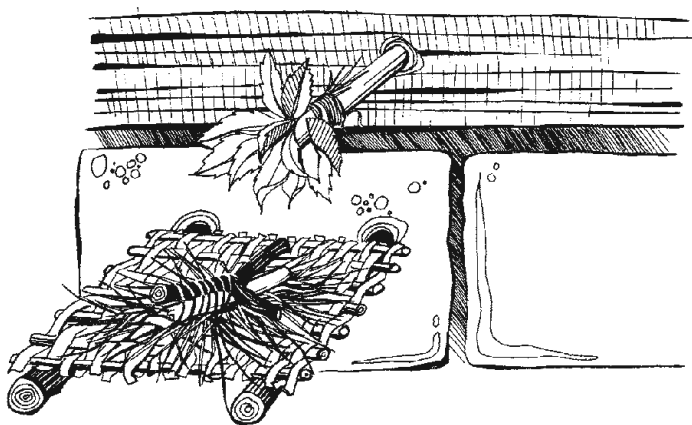


Рис. 3.3. Эффигия предка

служа репрезентацией идеологии агнатического происхождения от отца к сыну и внуку. Они даже не были формой мемориализации отношений между двумя родителями. Нет, они собирали воедино и фиксировали отношения между двумя формами социальных связей, супружеской и братско-сестринской<sup>14</sup>. При жизни эти две формы отношений многократно сходились вместе в ритуалах и повседневной рутине, связанной с воспитанием

<sup>14</sup> Как учит нас Бун, такое отношение отношений — это как раз то, что Леви-Стросс [Леви-Стросс 2000] определяет как «атом родства», не сущностное социальное отношение, но «диалектическое поле социальных различий» [Boon 1990: 104]. Сама по себе эффигия предка служит репрезентацией ядра отношений в «атоме родства», в его наиболее «мифической» (то есть не в генеалогической и не в исторической) форме: «братско-сестринская связь и супружеская связь: разнополюс брат и сестра и супруг, пол которого параллелен полу одного из них» [Boon 1990: 107]. Как часть более крупного ансамбля, включающего в себя следующие поколения родовых эффигий и плодородное ложе под ними, это мифическое отношение отношений оказывается открыто к темпоральным реалиям происхождения. Однако его аффективная сила наделять потомков плодородием вытекает из его мифической формы: это «модель социальной тотальности, сжатая до узла возможностей пересечения/параллельности пола» (там же).

и вскармливанием детей. По смерти эти отношения вплетались в деревянную и глинобитную ткань дома, чтобы сообщить ей энергии своего плодородия.

Немые панели родовых эффигий напоминают тайные надписи детской памяти, которые, по мнению Башляра, содержатся в образах домов:

Не считая нескольких медалей с профилями предков, наша детская память — это пригоршня стертых монет. Если детство продолжает жить в нас и сохраняет поэтическую активность, то происходит это не в плане фактов, а в плане мечты. С помощью этого вечного детства мы сохраняем для себя поэзию прошлого. Перенестись в родной дом посредством мечты — не то же самое, что перенестись туда в воспоминании: это все равно что жить в исчезнувшем доме, как мы когда-то мечтали в нем [Башляр 2014: 56].

В большинстве этнографических исследований мира детства трактуются как непрозрачные, и мой здесь не исключение. Но так случилось, что взрослые рассказывали мне истории, в которых, как кажется, оказалось уловлено эхо голосов детства. Одной из моих близких знакомых, детство которой «продолжало жить и сохраняло поэтическую активность», была Ло Личжу, мастер ритуалов, которая совершила для Ли Цюньхуа ритуал *mæho*. Ее родня и соседи продолжали рассказывать истории о ее проделках пятидесятилетней давности — любимой была история о том, как она притворилась мальчиком, который на свадьбе переоделся девочкой, — и в свои 70 она продолжала получать удовольствие от детских шалостей. Она провела несколько послеобеденных часов в моей комнате, развлекая группу детей и взрослых историями о двух пожилых мифических героинях, образы которых отвечали и взрослому, и детскому восприятию: о Jimiabamo, трикстере, которая является человеческому зору в облике старухи, и Бабушке Восомо, версии народной богини Гуаньинь Лаому<sup>15</sup>. Бабушка Восомо распределяет души, ожидающие пере-

<sup>15</sup> О том, как Гуаньинь превратилась из индийской бодхисатвы в китайскую богиню плодородия см. [Doré 1965–1967; Sangren 1983].

рождения, по человеческим утробам. Одна из историй Ло Личжу была о потопе и принадлежала к обширному жанру историй о потопе, рассказываемых неханьскими народами по всему юго-западу Китая<sup>16</sup>. После того, как потоп уничтожает человеческую цивилизацию, брат и сестра зачинают потомство, чтоб заново заселить мир.

Бывают наводнения, пожары и бури, но нелегко понять их причину. Вот история о великом потопе.

Два брата и две сестры распахивали гречишное поле. Они работали весь день, а вечером пошли домой. На следующее утро они обнаружили, что кусты и трава снова выросли, как будто они никогда не пахали. Перед тем как идти домой, они сделали силки из своей веревки. Мимо проходила старуха и попала в силки. Возможно, она могла бы освободиться, но не сделала этого, а просто сидела и ждала. Когда братья и сестры вернулись, они увидели старуху, сидящую на земле. Они удивились, почему та не освободилась.

Старший брат и старшая сестра сказали: «Похоже, что призрак [иэ], который заставил кустарник снова вырасти на нашем поле, и есть эта старуха. Давайте убьем ее».

Младшая сестра и младший брат сказали: «Она похожа на нашу мать. Мы не должны ее убивать».

Старуха сказала: «Вы, старший брат и старшая сестра, идите, обрабатывайте медь и делайте медный дом, чтобы жить в нем. Обрабатывайте железо и делайте железный дом, чтобы жить в нем. Обрабатывайте дерево и делайте деревянный дом, чтобы жить в нем. Обрабатывайте камень и делайте каменный дом, чтобы жить в нем. Младшая сестра и младший брат, сажайте кабачки и живите в кабачковом доме. Сажайте тыквы [bə] и живите в доме из тыкв». Двое младших посадили тыквенные лозы, и на лозах выросли тыквы. Самую большую из них они сделали своим домом. Когда светило солнце, тыква раскрывалась, и они выходили на работу. Когда солнце садилось, они возвращались в тыкву спать, и та закрывалась. Через некоторое время дракон [cili] перекрыл хвост воды. Ток воды был перекрыт, вода

---

<sup>16</sup> Примеры историй о потопе, которые распространены у других народов северо-запада, см. в работах [Rock 1935; Fang 1990; Li Z. 1990; Tao 1986].

была повсюду. Она текла из рукояток ножей, текла из чашки с солью, текла из золы в очаге. Негде было жить, негде было очищать от шелухи зерно. По мере того, как вода прибывала, росла тыквенная лоза. Вода поднималась выше, лоза становилась длиннее, и наконец тыква уперлась в небо. Вода отступила, тыква поплыла вниз; наконец она опустилась на землю. Все остальное под небом, все, что было живым, погибло. В живых остались только эти двое, брат и младшая сестра — а еще пчелы, потому что пчелы умеют летать.

После наводнения Бабушка Восомо отправляется на поиски брата и сестры. Она спрашивает мула, осу и шмеля, не видели ли они эту пару. Те отвечают гневными угрозами, а она их наказывает. Затем она расспрашивает пчелу, и та говорит ей, где они находятся.

Она вознаграждает пчел, делая их домашними партнерами человека. Затем она находит брата и сестру.

Бабушка Восомо нашла своих потомков, свое семя, свою семью, своих внуков, своих правнуков, этого брата и сестру. Она привела их обратно; она велела им выращивать зерно; она велела им растить сыновей и дочерей.

Но старшие братья и младшие сестры стыдятся друг друга. И вот, с того склона он скатил мужскую часть жернова [*nip'ə*], с этого склона она скатила женскую часть [*nimo*], и у реки они сошлись лицом к лицу. С этого склона он скатил решето, с этого склона она скатила корзину для просеивания, и у реки они сошлись лицом к лицу. Так брат и сестра стали семьей, потому что они были единственными, кто остался.

На пятый месяц, когда пошли дожди, они принесли домой листья поникшего растения. «Ах, нам стыдно вместе, — сказал брат, — так давай накроем ими твоё влагище и немного позанимаемся вместе. Хорошо для неба и земли, хорошо для людей и тигров». Так что, поскольку других людей не было, они накрыли её влагище листом и стали играть. Но лист порвался, и они стали мужем и женой. Сестра забеременела. После трех лет вынашивания она родила кусок мяса. Это было постное мясо, круглое, как



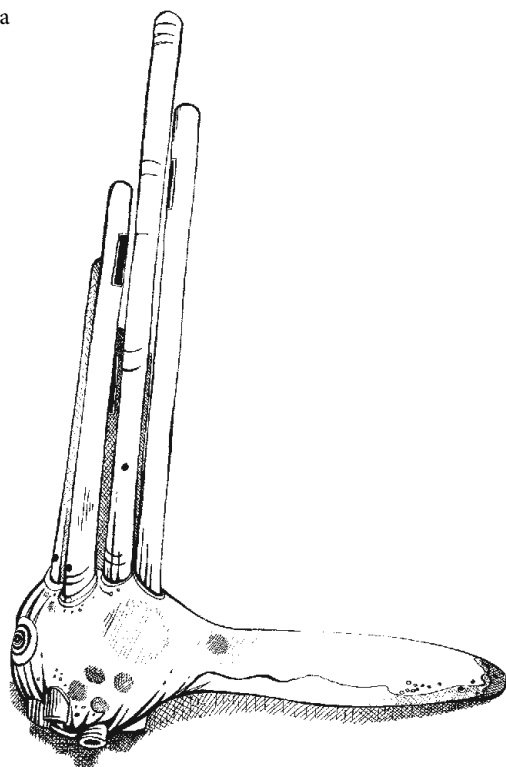
соломенная корзина. После родов они разрезали его ножом на разделочной доске. Отрезая каждый кусок, они бросали его в сторону, и животное, на которое он попадал, превращалось в человека. Когда животных больше не осталось, они бросили ломти в деревья и траву, и так было создано сто семейств<sup>17</sup>.

Скрытые, подобно семенам в своем тыквенном домике, брат и сестра воплощают мечту о замкнутом и самодостаточном межполовом союзе. Их тыква — это *bā*, тыква-горлянка, с похожим на луковицу основанием и длинной шейкой, из тех, что идут на музыкальные инструменты, называемые *bālā*, «тыквенные трубы» (рис. 3.4). Пять или шесть бамбуковых трубок, оснащенные прокаленными на огне бамбуковыми язычками, вставляются через отверстия в основании тыквы и закрепляются пчелиным воском. Жители Чжицзо ассоциируют тыквенные трубы с предками Lòlorò. Из всех музыкальных инструментов — бамбуковых флейт, варганов, двухязычковых рожков (кит. *suona*) и двухструнных скрипок (кит. *erhu*) — только на тыквенных трубах играют в помещении и перед аудиториями, состоящими из представителей разных поколений или полов. В свадебных и погребальных ритуалах они ассоциируются с ценностями жилого дома — с его внутренним, продуктивным постоянством под миниатюрными ложами предков. Содержавшие семена сосуды, пронизанные воздушными бамбуковыми трубками, эти инструменты — подобные дому модели постоянного и гармоничного межполового союза. Когда тыква брата и сестры открывается и закрывается вместе с восходом и заходом солнца, они то распространяются вовне, то возвращаются в свое гнездо, отбрасывая цикл рождения и смерти, чтобы вращаться только внутри своей замкнутой сферы. Как семена, возвращающиеся в плод после посева, они хранят обещание плодородия, никогда не поддаваясь прорастанию, распаду и смерти.

В коже их тыквы заключена модель общества; после того как мир был стерт с лица земли потопом, эта модель *и стала* обще-

<sup>17</sup> Полный текст этого повествования см. в [Mueggler 1996].

Рис. 3.4. Тыквенная труба



ством. Восомо называет брата и сестру своими потомками, семьями, внуками и правнуками, но в промежутке, между тем как спала вода потопа и Восомо обнаружила брата и сестру, у тех не было ни предков, ни потомков. Их пара созревает до состояния плодотворного союза, когда Восомо приводит брата и сестру обратно и велит им выращивать зерно и воспитывать сыновей и дочерей. Они испытывают ее повеление, совершая инцест, идущий против естественного хода домашних дел. В домах Lòlorò жернова обычно занимают один из концов крыльца, которое тянется по всей длине жилого дома. Два круглых камня лежат один на другом на каменной или деревянной подставке. Зерно засыпается в отверстие в верхнем камне, и этот камень поворачивается с помощью стержня, чтобы растереть зерно о нижний

камень. Верхний и нижний жернова (*nír'ə* и *níto*) обозначаются как мужской и женский соответственно, с помощью суффиксов *r'ə* и *to*, обычно используемых для обозначения пола животных. Бамбуковые сита и корзины для просеивания также наделены атрибутами мужского и женского, причем меньшее сито всегда используется в сочетании с большей корзиной для просеивания, установленной под ним. В отличие от гармоничного союза бамбука и тыквы в тыквенных трубах, взаимодействие камней жерновов или сита и корзины сопровождается резкими рывками и скрежетом дробления, которые в поэтике Lòlorò ассоциируются со страданием и изнурением от труда, как в этих строках, повторяющихся много раз в длинном причитании<sup>18</sup>, описывающем труд по производству приношений для умершей матери из риса, гречихи и конопли:

### Фрагмент 3.7

наполни бамбуковую корзину для просеивания	mò sə o mo jè do go
наполни бамбуковое сито	mò sə ɔ je jè do go
встряхивай и снова встряхивай	jì vā jì vā vā do go
подбрасывай и снова подбрасывай	jì o jì o o do go

Семена здесь просеивают и провеивают, готовя к посеву. Генеративный союз возникает из братско-сестринских отношений только ценой разделения, которое ведет одного из них, с его жерновом или ситом, вверх на «тот склон», а другую, с ее жерновом или корзиной, — на «этот склон» и снова соединяет их в долине в суровом, трудном союзе, предвещающем трудовую жизнь. Брат и сестра повторяют этот жест разделения с листом поникшего растения, который разрывается в нужный момент, чтобы союз принес плод. И, наконец, гротескно затянувшаяся беременность приносит не просто ребенка, а кусок мяса, который должен быть подвергнут дальнейшему труду разрубания, прежде чем мир будет заново заселен.

<sup>18</sup> Это причитание описывается в [Mueggler 1998b].

В эффигиях предков, в жестах и поэтике погребального ритуала отношения между братом и сестрой, мыслимые как совершенный и первоначальный межполовой союз, представлены как «несущие» (*biu*) продуктивные отношения союза и передачи по наследству.

Подобно поэтическим образам домов у Башляра, все они воспроизводят особую, стереотипную мечту взрослых о детстве — о спокойных и самодостаточных генеративных союзах, о брате и сестре в их доме-тыкве после потопа. Такие мечты не редкость в разных культурах, как блестяще продемонстрировал Джеймс Бун [Boon 1990: 94–114]; в Чжицзо они имплицитно присутствуют почти в каждой репрезентации домашнего пространства. Например, в причитании, процитированном в начале этой главы, дочери и сыновья зеркально отражают успешные и устойчивые союзы своих родителей: сыновья сидят ниже отцов на одной кровати, дочери ниже матерей на другой, внуки и внучки повторяют это отражение на ступень ниже; и каждое поколение пар братьев и сестер поднимается вверх, чтобы заполнить место старшего поколения, когда оно уходит. Происхождение создает союз в объятиях домашних стен, стирая различия между родственниками и свойственниками. История о доме-тыкве, а также сплетенные и связанные материалы, образующие эффигии предков, переносят эту мечту на генеративные союзы мужей и жен. В этих репрезентациях такие союзы, достигнутые ценой отправки брата или сестры через двор или на другую гору, продолжают черпать детородную силу из первоначальной близости брата и сестры.

Несмотря на положение закона о браке от 1981 года, запрещающее браки между двоюродными братьями и сестрами, многие родители по-прежнему мечтали женить своих отпрысков на детях братьев матери или сестер отца — предпочтительные формы брака во многих районах, где проживают йи. Решительные родители могли преодолевать юридические препятствия для кросс-кузенных браков с помощью подарков клеркам, ответственным за регистрацию домохозяйств и браков. Джеймс Фокс, работая с данными из Восточной Индонезии, где широко распростране-

ны разновидности непрямого брачного обмена, предположил, что идеология кросс-кузенного обмена может черпать свою силу из «идеи возвращения или воссоединения жизни: “жизнь”, которую разделяют брат и сестра, может быть восстановлена только через брак их детей или потомков их детей» [Fox 1980: 12–13]<sup>19</sup>. Родители в Чжицзо говорили о кросс-кузенных браках как о способе удержать своих дочерей в семье: «Поскольку эта девочка такая умная и способная, будет лучше всего, если она останется в семье. Когда все сложится, не будет ничего лучше, семья станет все теснее и теснее, разом дочь и невестка», — так выразился один из родителей. Но родители также признавали, что, в отличие от них, их дети редко находят такие союзы привлекательными, и это может сделать брак несчастьем для всей группы братьев, сестер и их детей. «Если они не ладят, нет ничего хуже», — сказал тот же родитель. «Все теряют лицо, и это разрушает единство всей семьи». Кросс-кузенный брак совершает реверсию жеста, отделившего пространством двора сестру от брата при подготовке к выдаче ее замуж. Он восстанавливает мечту о замкнутом и автономном доме, где отношениям между братьями и сестрами позволялось созреть до генеративных союзов. Для родителей, надеющихся устроить такие браки для своих детей, расстояние между поколениями было подобно поникшему растению, служило необходимым жестом разделения, который формировал «возвращение к жизни» в плодотворном союзе братьев и сестер.

### Изголовье кровати: обнимающее наследие

Для многих жителей Чжицзо верхние по течению комнаты были финальными точками перемещений через домашние пространства. Некоторые — к примеру, старшие сыновья и их жены — достигали этой точки через несколько лет после брака, когда они выстраивали собственные дома. Другие — такие как

---

<sup>19</sup> Цит. по: [Boon 1990: 104].

младшие сыновья или дочери, мужа которых выбирали ускорительно локальную форму брака, достигали ее после смерти своих родителей. Но были и другие — те, кто никогда не женился или потерял своего супруга и детей; они не достигали ее никогда и проводили жизнь в нижних по течению комнатах или на чердаках сараев. Даже в самых жестоко перенаселенных домах старшие мужчины и женщины редко переселялись из верхних по течению комнат и жили в них до своей смерти: вдовы и вдовцы часто занимали такую комнату в одиночку в течение многих лет, в то время как другие члены домашнего хозяйства боролись за оставшееся пространство.

Эта комната была ритуальным центром дома и местом обитания нескольких видов домашних духов. Жизнь в этом высокоструктурированном пространстве, среди этой плотности знаков смерти и обновления, происхождения и принадлежности, предъявляла требования к телесной пристойности и языковой строгости, которые многие, в том числе и Ли Чжиу, находили тягостными. Ли Чжиу и Ли Цюньхуа обустроили свою комнату необычным образом и спали вместе на кровати у стены, расположенной ниже по течению. Дважды в день они готовили еду для своих домочадцев в очаге, расположенном у противоположной, верхней по течению стены. У задней стены, рядом с лестницей, ведущей на чердак, стоял шкаф; переднюю стену, у двери, занимали резервуары с водой и кучи зелени или редьки. Зато в комнате, расположенной выше по течению, было две кровати: мужская — у задней стены, напротив двери (там Ли Чжиу и Ли Цюньхуа хранили сундук), и женская — у передней стены (там эта пара хранила свои резервуары с водой). Между двумя кроватями находилась яма очага с железной подставкой на трех ножках для приготовления пищи. Ниже изножья мужской кровати располагалась ведущая на чердак лестница; ниже изножья женской кровати, рядом с дверью, стоял резервуар для воды, сделанный из цельного выдолбленного бревна или из нескольких больших глиняных горшков (рис. 3.5). Именно такая обстановка комнаты описывалась траурной песней, процитированной во фрагменте 3.1, с перпендикулярным пересечением гендерного

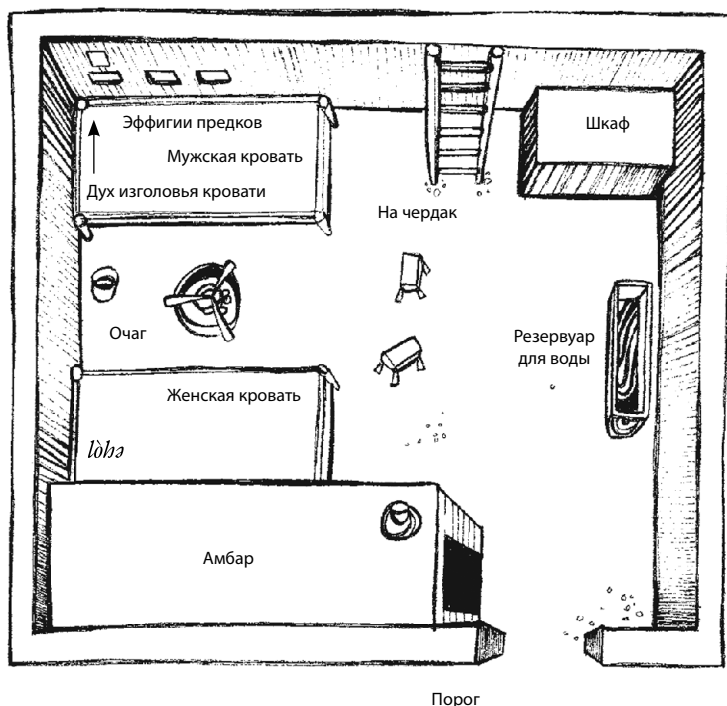


Рис. 3.5. Идеальная комната, расположенная выше по течению, обставленная надлежащим образом

дифференциала (через яму очага) с поколенческим (от изголовий кроватей к их изножьям вниз по течению). Комната, расположенная выше по течению, не позволяла уединиться; все домочадцы входили и выходили днем и ночью. Однажды посреди ночи, рассказал мне Ли Чжиу, его старший сын заскочил домой, чтобы перекусить, застал родителей на одной кровати и целый час ругал их за поведение, неподобающее старшим. Это было довольно скверно; сооруди они еще одну кровать, ему и его жене и вовсе не было бы никакого прощенья, решились они спать вместе — ведь дети гораздо менее терпимы к близости своих родителей, чем

родители — к близости детей. Тем не менее, по словам Ли Чжиу, две кровати в большинстве комнат выше по течению — это фикция. Во время визита в дом соседа он кивнул на мужскую кровать у задней стены, заваленную одеждой и посудой. «Только люди с очень толстой кожей осмеливаются разбрасывать одежду вот так по всей кровати», — прошептал он. Я спросил его почему.

Потому что 90 % этих мужских кроватей сделаны только напоказ. Всякий знает, что мужчина там не спит; он спит на кровати своей жены. И тебе приходится застилать кровать одеялами, чтобы казалось, что ты там действительно спишь, иначе люди будут над тобой смеяться. Особенно по мере того, как ты становишься старше — тогда они и смеются сильнее.

По его словам, если б он сдвинул кровать своей жены и свою собственную к передней стене, где, строго говоря, должна стоять женская кровать, люди никогда бы не перестали смеяться. На своем нынешнем месте она не была ни явно женской, ни явно мужской кроватью, и, насколько знали другие люди, он или его жена спали в другой комнате. В Чжицзо я никогда не найду, уверял он, чтобы пара спала вместе на мужской кровати у задней стены комнаты, расположенной выше по течению. Это было не только неудобно, но и опасно. В большинстве комнат, расположенных выше по течению, над этой кроватью обитали духи предков и их страж, «дух у изголовья кровати» (*gèwúdenè*). Заниматься там сексом было бы так же оскорбительно, как рожать или менструировать.

Даже у Ли Чжиу в комнате выше по течению угол, где сходились задняя стена и стена, верхняя по течению, назывался *gèwúde*, или «изголовье кровати». (Собственно, изголовье кровати называлось так же, и я иногда в растерянности метался по комнате, когда мне говорили найти горшок или место для сидения.) При важнейших совместных действиях — приготовлении и приеме пищи — члены семьи ориентировались на этот угол, рассаживаясь на маленьких передвижных табуретках вокруг огня, как словно бы на противоположные кровати.



Ли Цюньхуа сидела у стены выше по течению, спиной к резервуарам с водой у двери. Ее дочь и пожилая родственница садились ниже по течению от нее. Ли Чжиу садился рядом с углом «изголовья кровати», как бы у изголовья мужского ложа, а ниже по течению от него были места для его сыновей и гостей мужского пола. В этом доме балки над углом у изголовья кровати были пусты. В большинстве других домов в этом пространстве обитал дух изголовья кровати, представленный несколькими листами бумаги, положенными один на другой и прикрепленными бамбуковой планкой к задней стене (см. рис. 3.6). Небольшая деревянная полка над ним защищала бумагу от падающей сажки; на другой полке внизу стояли чаши с приношениями. Двенадцать листьев каштана, привязанных к ветке, воткнутой в стену с верхней по течению стороны бумаги, образовывали «цветок» (*wudā*) для ублажения духа. При первом рассвете лунного нового года семья освежала своего духа изголовья кровати, прикрепляя новый лист к стопке бумаги и заменяя «цветок» новым пучком листьев. Большинство людей считали, что присутствие духа изголовья кровати требует установленного расположения мебели, которого избегал Ли Чжиу. Все были согласны, что подношения этому духу следует класть на кровать под ним, и любая кровать, расположенная там, должна быть мужской. Если мужская кровать располагалась там, то естественным местом для женской кровати было место у противоположной стены — по аналогии с очагом, сундуками и резервуарами для воды. Необычная обстановка в верхней по течению комнате Ли Чжиу и Ли Цюньхуа была возможной потому, что их дух изголовья кровати и эффигии предков обитали в другом, пустующем и разрушающемся доме, который Ли Чжиу унаследовал от своих родителей.

Из этого угла дух изголовья кровати управлял эффигиями предков, которых он защищал и воспитывал. Эффигии предков располагались в линию, идущую от духа изголовья кровати вниз по течению; над каждой из них находился двенадцатилепестковый «цветок», идентичный цветку духа изголовья кровати. О духе изголовья кровати говорили как о чиновнике, который осуществлял правосудие над родовыми эффигиями, координируя

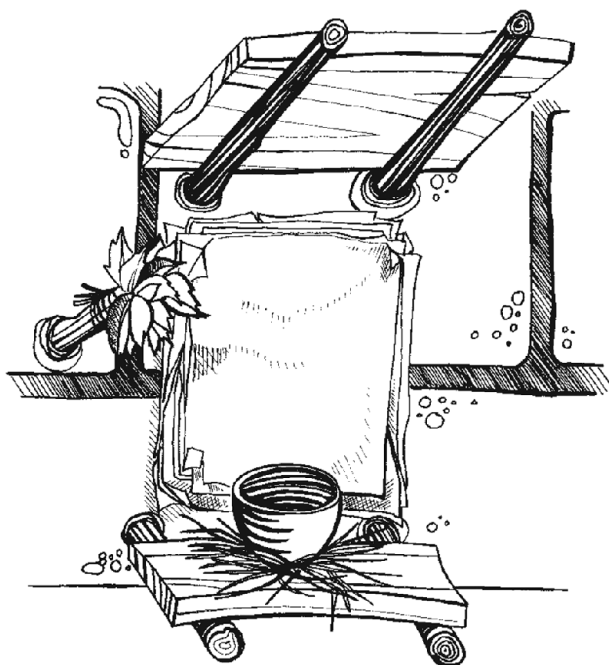


Рис. 3.6. Дух изголовья кровати

их энергию, умирняя их прихоти и не позволяя им понапрасну вредить своим потомкам. Внести душу умершего в дом означало подчинить ее влиянию этого духа, и под его присмотром живые души также сосуществовали в этом пространстве с мертвыми. Ритуалисты объясняли, что у живых людей, как и у мертвых, есть три души: одна пронизывает тело, другая остается на месте погребения, а третья витает по дому возле изголовья кровати<sup>20</sup>. Души тех, кто работает, путешествует или учится вдали от дома, особенно часто задерживались там, греясь в защитных объятиях

<sup>20</sup> О широко распространенной в китайской деревне вере в то, что человек наделен несколькими душами, см. в [Wolf 1974; Harrell 1979].

духа изголовья кровати. Ли Чжиу, который во время «культурной революции» провел годы в скитаниях по провинции, очень любил этот образ. «Духи изголовья кровати похожи на сторожевых псов», — говорил он мне.

Как-то вечером, возвращаясь домой, я оказался в Ваньбе и готовился переправляться через Цзиньшацзян, — рассказывал он. — Когда я уже собирался сесть на паром, я вспомнил, что накануне во сне меня укусила за ногу собака. Поэтому я остался на берегу, а паром отчалил. Когда он достиг середины реки, я увидел, что он тонет и вместе с ним утонули несколько человек. Эта собака была духом изголовья кровати моего дома, он предупредил меня, чтобы в тот день я не переправлялся через реку.

По его словам, этот дух следил за ним через его душу, которая оставалась дома, пока он путешествовал, и предупреждал его об опасности через сны. Другие утверждали, что собаки — это надежный знак того, что снится дух изголовья кровати, однако при этом ссылались на принцип, согласно которому знаки из сновидений означают их противоположности. Собаки во сне часто предупреждали о том, что защитник дома вот-вот ополчится на его обитателей. Если духами изголовья кровати пренебрегали, досаждали им или оскорбляли иным образом (например, ели в их присутствии собачье мясо), они могли вызвать безумие, болезнь или внезапную смерть<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Духи изголовья кровати часто обвинялись в приводивших к краху семьи бедствиях — от пожара до убийства. Например, в 1992 году пьяный молодой человек ворвался однажды ночью в дом в Чжицзо и угрожал пожилой паре и их сыну длинным ножом для разделки свиней. Сын боролся с нападавшим, отобрал нож и убил его им. Позже ходили разговоры, что погибший неоднократно заставлял свою жену и убийцу спящими вместе. Но сплетники все же нашли истоки трагедии в происшествии, случившемся за несколько ночей до этого. Родители убийцы жестоко поссорились, и его отец в ярости или в безумии сорвал со стены духа изголовья кровати и швырнул его в овраг. Этот поступок привел к разрушению защитных объятий дома (когда пьяный мужчина вломился через дверь с ножом) и к гибели семейных отношений (когда убийцу арестовали, судили и посадили в тюрьму).

Эффигии предков выстраивались в соответствии с чередованиями поколений в порядке, обратном тому, в котором живущие поколения спали в комнатах дома или сидели на кроватях в комнате, находящейся выше по течению. Младшее поколение духов предков располагалось сразу ниже по течению от духа изголовья кровати, следующее по старшинству поколение — ниже по течению от младшего, и так далее, вниз по стене. Таков был порядок подношения им в праздничные дни: начиная с духа изголовья кровати и заканчивая старшим поколением умерших. Жители Чжицзо говорили об этой иерархии как о выражении природы памяти и скорби. Ближе всего к человеку располагались духи тех, кого он помнил при жизни: братьев и сестер, родителей, бабушек и дедушек. По мере того, как память угасала, угасала и сила предка, позволяющая ему причинить вред или принести пользу. И родственные связи тоже. «Как вы можете говорить, что мой прапрадед мне родственник, если никто из живущих не помнит, кем он был? — спросил меня мужчина лет 20. — Родство с теми, кого я помню, близкое, но когда я их не помню и не скорблю о них, я не чувствую с ними родства». Эффигии предков сохранялись и почитались как родственные только в течение трех поколений. Самые старые родовые эффигии в любом доме представляли поколение прабабушек и прадедушек самого старшего из живущих членов семьи. Во многих домах были ряды родовых эффигий, состоящие из четырех и большего числа поколений, но они всегда включали в себя эффигии членов поколения старейшей из живущих в этом доме или поколения ее потомков. Эффигии предков за пределами трех поколений уничтожались, а их родство с живыми ритуально прекращалось<sup>22</sup>. На похоронах (*kukædo*) послед-

<sup>22</sup> Точно так же и в других частях Китая хранившиеся в домах таблички с именами предков иногда уничтожались после смены нескольких поколений. Конфуцианский философ Чжу Си выступал в защиту этой практики, приводя те же аргументы, что и мои информанты в Чжицзо: память блекнет по мере того, как уходят поколения [Ebrey 1991]. Фридман, ссылаясь на свидетельства Аддисона [Addison 1925: 35] и Дулиттла [Doolittle 1868: 170], пишет, что «в некоторых частях Китая таблички предков после третьего (а иногда и после пятого) поколения сжигались, а в других — переносились в родовой

него из представителей старшего поколения семьи старшее поколение родовых эффигий снимали со стены, клали на крышку гроба и позволяли ему упасть на землю и быть растоптанным во время шествия процессии к месту захоронения<sup>23</sup>.

Таким образом, угол у изголовья кровати был своего рода стержнем, соединяющим живых и мертвых обитателей дома. В идеале, живые поколения перемещались из мест и комнат ниже по течению в места и комнаты выше по течению, когда дети постепенно занимали места своих родителей. Поколения умерших продвигались от верхнего по течению места к нижнему, уходя из дома и памяти, когда они достигали конца ряда эффигий. Духи изголовья кровати и эффигии предков представляют собой своеобразную вариацию идеологии памяти и происхождения, описанной в литературе о родстве и свойстве в сельском Китае<sup>24</sup>.

---

храм, представляющий группу, бо́льшую, чем семья» [Freedman 1958: 82]. Когда индивидуальные таблички в доме были уничтожены, люди продолжали хранить родовые таблички или генеалогические свитки, во многом аналогичные духам изголовья кровати в Чжицзо. На юго-востоке домашние таблички часто переносили в залы родства, где ограничение на число поколений не действовало. Однако, как и во всех ритуальных практиках в Китае, региональные различия были значительными. В домах на Новых территориях хранились бумажные «таблички» с именами десяти и более поколений предков [Baker 1968: 62]; хакка на юге Тайваня хранили таблички и документы в рамке с перечнем более 20 поколений [Cohen 1976: 37–38]; и ни в одной из прекрасных этнографических работ о культе предков на Тайване [Jordan 1972; Ahern 1973; Gallin 1966; Pasternak 1972] не было отмечено, чтобы семьи уничтожали домашние таблички предков [Harrell 1982: 199].

<sup>23</sup> Когда-то существовали и другие ритуальные средства активного забвения мертвых. До движения за земельную реформу 1952–1953 годов зажиточные жители Чжицзо проводили через несколько поколений после каждой смерти последний, тщательно разработанный, длившийся всю ночь ритуал погребения, называвшийся «сон в глуши» (*likádùhè*). Этот обряд был призван стереть из памяти умершую пару, разорвать отношения аффекта и родства этой пары с живыми, чтобы освободить их для возвращения к жизни.

<sup>24</sup> Господствующая в антропологической литературе о родстве в сельском Китае школа основана на полевых исследованиях на юго-востоке и связана с «парадигмой родства», разработанной Морисом Фридманом [Freedman 1958, 1966]. Бейкер [Baker 1968], Поттер [Potter 1968], Пастернак [Pasternak 1972], Козн [Cohen 1976], Поттер и Поттер [Potter, Potter 1990], Дж. Уотсон [Watson

Эта литература подчеркивает значение групп, связанных агнатическим родством через общего предка, имени которого часто посвящалось корпоративное земельное владение. Линии и подлинии выделялись внешне и объединялись внутри благодаря поклонению предку-основателю. Предкам поклонялись как в «домашних» условиях, соответствующих одному домохозяйству или комплексу из нескольких агнатически связанных домохозяйств, так и в «залах», соответствующих многим домохозяйствам. В литературе подчеркиваются формы мемориализации, в которых почитались и основатели, и эксклюзивная преемственность. Даже исследования более компактных и малочисленных агнатических родственных групп, которые не обязательно владели общим имуществом, описывают связанных родством мужчин как находящихся групповую идентичность в эксклюзивной генеалогической линии, связывающей нынешние поколения мужчин с предками и потомками<sup>25</sup>. В каждом случае память об умерших черпала свое значение из точки происхождения в далеком прошлом, из которой исходила непрерывная и исключительная линия, связывающая настоящее, прошлое и будущее.

Однако в домах Lòlorò точка истока памяти находилась в недавнем прошлом: это были скорбь и любовь к недавно умершему. Этот

---

1975] и Р. Уотсон [Watson 1981, 1988] применили модель Фридмана к южно-китайским родственным организациям. Ахерн [Ahern 1973, 1976] указала на несоответствия в этой модели в ее применении к тайваньским родственным организациям, а Сангрен [Sangren 1987] выступил с убедительной критикой этой модели за то, что она подчеркивала юридическую идеологию родства в ущерб ее практическим реалиям. Этнографическая литература о родстве и родословии в других районах Китая более скудна. Коэн [Cohen 1990] показал, что идеология родства на севере значительно отличалась от описанной Фридманом, поскольку патрилинейные связи были организованы иерархически на основе относительного старшинства линий происхождения, а не равным образом на основе общего происхождения от прародителя, как на юго-востоке. Лучшими описаниями родства и родословной на юго-западе остаются работы Фицджеральда [Fitzgerald 1941] и Хсу [Hsu 1948], которые писали об одной и той же деревне в уезде Дали, Юньнань, большинство жителей которой сегодня считаются представителями народности бай.

<sup>25</sup> О подобных группах, связанных происхождением, см. прежде всего в [Duara 1988; Cohen 1990; Jing 1996].

исток был связан с пространством у изголовья кровати, где дух изголовья кровати служил соединительным стержнем между живыми и мертвыми. По мере продвижения от этого истока по линии эффигий предков память ослабевала в силе и значимости. Подобно основателю рода, безымянный дух изголовья кровати придавал единство и структурную целостность линии происхождения. В этом единстве сохранялась память не только об агнатических предках; его дополняли также жены, матери и братья матери, но агнатическое происхождение все же составляло его основу. Принимая во внимание фокусирование памяти на недавно умерших и активные усилия по забвению отдаленных предков, можно было бы предположить, что Lolorò будет трудно сформировать большие группы, связанные происхождением. Но духи изголовья кровати, которые занимали положение основателя рода без фактического участия в цепи агнатов, служили удобным инструментом для создания союзов, связанных происхождением. В четвертой главе показано, как жители Чжицзо использовали власть духа изголовья кровати над агнатическими и аффинальными умершими в качестве модели общего предка-основателя (Agàmísimo), на помощь которого могли претендовать все, кто проживал на определенной территории<sup>26</sup>.

### Зернохранилища: экономика утробы

Ли Чжиу рассказывал мне, что мебель в его комнате, расположенной выше по течению, приобрела нынешний вид в 1958 году. До этого памятного года почти четверть пространства этой

<sup>26</sup> Идеология происхождения широко варьируется среди народов, которые сейчас относят к группе йи. Среди носителей северных диалектов, для которых большие агнатические родовые группы исторически были доминирующей формой социальной организации, сохраняются письменные и устные свидетельства о длинных генеалогиях — в некоторых случаях до 30 поколений [Ma 2000]. С другой стороны, некоторые носители центрального диалекта, такие как Lirò в поселке Ницзю, уезд Юнжэнь, Юньнань, хранят только два поколения родовых эффигов, ритуально уничтожая более старшие. Об идеологии родословных линий и происхождения среди северных диалектных групп см. в [Vamo 1994]; обзор практики поклонения предкам среди групп йи в целом см. в [Wang 1995].

комнаты занимало дощатое зернохранилище, встроенное в угол напротив изголовья кровати. Зерно хранилось там в корзинах, защищенное от крыс и собак. Кровать матери Ли Чжиу находилась у стены зернохранилища, напротив кровати ее мужа. Там, где зернохранилище примыкало к стене выше по течению, она прикрепила к стене выше уровня головы сосновую ветку с тремя зубцами, а под веткой установила небольшую деревянную полочку, на которой хранила плетеную бамбуковую коробочку с зернами и яйцом. Это был домашний дух, называемый «*lòhə* зернохранилища» (*nika lòhə*). К 1956 году, когда сельское хозяйство было коллективизировано, зернохранилища в Чжицзо стояли пустыми; в 1958 году большинство из них было разобрано и сожжено на дрова в коллективных столовых «большого скачка».

Только в двух домах Чжицзо, которые я посетил, сохранились зернохранилища. Одно принадлежало моей подруге Ло Личжу. Ее зернохранилище избежало разрушения в 1958 году, потому что ее давно уже умерший муж был руководителем производственной бригады и использовал это хранилище для колхозного зерна. В последующие три десятилетия в нем хранилось зерно бригады, конопляная пряжа и ткани или же оно стояло пустым. В 1980 году, с возрождением частного земледелия, Ло Личжу снова заполнила его зерном. Она спала рядом с зернохранилищем, держа при себе ключ от его запертой двери, и ежедневно контролировала финансы своего хозяйства, решая, сколько зерна пойдет в горшок и сколько денег останется в стоящей в зернохранилище глиняной урне. За помощью в решении этих задач она обращалась к маленькому духу *lòhə* на внешней стене зернохранилища. Этот дух, по ее словам, регулировал течение зерна из зернохранилища через пищеварительные тракты ее семьи.

Некоторые люди всегда голодны, — говорила она. — Ниже нас живет женщина, которая может использовать по шесть килограммов риса в день. Они съедают все свое зерно еще до конца второго месяца [до следующего урожая остается шесть или семь месяцев]. Но с хорошим *lòhə* ваша семья будет есть и пить мало и при этом оставаться здоровой; я варю для нас шестерых два килограмма каждый раз, и все



довольны после миски или двух. Городские люди этого не понимают; они думают, что чем больше они едят, тем дольше живут, и никогда не знают, куда уходит все их богатство.

Ло Личжу полагала, что голод «большого скачка» отчасти был вызван разрушением зернохранилищ и *lòhə*. Осенью 1958 года в новых коллективных столовых за несколько месяцев был съеден годовой запас зерна и мяса. По словам Ло Личжу, урожай того года прошел через пищеварительные тракты членов коммуны впустую, оставив им в пищу только листья и дикие травы. До того, как зернохранилища были сожжены, умелые женщины-хозяйки работали со своими *lòhə*, поддерживая деликатный регулятивный баланс между экономиками тела и зернохранилища. По ее словам, уничтожение *lòhə* и передача контроля над экономикой домашнего хозяйства в руки мужчин — руководителей колхозов, таких как ее муж, — естественно, привело к катастрофе.

В придачу к женским добродетелям умелого ведения домашнего хозяйства, зернохранилище и *lòhə* ассоциировались с ритуальным вокабуляром деторождения и взращивания. Это была любимая тема Ло Личжу, наслаждавшейся динамикой ритуальной формы. По ее словам, на полке под *lòhə* находилось зернохранилище в миниатюре — плетеная бамбуковая коробочка для риса, в которой лежали семена всех видов выращиваемых злаков и яйцо. Рядом с коробочкой клали свадебный цветок, сделанный из расщепленной бамбуковой палочки и бумажной ленты. Ежегодно во время осеннего сбора урожая эти подношения обновлялись. Среди навыков, которыми должна была овладеть старшая женщина, было умение определять, какую часть каждого вида зерна следует оставить на семена. Свои собственные семена Ло Личжу по-прежнему хранила в конопляных мешках в своем зернохранилище, как это делали большинство пожилых женщин до 1956 года; в этом отношении она была похожа на Бабушку Восомо (или Гуаньинь Лаому), о которой говорили, что она хранит души, готовящиеся к перерождению, и распределяет их по женским утробам. Совершая ритуал *maŋo*, Ло Личжу имитировала акт родов, вытаскивая эффигию плода из-под кровати. По

ее словам, кровать в этом случае служила заменой зернохранилищу; до 1958 года она вытаскивала такие эффигии плода из маленького квадратного входа в такое зернохранилище.

Как подобные женской утробе, вместилища семян, зернохранилища и *lòhə* наделялись удивительной, а иногда и пугающей силой. В мифологии зернохранилища ассоциировались со страшными природными силами, такими как тигрицы (слог *lò* в слове *lòhə* означает «тигр»). Однажды, когда мы с Ли Чжиу шли по лесистой части Чжицзо, где раньше часто встречались леопарды и дикие кошки, он развлекал меня историей о тигрице (*lòto*), которая родила в зернохранилище:

Давным-давно у семьи из Chezò здесь был сезонный дом. Однажды, перед тем как они переехали сюда из своего дома в деревне, тигрица устроила себе логово в зернохранилище. Там у нее родился выводок детенышей. Когда они вернулись, то развели костер и стали варить рис. Детеныши в хранилище закричали, и тигрица вернулась. Она ударила когтями по двери, но не смогла ее выбить. Когда ее детеныши снова закричали, она повернулась и била по двери ягодицами, пока та не треснула. Один из людей оказался умнее остальных. Он раскалил топор в огне и просунул его в трещину в двери. Тигрица врезалась ягодицами в дверь, насадилась на раскаленный топор и убежала. Потом люди открыли зернохранилище и убили детенышей.

В этой истории подразумевается, что силы зачатия, скрывающиеся в зернохранилище, обладали дикой, угрожающей целостности дома мощью, которой можно было противостоять с помощью карающей мужской сексуальности. Как и у духов изголовья кровати, у *lòhə* зернохранилища был коллективный аналог. Дух, которого называли просто *Lòhə*, охранял общее зернохранилище Чжицзо — находившийся в совместном владении принадлежащий предкам фонд, который когда-то использовался для поддержания системы *ts'ici*. В ритуалах, посвященных этому духу, угроза агрессивной мужской сексуальности применялась для того, чтобы контролировать женскую сексуальную силу, которая, как опасались старшие мужчины, может выйти из-под контроля

во время сезона посадки риса (как об этом говорится в пятой главе). Этот Lòhэ «одичал» за два года до «культурной революции», вызвав кризис произрастания и зачатия, от которого в начале 1990-х годов долина Чжицзо все еще страдала.

Некоторые этнографы и историки отмечают, что опасности осквернения, которые широко ассоциируются в сельском Китае с родами и менструациями, свидетельствуют о настороженном почтении мужчин по отношению к социальной силе женской репродуктивной способности [Ahern 1974b; Seaman 1981; Martin 1988; Furth 1986]. В большинстве этих работ подчеркивается потенциально разрушительное воздействие этой способности на мужскую идеологию агнатического происхождения. В местах, где мужчины идеализировали семьи, растущие из поколения в поколение без перерыва и разделения, женщины старались укреплять эмоциональные связи со своими детьми, чтобы добиться другой цели: образования неолокальных семей, где они могли бы быть независимыми от требовательной власти своих свекровей [Wolf 1972; Ahern 1974b]. В Чжицзо, где большинство мужчин весьма неоднозначно относились к идее проживания двух или большего числа женатых братьев под одной крышей и где разделение семьи чаще рассматривалось как благоприятное рождение нового домохозяйства, а не ослабление старого, эмоциональные связи женщин с детьми представляли для мужских устремлений меньшую опасность. Однако, к добру или к худу, женская репродуктивная способность тем не менее прямым и существенным образом определяла будущее каждого домохозяйства. В таких бедных регионах, как этот, где количество производственных ресурсов было крайне ограничено, избыток детей (особенно мальчиков) создавал их родителям значительные трудности, а недостаток детей (опять же, особенно мальчиков) серьезно угрожал их будущей безопасности. Правильное управление процессом деторождения имело для будущего дома столь же принципиальное значение, что и умелый надзор за ограниченным количеством зерна и семян. До 1956 года угол комнаты, находящейся выше по течению, где находились их кровати, зернохранилища и lòhэ, помогал старшим женщинам

достигать внушительной способности устанавливать практическую власть над делами своих домочадцев. Они использовали зернохранилище и его духа-хранителя для укрепления ассоциации между произрастанием и зачатием, чтобы казалось естественным то, что поскольку власть регулировать деторождение находится в их руках, то и власть управлять зерном, семенами и деньгами должна находиться в их руках тоже. Запертая дверца зернохранилища была препятствием для старших мужчин, которые хотели утвердить свое влияние на равновесие зревших там производительных и репродуктивных способностей. Учитывая решающее значение этого равновесия для будущего каждого домохозяйства, неудивительно, что в историях, подобных истории о тигрице, связь зернохранилища с женскими репродуктивными способностями изображается как пугающая и потенциально разрушительная.

Дома, в которых, по воспоминаниям жителей Чжицзо, жили в первой половине XX века, формировали две перспективы видения жизни и смерти — через верхнюю по течению комнату. Угол изголовья кровати формировал представление о жизни и смерти как о линии наследственной передачи, охватывающей в каждом поколении множество отношений, но сохраняющей прочное ядро агнатического происхождения. Угол зернохранилища создавал представление о жизни и смерти как о циклической обновляющейся экономике, в которой зернохранилища и утробы укрывают в себе семена, из которых произрастает новая жизнь. Занять одну из этих позиций означало одновременно столкнуться с другой гендерной позицией и увидеть себя в перспективе, которую эта позиция порождала. В повседневной рутине можно было на время занять кровать на противоположной стороне, возможно, сделать паузу, чтобы представить себе способности и свойства, которыми наделяет другого эта сторона, — но только для того, чтоб быть возвращенным привычкой и социальными ожиданиями на свою сторону комнаты. Можно было даже перенять атрибуты другой стороны, объединив их в своей личности со способностями, которыми наделяет своя собствен-

ная сторона, как это сделала Ло Личжу с могущественными духами-фамильями (*mélònhè*), унаследованными ею от отца.

Ни одна сторона, ни другая сторона не были взаимными исключениями: каждая из них влияла на другую на расстоянии нескольких футов, которыми они разделялись в наиболее плотно населенной комнате дома<sup>27</sup>. Мы можем наиболее ясно наблюдать эти влияния, когда они материализуются в форме дома. Генеративные циклы зернохранилища отражались эхом в более протяженной генеалогической последовательности, тянущейся над изголовьем кровати и постепенно исчезающей на протяжении трех поколений, но лишь затем, чтоб вернуться в виде новой жизни, когда в последнем погребальном ритуале (*likádùhè*) предки превращаются в потомков. Как миниатюрные воплощения стен, обнимающих и одомашнивающих всю линию агнатического родства, духи изголовья кровати служили зернохранилищами для этих перерождений, храня агнатические семена, чтобы те в конце концов проросли в новую жизнь. Циклы жизни и смерти, укрытые в зернохранилище, также были сопряжены с аспектом линий преемственности, сосредоточенных у изголовья кровати. Зернохранилища были не только местом хранения зерна и семян, но и укрытием богатства, которое женщины унаследовали от своих родителей, особенно от матерей. В зернохранилище женщины укрывали как сознание мощной и опасной женской репродуктивной способности, так и свои собственные скрытые трансмиссивные линии происхождения.

### Чердаки: андроцентризм и государство

Потеряв в конце 1950-х годов контроль над зернохранилищем, большинство женщин так и не смогли его вернуть. После коллективизации в 1956 году государство проникло в домашние хозяй-

<sup>27</sup> Странно, что подобные взаимные влияния отсутствуют в классической этнографической литературе по Южному Китаю. В этой литературе положение мужчин и женщин чаще всего рассматривается таким образом, как если бы те совершенно исключали друг друга (см., к примеру, [Wang 1995]).

ства, чтобы взять на себя управление важнейшей регулирующей экономикой, связанной с потреблением, расходом и хранением зерна. В Чжицзо, как и по всему Китаю, коллективы возглавляли почти исключительно мужчины, иногда они были организованы как группы агнатического происхождения [Croll 1981; Diamond 1975]. Научные дискурсы о сельском хозяйстве и биологии человека, порожденные на более высоких, невидимых уровнях государственной организации, заняли место *lòhə* в принятии решений о том, сколько зерна должно быть съедено, потрачено или сохранено. Кадры рассчитывали ежедневные нормы потребления зерна в соответствии с меняющимися предписаниями сверху и научно установленными потребностями организма, мужского или женского, работающего или неработающего, молодого или пожилого. Коллективизация производства и распределения зерна растягивала и разрушала связи между произрастанием и зачатием. Ретроспективно жители Чжицзо оценивали эти потрясения как опустошительные; многие разделяли мнение Ло Личжу о том, что они лежат в основе голода «большого скачка».

После возрождения в 1980 году домашнего земледелия зернохранилища не восстанавливались. Чердаки жилых домов всегда занимали в производстве зерна центральное место: обмолоченное зерно рассыпали на утрамбованном слое земли на полу чердака, чтобы оно медленно сохло в течение нескольких месяцев. В 1980-х и 1990-х годах высушенное зерно просто собирали в корзины и горшки и хранили на чердаке. Крысы доставляли там больше хлопот, но кошки и яд могли сдерживать их бесчинства.

Как и в зернохранилищах, на чердаках хранились богатства и тайны. Но в отличие от зернохранилищ, они, за редким исключением, были недоступны для женщин. Ли Чжиу заходил на свой чердак через люк у задней стены верхней по течению комнаты.

Здесь хранилось мясо единственной свиньи, которую он закалывал каждую осень, засоленное, аккуратно разложенное на подстилке из чистых сосновых иголок и хранящееся в целости благодаря дыму от огня, на котором внизу готовилась пища. Здесь отец Ли Чжиу хранил ту часть богатства, которую он унаследовал или накопил, работая носильщиком на проходившем через

Чжицзо торговом соляном пути. Ли Чжиу тоже прятал здесь сокровища: старые права на землю, которой когда-то владела его семья, серебряные украшения, которые мать передала ему (вместо того чтобы передать их дочери). В других семьях чердаки были местом пребывания пестрого класса наследственных духов профессий: учителя размещали там таблички с изображением Конфуция; плотники устанавливали полки для Лу Бана, древнего основателя их искусства; охотники делали подношения эффигиям охотничьих духов (*lubænè*); а прорицатели хранили своих духов-фамильяров (*melònè*). Подобно наследственному богатству, хранящемуся на чердаках, навыки, которые представляли эти духи, передавались от отца к сыну. В отличие от находящихся в комнате внизу эффигий предков, которые выбрасывались по мере отдаления их родства с живыми, чердачные духи были хранилищами для нераспадающейся патрилинейности.

Ежедневно Ли Чжиу взбирался по лестнице на свой чердак, чтобы спустить вниз немного мяса или жира и порцию риса на следующий день. Его решения о ежедневном потреблении были подсказаны наукой о человеческом метаболизме, которой руководствовалось колхозное начальство. С помощью куска мела он прибавлял на настенных досках по одному килограмму в день для своих работающих домочадцев и по полкилограмма для младшей дочери и пожилой родственницы. Ли Цюньхуа никогда не заходила на чердак, когда рядом был Ли Чжиу или когда в доме бывал я. Другие мужчины в Чжицзо категорически возражали против того, чтобы женщины проходили над их головами, особенно в комнате, где готовили и ели пищу. Загрязнения, связанные с менструацией и родами, объяснил один мужчина, передаются от женских тел вниз, через ноги. По словам Ли Чжиу, ему было наплевать на все это, и не его возражения удерживали его жену от посещения чердака. «Эти женщины боятся чердаков», — заявлял он. Его жена отказывалась разделять или обрабатывать любое мясо. «Эти женщины боятся оскорбить жизнь. Они прячутся в доме, когда вы забиваете свинью, и даже не хотят помочь мяснику или разделать свинину». — «В основном на это обращают внимание женщины, которые хотят родить

детей, — отвечала Ли Цюньхуа. — Они хотят производить жизнь; они хотят рожать; они не должны убивать или оскорблять жизнь. Но для меня это стало привычкой». Она позволила Ли Чжиу контролировать и распределять зерно в доме, призналась она, потому что ей не нравилось ходить по чердаку, среди голов мертвых свиней и кусков мяса.

Если коллективизация передала контроль над экономикой расходов, питания и хранения семян в руки мужчин-руководителей, то экономическая политика эпохи реформ еще больше ослабила власть старших женщин над практическими делами их домохозяйств. В эпоху Мао государство поощряло производство в горной Юньнани конопляной ткани, поддерживая цены на коноплю, в отличие от цен на зерно и хлопок. И без того являвшееся до «освобождения» существенным источником денежных средств для большинства жителей Чжицзо, в период с 1952 по 1978 год производство конопляной ткани стало решающим фактором выживания каждой семьи. Производство конопли никогда не было полностью коллективизировано: производственные бригады выращивали коноплю и распределяли ее между домохозяйствами в зависимости от количества трудоспособных женщин. Женщины обрабатывали, пряли и ткали коноплю индивидуально и продавали ткань или нитки колхозу. В большинстве домохозяйств старшая женщина хранила полученные деньги при себе или возле своей кровати, используя их для покупки дополнительного зерна, хлопчатобумажной ткани и других необходимых вещей, и распределяла их между другими членами домохозяйства. С началом эпохи реформ (в 1978 году) государство повысило закупочные цены на зерно, а затем (в 1980 году) установило плавающие цены на коноплю и конопляную ткань. В результате в период с 1978 по 1981 год конопля потеряла 33 % своей стоимости по отношению к зерну. К 1981 году большинство женщин в Чжицзо отказались от производства конопляной ткани<sup>28</sup>. В поисках новых способов получения наличных денег мужчины в Чжицзо начали

---

<sup>28</sup> Более детально воздействие цен на коноплю на общество обсуждается в [Mueggler 1998b].



незаконно заготавливать на горных склонах древесину, распиливая ее вручную на доски, которые они перевозили на мулах в низины для продажи. Хотя некоторые из них отдавали вырученные деньги своим женам и матерям, большинство опрошенных мною мужчин этого не делали. Они тратили эти деньги на алкоголь и азартные игры или откладывали их на строительство надгробий для своих родителей или домов для себя или своих сыновей.

К тому моменту, когда в 1980 году домашнее земледелие было возрождено, дома и гендерные отношения, которые те помогали поддерживать, оказались уже полностью трансформированы. Большинство мужчин использовали сакральное пространство чердака, наполненное патрилинейными ассоциациями и труднодоступное для женщин, для захвата контроля над зерном. В этом их поощряло государство. За редким исключением, старший по возрасту мужчина назначался официальным главой домохозяйства (кит. *хучжу*)<sup>29</sup> и выполнял функцию представителя местных властей, служа инструментом их вмешательства в жизнь семьи. Главы домохозяйств несли перед государством ответственность по надзору за упомянутым выше базовым уровнем производства и управления ресурсами. Эта ответственность и ассоциации чердака с патрилинейным наследованием совпали, что дало

---

<sup>29</sup> Как отмечает Джадд, иногда возникали исключения: когда сын брал на себя в домашнем хозяйстве роль стареющего отца или когда старший трудоспособный мужчина имел несельскохозяйственную регистрацию и поэтому официально не был членом домохозяйства. В последнем случае официальной главой домохозяйства назначалась жена [Judd 1994: 249]. В большом количестве домохозяйств в некоторых частях Китая старший трудоспособный мужчина работал вне дома и длительное время отсутствовал, что создавало для женщин возможности возглавлять домохозяйства на правах главы и даже заменять мужчин на официальных деревенских должностях [Judd 1994: 226]. Джадд не проводит четкого различия между официальным домохозяйством (*ху*), глава которого (*хучжу*) официально назначался, и неофициальной семьей живущих вместе людей, у которой мог быть фактический лидер (или *цзячжан*), не являющийся *хучжу*. Действительно, некоторые влиятельные старшие мужчины имели большее влияние как в своих семьях, так и в местной политике именно потому, что работали вне дома; они были признаны бесспорным, хотя в основном отсутствующим, *цзячжаном* своей семьи, в то время как их жены были зарегистрированными *хучжу*.

старшим мужчинам, таким как Ли Чжиу, ощущение естественного права распоряжаться повседневной экономикой своих домохозяйств. Ценности, некогда ассоциировавшиеся в доме Ли Чжиу с зернохранилищем, усилили гендерную антифонию между чердаком и комнатой внизу, поскольку Ли Цюньхуа избегала чердака, чтобы уберечь себя от контакта с мертвым мясом и связанным с ним «оскорблением жизни». В этой сделке Ли Цюньхуа и другие женщины старшего поколения потеряли пространство, предназначенное для культивирования ценностей женской репродуктивной способности. В своем новаторском исследовании гендера и власти в сельских районах Северного Китая Эллен Джадд утверждает, что в эпоху реформ неформальные отношения власти в повседневной жизни и повседневные действия государственной власти пересекались, создавая социальное поле, глубоко расколотое по гендерному признаку [Judd 1994: 250]. Домохозяйства, определенные официально, оказались основополагающим уровнем производства, на котором распределялась земля и на котором осуществлялось управление трудом, что открывало контроль над основными ресурсами политической экономики для «обычного андроцентризма». Сделав старших мужчин лицами, через которых взаимодействовали домохозяйства и государственная иерархия, диффузная государственная власть оживила и усилила повсеместное обесценивание женщин и глубоко гендерную асимметрию власти, которая долгое время пронизывала культурное поле. Домашнее пространство в Чжицзо предоставляло средства для гендерных социальных отношений, которые существенно отличались от тех, что существовали в деревнях Северного Китая, которые изучала Джадд. До 1956 года многие женщины старшего поколения использовали такие ресурсы, как зернохранилище и *lòhà*, для того, чтобы контролировать практические дела своих домохозяйств; даже в период колхозов большинство из них смогли сохранить существенное влияние на стоимость, которую производили, обрабатывая коноплю, женщины в их домохозяйствах. Совокупный эффект государственного вмешательства в деятельность домохозяйств в периоды коллективизма и реформ заключался в избирательном отключе-

нии таких средств, которые благоприятствовали власти старших женщин, и укреплении тех, которые благоприятствовали власти старших мужчин. В этом процессе гендерная асимметрия государственной власти не просто отражала и поощряла «бытовой андроцентризм»; она активно перестраивала основы гендерных отношений. Государственная власть реконфигурировала отношения, формировавшиеся в верхних по течению комнатах, чтобы они больше походили на андроцентрические гендерные отношения, бывшие нормой в большинстве сельских районов Китая.

### Заключение

Дома использовались, мыслились и обживались как средства производства дифференцированных социальных отношений. Поэзия, ритуалы и пространство, из которого они создавались, редко позволяли какому-либо положению или отношению спокойно пребывать в себе самом. Каждое из них принимало форму в пересечении относительных различий, которые открывали его навстречу другому, наделяли его атрибутами другого или предлагали ему образ другого. Эти взаимодействия открывали возможности для представления дома как плотной и единой конденсации социальных отношений. Родовые эффигии и миф о доме из тыквы кодируют два из многих представлений такого рода: в родовых эффигиях отношения между супругами и между родными братьями и сестрами сплетались в миниатюрные формы дома; в доме из тыквы мечта о единстве брата и сестры вобрала все социальные различия в единую, самодостаточную форму дома, выступившую в роли общества в целом. Каждая такая мечта о единстве была основой для дальнейших генеративных отношений: плодородная энергия, сконденсированная в эффигиях предков, питала воспроизводство домашнего хозяйства; союз брата и сестры в тыквенном доме заново заселял мир.

Такие мечты о единстве отчетливо проступали в репрезентациях дома, столкнувшегося с утратой, например в траурной

песне, процитированной в начале этой главы (фрагмент 3.1). Эта песня предлагает ностальгический образ устойчивого, питающего единства, семьи, сидящей вокруг очага, «как грибы вокруг сосны». Это единство заключено в рамку пустых мест, где умерший когда-то спал или ел. Далее песня сравнивает деревянную дверную раму, в которой когда-то стояла умершая мать, с пустой рамой ее тела:

### Фрагмент 3.8

бамбуковые шляпные рамки	mo pé là ho k'a
деревянные дверные рамы	si pe á dù k'a
мать — пустая рама	sum o k'a mú do jo
без сердца в груди	cì ka ni m v'ə
без дыхания в теле	gə ka cə n hò du va

Сквозь пустую раму тела своей матери певица видит долгую историю отношений, которая закрепляет ее собственное положение в верхней по течению комнате. Песня оплакивает каждое из этих отношений, начиная с рождения самой певицы и ее сестер и братьев:

### Фрагмент 3.9

мать родила сына	su mo zò ho t'ù
она родила дочь	sum mo né ho t'ù
ее чрево на острие стрелы	cè pæ che t'è do
ее голова в руках неба	wú ka múi ne do
в его руках	do ne ho
мать рожала у кровати	mo jo né ho ko tə che
рожала дочь у кровати	né ho ko tə che
как пес хватает кость	á nò wù kə k'ə

отец схватил своего сына	pò jǒ zò ve kǎ
отец поднял свою дочь	pò jǒ né te kǎ
завернул ее в фартук	né kǎ pǎ pí t'ǎ tu lǒ
как пчелы любят горькую траву	yí k'ù bò ni ga
взметнулась твоя любовь	ni ni kà du lǒ ga
как ястреб замечает цыпленка	tsə mə ye zò ma
как летучая мышь видит факел	bǎ tí à do ma
ты видел, как появилась твоя дочь	né ho ma du nə
видел, как появился твой сын	zò ho ma du nə
горькая любовь матери взметнулась	sum o shó ni kà du lǒ ga

Продолжая, песня описывает каждый значимый этап в отношениях между матерью и дочерью. Через три дня после родов, не имея возможности зарезать курицу для церемонии наречения, мать одолжила имя на лошадином рынке. Она была «так бедна, что подтирала свою дочь голыми руками, так бедна, что ее штаны были изорваны, так бедна, что ее спина была укрыта лохмотьями». Она носила дочь на спине и делала для нее кукол из листьев *lɛ*, чтобы та играла с ними. Когда девочка подросла, она научилась пасти скот, а затем и вести хозяйство, и постепенно амбар наполнился зерном, двор — цыплятами, загон — козами, а сарай — волами. Дом превратился в море богатства, а мать начала стареть: «Неувядающие цветы призрачного мира, мы никогда не думали, что мать может завянуть; дикая хурма леса, мы никогда не думали, что она может упасть; материнский ремень для переноски порвался, ее дыхание прервалось». Созерцание пустого места матери проводит скорбящую через все социальные отношения, которые подпитывали ее переходы через ранжируемые пространства дома. Пока она поет, ее взгляд переходит с матери, рожающей дитя, на отца, наблюдающего за его появлением — «как ястреб замечает цыпленка, как летучая мышь видит факел», — на нее саму и ее сестер и братьев, наблюдающих за

увяданием и смертью родителей. Сквозь пустую раму места своей матери, в последовательности союза братьев и сестер, союза родителей и потомков, певица получает некоторый доступ к каждой из позиций в верхней по течению комнате.

Это представление об охваченных и одновременно охватывающих рамках (*k'a*) дома и тела имело смысл, сходный с ритуалом *mæho*. В обоих случаях речь идет о моменте, когда, находясь в определенной, ограничивающей его позиции, человек обнаруживает, что все циркулирующие в семье социальные отношения ему доступны — моменте, когда нет ничего недоступного. Утрата опустошала эти рамки, и она же давала людям возможность — частично и несовершенно — принять точку зрения другого. Таким образом, дома могли выступать своего рода материальным фундаментом для инклюзивной этики, благодаря которой их обитатели могли нести бремя невзгод и ответственность друг за друга, несмотря на многочисленные различия в обладании властью и перспективах, которые их разделяли. В четвертой и пятой главах показано, как замысловатые дифференциалы домашнего пространства служили моделями для более крупного дома — территории Чжицзо, с ее ротационной системой главенства. В воспоминаниях об этой системе *ts'ici* ящик с костями предков циркулировал по долине, расширяя отношения происхождения и родства, чтобы представить место как дом, восстанавливая мечту о единстве, выраженную в плачах, эффигиях предков и домах из тыквы, более масштабным образом. Как мы увидим, эта мечта в конечном итоге породила глубоко противоречивую этику вовлеченности и взаимной ответственности, в соответствии с которой жители Чжицзо реагировали на давление и разрушения, причиняемые социалистическим государством.

## Глава четвертая

# Дом в долине

В 1953 году группа этнографов, участвовавших в общенациональном проекте по этнической идентификации, посетила деревню Ицзичан в уезде Юнжэнь<sup>1</sup>. В их докладе анализировались модели землепользования, отношения эксплуатации и структура местных органов власти в этом районе до «освобождения», а его жители были идентифицированы как представители недавно сформированной национальности йи. До «освобождения», говорилось в докладе, местная государственная иерархия здесь, как и в других местах, была инструментом прямого угнетения, предназначенным для извлечения из народа прибыли посредством налогов и барщины. В периоды поздней Цин и республики первым уровнем иерархической системы угнетения был уникальный для этой части Юньнани институт. Он назывался *хоутоу* и осуществлял управление небольшой группой деревень народности йи. О *хоутоу* Ицзичана в отчете говорится следующее:

Говорят, что в Ицзичане в конце правления Цин и начале Республики на должностях *хоутоу* и так далее [в иерархии местного управления] преобладали местные тираны и злые дворяне. После уездной реформы [в 1925 году] нормы барщины и налоги на зерно постепенно росли... и *хоутоу* использовали любую возможность, чтобы шантажировать народ. После 1935 года нормы барщины и налоги на зерно стали еще выше... Страдания батраков и бедных крестьян

---

<sup>1</sup> О проекте по классификации национальностей см. в [Fei 1980; Jiang 1985; Lin Y. 1984; Lin Y. 1990; Lin, Jin 1980; Guldin 1994; Schein 2000].

были чрезвычайно тяжелы. Каждое изменение или преемственность на этом базовом уровне марионеточного государства отвечали его потребности угнетать и эксплуатировать крестьян [YSB 1986: 109].

К 1990-м годам прошло 30 лет с тех пор, как последние остатки *хоутоу* в северной Юньнани были уничтожены. Однако в Чжицзо, расположенном в одном дне пешего пути от Ицзичана, воспоминания о *хоутоу* оставались в центре продолжительной и сложной борьбы за коллективную память. Партийные и правительственные кадры в Юнжэне по-прежнему придерживались мнения, что несколько систем *хоутоу* в уезде были низшим уровнем деспотичной иерархии управления, в которой доминировали «местные тираны и злые дворяне», главной целью которых было получение податей, налогов и рекрутов от безвольного населения. Однако многие жители Чжицзо решительно возражали против такой характеристики. Они говорили о своих *хоутоу* (на их языке те назывались *ts'ici*) как о самом мудром изобретении своих предков, призванном оградить их общину от худших капризов местных чиновников и государственных учреждений.

В северной Юньнани *хоутоу* были обнаружены там, где группы людей, говоривших на центральном диалекте языка йи, концентрировались вдоль важных торговых путей или в непосредственной близости от административных центров. Чиновники и солдаты, путешествующие по этим районам, часто заходили в относительно зажиточные семьи и требовали от них самого роскошного гостеприимства. В горных общинах, где даже у самых богатых было мало ресурсов, такое гостеприимство могло разорить хозяина. Системы *хоутоу* распределяли ответственность за прием чужаков, ежегодно передавая ее от одного наиболее преуспевающего домохозяйства общины другому. Принимающие семьи брали на себя и решение других задач, например кормить и одевать заключенных, доставлять письма, ремонтировать дороги, хоронить невостребованные трупы и финансировать проведение общинных сельскохозяйственных ритуалов. Как вспоминали в 1990-е годы жители Чжицзо, система *ts'ici* объединяла их в семейное сообщество, похожее на дом. Она сделала



горный ландшафт их общим местом жительства, создала для людей разного происхождения общую родословную, включила их в общие финансовые и ритуальные мероприятия и обеспечила приемами обращения с влиятельными и беспокойными гостями, которых время от времени должен был принимать любой дом. Хотя их *ts'ici* не могла уменьшить силу требований местных властей, ей было под силу, по крайней мере, равномерно распределять их между теми, кто лучше всего мог их перенести.

Несмотря на резкие оценки *ts'ici* этнографами и рабочими группами по земельной реформе, после получения контроля над северной Юньнанью социалистическое правительство покончило с ним не сразу. Новое уездное руководство присвоило себе административные обязанности принимающего гостей хозяйства, однако разрешило жителям Чжицзо продолжать ежегодно избирать *ts'ici* и использовать урожай с посвященного предкам земельного участка для проведения общественных ритуалов. Большая часть этого участка была коллективизирована в 1956 году, однако производственные бригады продолжали передавать друг другу участок площадью около 1 му, именуя его *ts'ici*. В таком урезанном виде эта система просуществовала до 1965 года, когда политические активисты захватили находящуюся в центре участка эмблему *ts'ici* и выпачкали ее менструальной кровью. В последовавшие годы многим в Чжицзо стало ясно, что этот акт превратил семью предков общины в банду «диких призраков». В годы «культурной революции» эти призраки методично расправлялись с теми, кто управлял Чжицзо во время катастрофического голода «большого скачка», и продолжали преследовать служащих и крестьян вплоть до начала 1990-х годов. В главах 6, 7 и 8 показано, как люди использовали рассказы об этих злодеяниях, чтобы распределить ответственность за понесенные во время «большого скачка» и «культурной революции» раны и потери между воображаемым государством, с его удаленными центрами власти, и собственными соседями и родственниками. Я полагаю, что разговоры о призраках *ts'ici* помогли людям восстановить агонистическое чувство общности перед лицом их собственной общей ответственности за насилие прошлого.

Эта и следующая главы подготавливают основу для такого обсуждения, представляя то видение системы *ts'ici*, которое специалисты по ритуалам и члены принимавших гостей хозяйств представили мне, человеку со стороны. Их специализированное знание оказалось в центре борьбы за память о *ts'ici* после 1965 года. Оно придавало воспоминаниям о нем непрерывность и последовательность, укрепляло мысль о возможности восстановления *ts'ici* в случае согласия местных чиновников и создавало основу для политически щекотливого утверждения, что территория, которой когда-то управляла *ts'ici*, должна быть территорией отдельной национальности. Эти знания стали основой, на которой многие жители Чжицзо, несмотря на разделявшие их глубокие конфликты, продолжали лелеять идеал единого, всеохватывающего квазисемейного сообщества. В этой главе исследуется дискурс об ответственности, идеальном моральном облике, запрещенных видах деятельности и предписанном вознаграждении для принимающих гостей хозяйств и пятерых их служителей. Этот дискурс использовал метафоры деторождения и моральные представления о речи, сексуальности и социальности, чтобы создать под именем прежнего *ts'ici* воображаемое единство для всех, кто называл себя *Lòlorò*. Он использовал расширенные темпоральные и пространственные гомологии, чтобы связать *ts'ici* с детородной силой. В темпоральном плане в нем проводились параллели между рождением и воспитанием детей и общинной работой по выращиванию риса для оплаты социальных и ритуальных обязательств *ts'ici*; в пространственном плане замкнутая территория Чжицзо сравнивалась с домом *ts'ici*, сосредоточенным на генеративном единстве супругов-родоначальников и испытывающим беспокойство из-за толпы уважаемых, но несущих потенциальную угрозу гостей. Как отмечал Леви-Стросс, образы дома часто демонстрируют способность интегрировать различные или взаимно противоречивые идеи и принципы [Леви-Стросс 2000; Lévi-Strauss 1984]<sup>2</sup>. Следуя этому предположению, я утверждаю, что серия взаимосвязанных об-

<sup>2</sup> См. также [Carsten, Hugh-Jones 1995].

разов дома — реликварий, дом *ts'ici*, ассоциирующаяся с домом долина — использовалась в воспоминаниях о системе *ts'ici* для того, чтобы создать образ инклюзивного домашнего единства, включающего в себя всех жителей Чжицзо и исключаящего из дел домохозяйств влиятельных посторонних людей, которым система якобы служила.

### Вспоминая о трупе

Мое собственное положение постороннего человека, предположительно имеющего связи с влиятельными людьми в государственных органах, неизбежно заставляло моих хозяев в Чжицзо вспоминать о системе *ts'ici*. Первым, кто упомянул о ней, был Ци Дэгуй, школьный учитель примерно 40 лет. В первую неделю моего пребывания в Чжицзо Ци Дэгуй предложил мне комнату для гостей в начальной школе. «Если бы вы приехали до “освобождения”, мы бы носили ваш багаж, пировали каждый день и пьянствовали каждую ночь, — сказал он мне. — Теперь я могу предложить вам только жесткую кровать и миску несвежего риса». Ци Дэгуй был разочарованным интеллектуалом. Хотя его образование в единственной в округе средней школе было прервано «культурной революцией», он все еще мечтал о научных достижениях. Он показал мне свою гордость и отраду: статью, которую он опубликовал в единственном выпуске журнала по истории уезда Юнжэнь. В статье, озаглавленной «Система *хоутоу* у йи из Чжицзо», вкратце описывался процесс выбора домохозяйства *ts'ici*, перечислялись обязанности, которые когда-то возлагались на это домохозяйство и его работников, а также коротко говорилось об упадке и гибели системы *ts'ici*. В первые недели моего пребывания в Чжицзо Ци Дэгуй каждое утро появлялся в моей комнате в школьном доме, чтобы прочитать мне лекцию о *ts'ici*. Я приехал изучать религию? Если я хочу понять религию этой национальности, сказал он, я должен начать с изучения *ts'ici*.

По мере расширения круга моих знакомых я обнаружил, что трудности в объяснении цели моего пребывания в Чжицзо часто исчезают, когда я упоминаю о *ts'ici*. Многие считали его особенностью, которая делала живущих в Чжицзо Lòlorò примечательным и самоочевидным объектом интереса для постороннего человека. «Хотя *ts'ici* и была разрушена давным-давно, — утверждал человек из поколения Ци Дэгуя, — она все еще существует в сердцах людей. Это сердце нашей национальности». Начинаящий предприниматель, который мог бы стать отличным кандидатом на должность *ts'ici*, высказался более определенно: «Если бы Коммунистическая партия относилась к возрождению национальных обычаев серьезно, она бы позволила нам восстановить *ts'ici*. В конце концов, это самый важный обычай нашей национальности». В 1980-х годах постмаоистский режим придал новую легитимность таким терминам, как «национальность» (кит. *минцзу*), «национальная религия» (кит. *минцзу цзунцзяо*) и «национальные обычаи» (кит. *минцзу фэнцизу*). К началу 1990-х годов некоторые жители Чжицзо стали утверждать, что их национальность должна официально называться не йи, а Lòlorò. Такие утверждения всегда основывались на рассказах о старой *ts'ici*. Территорией «народности Lòlorò» был регион, которым управляла *ts'ici*, ее языком — диалект, на котором говорили в этом регионе, а ее отличительной «религией» и «обычаями» — ритуалы, которые когда-то были связаны с *ts'ici*.

Большинство взрослых в Чжицзо были рады поговорить о *ts'ici* в этих общих терминах, однако разрешение конкретных вопросов предоставляли небольшой группе «экспертов». Такими экспертами были мужчины (и несколько женщин), которые служили общине в качестве *ts'ici*, чьи родители служили в качестве *ts'ici* или которые оказывали *ts'ici* помощь совершением своих ритуальных обязанностей. По прошествии времени я стал часто беседовать с этими пожилыми людьми, которые, похоже, разделяли убеждение, что если Чжицзо и может что-то предложить ученому чужаку, то это, естественно, знания о *ts'ici* и связанных с ней ритуальных обязательствах. В биографиях многих из них

система *ts'ici* и ее разрушение играли исключительную, порой катастрофическую роль.

С тремя из этих экспертов я познакомился особенно близко. Родители Ли Юна стали *ts'ici* в 1929 году, когда он был девятилетним ребенком. Он с удовольствием вспоминал торжества, которые устраивали чиновники и солдаты, являясь к ним и покидая двор его родителей. Его отец принадлежал к роду мастеров ритуалов, на которых полагались другие *ts'ici* при проведении цикла общинных обрядов. В подростковом возрасте Ли Юн вместе с отцом разучивал песнопения и жесты, которые собирали из окрестных долин и городов здоровье и плодородие и передавали их в сверкающую драгоценными камнями долину Чжицзо. Внезапную гибель системы *ts'ici* Ли Юн связывал с «освобождением». Он отказался говорить о существовании этого института после 1950 года, сказав лишь, что оно было «пустым» (*kə*), лишенным смысла и интереса. Ли Юн также был немногословен в отношении своей личной истории, но я узнал ее в общих чертах от других. В 1950-х и 1960-х годах он был назначен в специальную производственную бригаду, объединившую богатых крестьян и бывших мастеров ритуалов, которым давали самую плохую еду и самый тяжелый и унижительный труд. В 1966 году, когда началась «культурная революция», он был заключен в тюрьму и ежедневно избивался хунвэйбинами как распространитель суеверий. Красноречивый, высокомерный и страдающий алкоголизмом, Ли Юн гордился своими безупречными и красивыми ритуальными песнопениями. Он настаивал на том, что он единственный из всех мастеров ритуалов в Чжицзо помнит полные и точные заклинания для духов *ts'ici*. Более двух месяцев он проводил со мной по несколько вечеров в неделю, записывая и объясняя песнопения и излагая «правила и процедуры» (*ciɣetore*). Возможно, больше, чем кто-либо из моих информаторов, Ли Юн рассматривал *ts'ici* как закрытую систему правил, поэзии и жестов, ограниченный свод знаний, который можно полностью передать ученику. После того, как мы записали и обсудили последние его песнопения, он сказал, что ему больше нечего сказать, и наши разговоры о *ts'ici* закончились, хотя мы продолжали встречаться для того, чтоб беседовать на другие темы.

Ци Баоэню было около восьмидесяти, он был старше Ли Юна примерно на десять лет. Это очень мягкий человек с тонким умом. Когда я познакомился с ним, он уже не мог передвигаться по крутым тропинкам Чжицзо, и мы встречались у него во дворе или сидели на солнце у стены его дома. Ци Баоэнь тоже был искусным мастером ритуалов, он принадлежал к другому роду, которому покровительствовала *ts'ici*. Во время земельной реформы его семья была причислена к бедным крестьянам. В предшествовавшие «освобождению» десятилетия служба в качестве *ts'ici* была уделом самых богатых; в 1950-е годы добровольно на эту службу шли только те, кто был уверен в своей политической легитимности, которую обеспечивал ярлык «бедный крестьянин» или «сельскохозяйственный рабочий». Ци Баоэнь стал *ts'ici* в 1954 году. В последующие годы его семья избежала преследований, которым подвергались более богатые в прошлом *ts'ici*, а его сын занял должность в волостном правлении. Хотя во время «культурной революции» сам Ци Баоэнь не подвергался преследованиям, его сын покончил жизнь самоубийством. Ци Баоэнь сохранил живую преданность ритуалам системы *ts'ici* — преданность, которую внушили ему призраки, порожденные этой системой после ее разрушения. В 1980 году его семья приобрела участок земли, примыкающий к родовому участку. Когда дикие призраки *ts'ici* начали убивать тех, кто осмелился засеять эту землю, Ци Баоэнь защитил свою семью, умиловив втайне ее духа-хранителя (*Lòhə*). В начале 1990-х годов оказавшиеся вовлеченными в вызванный этими убийствами политический кризис деревенские чиновники стали платить ему за то, чтобы он продолжал совершать такие умиловивления.

Самым молодым специалистом по системе *ts'ici* был Ци Чунь, ему было около 40. В 1964-м и в начале 1965-го его родители были последней парой *ts'ici* в Чжицзо. Их называли «бедными крестьянами», при этом они добились значительных успехов: старший брат Ци Чуня, Ци Линь, окончил среднюю школу и стал главным администратором народного суда в столице уезда. В начале 1965 года под сильным давлением проводившей кампанию социалистического образования рабочей группы Ци Линь

разоблачил своих родителей как главарей «суеверной секты». Этот поступок быстро привел к окончательной гибели системы *ts'ici*. Ци Чунь сохранил костюм из пеньки, который в качестве *ts'ici* носил его отец, и надевал его, когда вспыхивала болезнь, которую он приписывал призракам *ts'ici*. Его соседи рассказывали, что среди симптомов его периодической одержимости было стремление проговаривать текст формального цикла ритуалов, которые когда-то проводили *ts'ici*. Ци Чунь отмахнулся от этого, но признался, что ему нравилось рассказывать о системе *ts'ici* всем, кто готов его слушать. В наших беседах он тщательно описывал ритуальный цикл, начиная с обрядов, совершаемых в Новый год, и методично продвигаясь по календарю.

Вспоминая о системе *ts'ici* 1930-х и 1940-х годов, такие люди, как Ли Юн, Ци Баоэнь и Ци Чунь, проявляли «виртуозность в самоописании», которая, как отмечает Вебб Кин [Keane 1995: 102], характерна для обществ, в которых высоко ценится ритуальное ораторское искусство и формальный дискурс. Большая часть их речи о *ts'ici* была формализована, состояла из перечней правил и процедур, поэтических фраз из ритуальных песнопений и рефлексивных экзегетических комментариев. Как и многие антропологи, которым посчастливилось общаться с весьма красноречивыми информантами, я часто слушал эти рассуждения с чувством неловкости. Казалось, что речь идет о вневременном, замкнутом мире, который в действительности не мог существовать в жестоком, конфликтном и быстро меняющемся контексте Китая начала XX века. За редким исключением, мои учителя-ритуалисты не допускали разногласий по поводу ритуальных процедур или функций домохозяйства *ts'ici* и его работников; и перед лицом их авторитета другие редко высказывали альтернативные мнения. В этом дискурсе система *ts'ici* приобретала текстовую четкость, прекрасно читаемую, но отстраненную от путаницы и двусмысленности повседневной жизни. Тем не менее, чем больше я слушал этих экспертов, тем очевиднее становилось, что их страсть к обсуждению этого института — и особенно к обсуждению его с посторонним человеком — не проистекает из простой ностальгии по более упорядоченному прошло-

му. Дискуссии о *ts'ici* часто становились поводом для других разговоров. Каждый из этих людей часто включал в свои списки правил или описания ритуалов некие косвенные ссылки на раны и утраты, выпавшие на их долю и долю их семей в ходе государственных кампаний, определявших сельскую жизнь в последние четыре десятилетия.

Только спустя много месяцев моего пребывания здесь я начал понимать, насколько важна связь между этими разговорами об утраченном прошлом и нынешними заботами людей в Чжицзо. Круг моих знакомых расширился, меня приглашали на такие мероприятия, как похороны и акты экзорцизма, которые люди старались скрыть от глаз большинства посторонних чиновников. Я заболел гепатитом и на три месяца покинул Чжицзо, а по возвращении обнаружил, что многие восприняли мое возвращение как знак преданности моим здешним друзьям. Пожалуй, было очень важно, что я вернулся один, без сопровождения молодых научных сотрудников из спонсорского учреждения, присутствие которых вызывало у некоторых моих информантов беспокойство. Люди начали понемногу рассказывать мне истории о разрушении системы *ts'ici* и о призраках, которые она породила. И я понял, что, если воспоминания о *ts'ici* 1930-х и 1940-х годов отличаются кристаллической симметрией мертвой формы, то это потому, что она, безусловно — мертва. Это труп, и разговоры о нем велись с той же аккуратностью, с какой укладывают конечности трупа в гробу, обвивают его новой конопляной и хлопковой тканью и ритуально смывают пятна боли, голода, ран, слез и горя, которые принесла ему жизнь. Но этот труп умер дурно. Он был жестоко убит и, подобно многим душам, убитым голодом всего за несколько лет до его смерти, вернулся. Истории об этом возвращении отразились почти на всех аспектах сложных отношений между этой постоянно возрождающейся общиной и социалистическим государством.

Умершие насильственной смертью были двойственными существами. С одной стороны, они возвращались в виде диких призраков, чтобы причинить своим потомкам боль и смерть; с другой стороны, как и любой другой умерший, они высвобо-



ждались в качестве духов предков, собирались с горных склонов и занимали место у изголовья кровати, где становились источниками плодородия и единства семьи. Воспоминания о системе *ts'ici* 1930-х и 1940-х годов были столь же двойственными. С одной стороны, они позволяли создавать истории о призраках, с помощью которых жители Чжицзо собирали воедино противоречивое общее ощущение своего места как живого сообщества в ландшафте социалистической нации. С другой стороны, эти воспоминания сохраняли компактную формальную схему социальных отношений, подобно эффигии предков, которая, как надеялись, могла служить для домашнего сообщества источником здоровья и единства. В обоих смыслах разговоры о *ts'ici* представляли собой мощную стратегию саморепрезентации. Когда-то *ts'ici* служила средством мобилизации общих производственных ресурсов для представления Чжицзо в качестве целостной, единой, похожей на дом общины как перед своими членами, так и перед влиятельными посторонними людьми. Спустя 30 лет после исчезновения *ts'ici* люди в Чжицзо вновь начали использовать эту стратегию. Их разговоры о *ts'ici* были попыткой вернуть контроль над коллективной саморепрезентацией из рук государственных органов, которым было поручено продвигать и распространять официальное возрождение «обычаев национальностей» и «религий национальностей».

### Те, кто в силах это вынести

В течение двух последних десятилетий периода Республики в деревнях и хуторах Чжицзо жило примерно полторы тысячи человек. Самые крупные деревни образовывали вокруг центральной долины с ее орошаемыми рисовыми полями неровный овал. Пешеходная тропа, вымощенная в самых крутых местах камнем, шла вдоль ручья, который протекал сквозь долину с юга, проходила по краю больших деревень на солнечной стороне и выходила через крутой каньон на севере. Эта дорога соединяла два уездных центра — города Даяо и Юнжэнь (см. рис. 4.1).

Самые разные армии пересекали эти горы, насильно рекрутируя солдат и реквизируя зерно, деньги, скот и рабочую силу. В период между 1915 и 1929 годами армии военачальников из Сычуани и Юньнани проходили через маленький уезд Юнжэнь на северной границе Чжицзо по крайней мере восемь раз, реквизируя почти два миллиона юаней и зерно стоимостью более 800 китайских *лианов* серебра. Народно-Освободительная Армия во время своего Великого похода проходила по этой дороге дважды, атаковав и ненадолго захватив город Даяо в начале 1935 года и вернувшись обратно в 1936 году. В 1938 году Бирманская дорога стала единственным в Южном Китае каналом поставок с Запада, поддерживающих сопротивление Гоминьдана японцам. Эта дорога проходила далеко к югу от Чжицзо, но через уезды Даяо и Юнжэнь было построено ее ответвление, которое связывало Бирманскую дорогу с базами Гоминьдана в Сычуани. Интенсивное движение по этой дороге военных, административных и гражданских лиц часто переносилось и на пешеходную тропу через Чжицзо. В 1940-х годах принудительный призыв в армию, проводимый националистическим правительством, тяжело отразился на обоих уездах; группы солдат ездили через Чжицзо, выслеживая молодых людей, которые пытались уклониться от призыва. Наконец, в 1948 и 1949 годах подполье Коммунистической партии провело в этом районе серию вооруженных восстаний, в связи с чем «коммунистические бандиты», регулярные части Гоминьдана и отряды ополчения вели в Чжицзо и окрестных горах ожесточенные бои [CYZZ 1993: 148–151].

Не вставая на пути этих грозных воинских потоков, местные чиновники и полиция останавливались в Чжицзо с тем, чтобы проконтролировать призыв в армию и сбор налогов, набрать рабочую силу, разрешить споры, арестовать преступников или отдохнуть по дороге между уездными городами. Чжицзо находился в самом северном из округов (*цзюй*) уезда Даяо. В период нестабильности, предшествовавший падению династии Цин в 1911 году, ханьский торговец по имени Ся захватил контроль над этим округом и присвоил себе титул *тусы*. *Тусы*, потомственные чиновники в регионах, населенных неханьскими народами,

были в разной степени независимы от провинциальной и центральной государственной бюрократии<sup>3</sup>. До 1949 года семья Ся контролировала свою горную область через систему местного управления *бао-цзя*<sup>4</sup>. В соответствии с этой системой, округ делился на части, называемые *бао*, для которых семья Ся выбирала *баочжана* с целью рекрутирования солдат и сбора налогов и податей. Чжицзо составлял отдельный *бао*, и его *баочжан* назначал *цзячжана* (до 1938 года — *лучжана*), который отвечал за каждую маленькую деревню (или, в больших деревнях, за каждый квартал). Семья Ся позволяла *баочжанам* оставлять себе около двух *даней* из собранного ими зернового налога в качестве годового жалованья, в то время как за свою неблагодарную работу по принуждению односельчан к уплате налогов *цзячжаны* получали жалкие 0,26 *даня* в год [YSB 1986: 109]. В 1940-х годах власть семьи Ся в Чжицзо соперничала с властью командира ополчения *бао*, Ло Готяня, который продавал мужчинам в Чжицзо оружие и организовал их в грозную боевую силу. Напряженные отношения с Ло Готянем, острая необходимость следить за сбором доходов и удобное расположение Чжицзо в качестве остановки на пути к столице округа часто приводили в Чжицзо членов семьи Ся со свитами охранников, слуг и гонцов.

Каждый год жители Чжицзо выбирали домохозяйство *ts'ici* из числа наиболее обеспеченных семей общины. Титул *ts'ici* перемещался по овалу деревень центральной долины Чжицзо «по правую руку (против часовой стрелки), каждый год падая на

<sup>3</sup> Благодаря тому, что семья Ся пришла к власти в последние годы правления династии Цин, ее не коснулась цинская политика по замене наследственных чиновников обычными назначаемыми магистратами (*гайту гуйлю*). Подробнее об истории системы *тусы* см. в [Herman 1997; Hu 1981; Huang 1968; Li S. Y. 1990: 465–494; Smith 1970; Weins 1954: 201–240].

<sup>4</sup> Система *бао-цзя* существовала в северной Юньнани по крайней мере с 1726–1731 годов, когда в качестве генерал-губернатора провинций Юньнань и Гуйчжоу с мандатом от реформаторски настроенного императора Юнчжэна Ортай повелел обуздать власть местных *тусы* и поставить их под контроль государства [Smith 1970]. Описание системы *бао-цзя* в других частях Китая в эпоху поздней Цин и Республики см. в [Ch'ü 1962; Duara 1988].

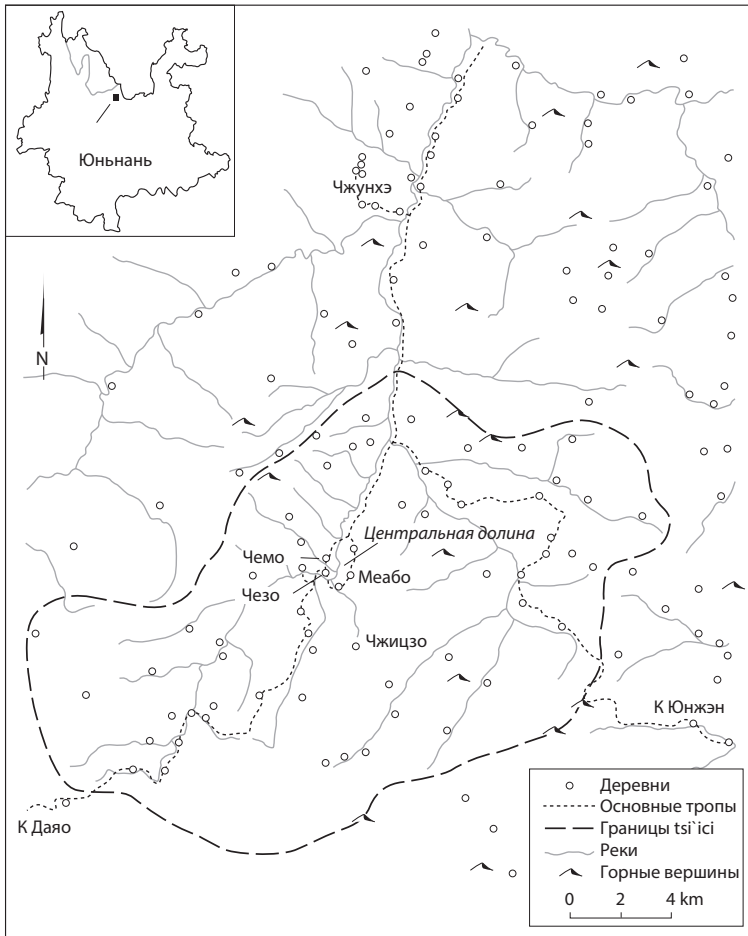


Рис. 4.1. *Ts'ici* долины Чжицзо и окрестные земли

семью в другой деревне». Самым затратным и трудоемким обязательством, которое несло это хозяйство, было размещение, кормление и развлечение потока солдат, чиновников, полицейских, торговцев и других влиятельных гостей, которые шли по каменной тропе через долину. Кроме того, хозяин дома и его персонал из пяти человек содержали тюремную комнату для

местных жителей, арестованных за преступления или содержащихся под стражей в ожидании принудительного призыва. *Ts'ici* разносили письма из центра округа в следующую группу деревень на пути к уездному городу, ухаживали за каменной пешеходной тропой, облегчавшей этот путь, и хоронили всех чужаков, умерших в пределах Чжицзо и не имевших близких родственников. Они управляли общим фондом, ежегодно ссужая его одной семье, которая вместо выплаты процентов по ссуде сооружала гигантские качели, использовавшиеся во время празднования Нового года. Наконец, принимающее гостей хозяйство и его работники организовывали ежегодный цикл общинных ритуалов, призванных привлечь в Чжицзо плодородие, богатство и здоровье и прогнать бедность и болезни.

В отличие от *баочжан* и командиров ополчения, принимающие гостей хозяйства в системе *ts'ici* не назначались семьей Ся; они избирались самыми влиятельными людьми общины. Главными среди них были *баочжан* и, в 1940-х годах, командир ополчения Ло Готянь. В выборах также участвовали представители других относительно богатых семей этой местности, *цзячжан* из каждой деревни и бывшие *ts'ici*. Две наиболее состоятельные семьи Чжицзо долгое время считали себя ханьцами. Несмотря на их заметное влияние в общине, их явно не допускали на эти собрания, которые были доступны только *Lòlorò*. Это ограничение распространялось и на семью Ся, которые были ханьцами и чужаками. Ежегодно в день лунного Нового года, когда бо́льшая часть населения Чжицзо собиралась во дворе хозяйства, принимавшего гостей в ушедшем году, группа мужчин встречалась там, чтобы отпраздновать передачу титула *ts'ici*. Уходящий *ts'ici* вел этих самых важных из своих гостей — от 20 до 30 человек — на чердак своего дома. Расчищенная от сена и оснащенная двумя низкими кроватями и очагом, эта чердачная комната служила местом заключения тех, кто оказывался арестован представителями местных властей. *Баочжан* и командир ополчения занимали места на верхних концах кроватей, а остальные теснились рядом с ними. Те, кто не хотел заявлять о своем статусе или участвовать в обсуждении, сидели на корточках на полу у изно-

жья кроватей или возле двери. Гостям подавали угощение из риса, мяса и алкоголя, причем блюда подавали от изголовья кроватей к двери. Затем они просматривали имена двух домохозяйств, выбранных годом ранее, чтобы принимать гостей в течение следующих двух лет, и добавляли в список третье имя.

Поскольку титул должен был перемещаться вокруг долины «по правой руке», в каждом году рассматривались домохозяйства только одной деревни. Жители Чжицзо настаивали на том, что в течение года, предшествующего году службы, в семье *ts'ici* не должно было быть смертей (за исключением выкидышей и смерти младенцев без зубов). Если в домохозяйстве, назначенном на следующий год, кто-нибудь умирал, делался новый выбор. Семьи, в любом поколении которых имелись вдовы или вдовцы, отвергались. Главным условием было наличие в семье здоровой пожилой пары, которая могла взять на себя ритуальные обязанности *ts'ici*. Эта пара должна была вырастить до совершеннолетия нескольких детей и сохранить привычку носить одежду в старинном стиле Lòlorò: конопляные, а не более распространенные соломенные сандалии, конопляные рубашки и брюки и халаты, застегивающиеся сбоку, а не спереди. Наконец, что очень важно, семья должна была быть достаточно состоятельной, чтобы нести финансовое бремя *ts'ici*.

Руководством при выборе *ts'ici* должна была служить формула «отдай его тем, кто в силах взвалить его [на спину] или понести [в своих руках]» (*bù dù vé dù ká su tǝ gə*). Каждый год принимающее гостей хозяйство получало доход в размере около 30 данов зерна с участка земли площадью 10 му, который переходил вместе со статусом *ts'ici*, но часто оно тратило до 60 данов зерна и 40–50 коз. Сотни солдат и чиновников, проезжавших через долину, могли ввергнуть хозяина дома в тяжелые долги. По этой причине, как говорят, потенциальные *ts'ici* отчаянно пытались избежать ответственности. Один из сотрудников уходящего *ts'ici* — *lòrə*, выбранный за его умение говорить и развлекать, — присутствовал на собрании, чтобы убедить кандидатов принять должность. Оказавшись лицом к лицу с самыми влиятельными членами общины, большинство кандидатов соглашались. Одна-

ко после собрания они часто искали среди самых влиятельных членов собрания покровителя; говорили, что фаворитами были командир ополчения Луо Готянь и некий бывший *баочжан*. Взяв займы у родственников и спешно собрав долги с собственных должников, новоизбранные кандидаты предлагали покровителю крупную взятку деньгами и скотом, после чего в течение года ежемесячно давали по цыпленку или молодому козленку. Если взятки были достаточными, в следующем году покровитель выступал на собрании от имени семьи, заявляя, что ее положение изменилось и она больше не может нести бремя ответственности. Дочь одного из бывших *ts'ici* заметила, что упоминание имени на собрании может легко означать разорение — либо от расходов на *ts'ici*, либо от взяток, выплаченных, чтобы избежать этого.

Хотя бремя *ts'ici* охотно принимали на себя немногие, это служение вознаграждало членов семьи престижем, который они не могли бы получить никаким другим способом. Избрание было публичным подтверждением того, что домохозяйство достигло самого завидного состояния. Отношения между его старшими мужем и женой были гармоничными и плодотворными, их не сопровождали ни смерти, ни ссоры; они произвели на свет нескольких сыновей и дочерей, и их плодородие превратилось в богатство. Отрывок из погребального плача, в котором дочь поет о счастливых временах, предшествовавших кончине ее родителей, описывает это идеальное состояние удачи:

#### Фрагмент 4.1

как кольца на рогах буйвола	wú nì k'ə pé zò
наши поля расширялись	kà dù mi pé wo
наши пастбища разрастались	ló dù mi pé wo
каждый род скота выпасался	jí lu jè ja ga
каждый род зерна рос для нас	kà lu tso ja ga
наши сыновья взрастили море богатства	zò ho né yí t'ù jə ga
наши дочери наполнили зернохранилище	né ho lò je ka jə ga

наши чаши переполнялись зерном  
наши чашки наполнялись бульоном

tsò mi sr' zò jò du lò  
dò mi ló zò jò du lò

Те, кто выбирал такую семью, рассчитывали, что, если она будет должным образом выполнять свои ритуальные обязанности, ее гармоничная продуктивность распространится по всему Чжицзо. Служение в качестве *ts'ici* делало человека также пожизненным членом внутреннего круга, который контролировал систему *ts'ici* и, по мнению многих, обеспечивало супругам долгую и здоровую жизнь. В некотором смысле систему *ts'ici* в Чжицзо можно сравнить с мезоамериканскими системами карго. Эрик Вольф в свое время предположил, что услуги в подобных системах, как правило, затрудняли мобилизацию богатства в качестве капитала внутри общины по сравнению с мобилизацией капитала во внешнем мире [Wolf 1955: 458]. Это предположение послужило побудительным импульсом к дискуссии о том, способствовали ли системы карго экономическому уравниванию общины, создавая для наиболее процветающих людей стимул тратить свое богатство внутри общины, или же они приводили к социальному расслоению, создавая для этих людей возможности накапливать социальный престиж<sup>5</sup>. Хотя воспоминания жителей Чжицзо недостаточно подробны, чтобы решить, препятствовала ли система *ts'ici* мобилизации богатства как капитала, они позволяют сделать некоторые обоснованные предположения.

Из четырех семей Чжицзо, которые во время движения за земельную реформу оказались отнесены к категории помещиков, одна являлась ханьской и поэтому была исключена из служения *ts'ici*, а другая жила в деревушке, расположенной далеко от овала больших деревень, в которых выбирали *ts'ici*. В середине 1940-х годов ханьская семья открыла в Чжицзо гостевой дом для путешественников с обозами мулов. На полученную прибыль она приобрела землю для ведения сельского хозяйства с помощью

<sup>5</sup> Наиболее значимыми участниками этой дискуссии были Эрик Вольф [Wolf E. 1957, 1986], Фрэнк Кэнсиан [Cancian 1965, 1992], Джон Хэйвиланд [Haviland 1977] и Манниг Нэш [Nash 1964].



наемного труда и мулов для перевозки соли, сахара и опиума, что значительно увеличило ее состояние. Два помещичьих хозяйства Lòlorò, чье местоположение давало им право на служение в качестве *ts'ici*, принадлежали командиру ополчения Ло Готяню и бывшему *баочжану*, которого жители Чжицзо считали «дворянином» (кит. *шэньши*). Это были единственные семьи, обладавшие достаточной властью, чтобы предотвратить свое собственное избрание в качестве принимающих гостей в системе *ts'ici*, избежав тем самым огромной траты ресурсов, которую повлекло бы за собой такое служение, и получать потоки взяток от других семей, желающих от этого служения уклониться. К концу 1940-х годов обе эти семьи были активно вовлечены в торговлю солью, сахаром и опиумом, в то время как большинство жителей Чжицзо извлекали из этой торговли выгоду, нанимаясь в качестве носильщиков или погонщиков. Можно предположить, что система *ts'ici* помогла нескольким наиболее влиятельным в политическом и военном отношении людям воспользоваться расположением Чжицзо на торговом пути, хотя и ограничила возможности многих процветающих членов общины мобилизовать свое богатство для торговли.

### Продуктивные объятия

Титулами *ts'ici* и *ts'icimo* (жена *ts'ici*) наделялась старшая семейная чета домохозяйства. Штат помощников и других членов семьи ограждал эту пару от мирских обязанностей — приема гостей, переноски багажа и писем, охраны заключенных и захоронения невестребованных трупов. Муж и жена должны были проводить жизнь в тихом уединении, служа группе духов предков, душам мифологической семьи, которая, как считалось, основала Чжицзо. Считалось, что эта семья была не Lòlorò, а Lírò — носителями центрального диалекта, которые жили в близлежащих горах. Каждый рассказ о системе *ts'ici* включал историю о том, как эти предки, отец и его сыновья, каждый год отправлялись из своих домов в деревнях Вели и Лаба высоко в горах Байцаолинь в ши-

рокую, приветливую долину Чжицзо в поисках диких свиней. В центре долины было болото, на котором они загоняли свиней в топь и там их забивали. Однажды, как рассказывал эту историю Ли Юн, отец огляделся вокруг, и ему понравилось то, что он увидел:

В то время лес был очень густой, и вода хлестала и била из расположенного внизу источника. Один из них опустил ножны, чтобы попить воды, и из них выкатились два рисовых зерна. Он вытряхнул из ножен еще зерна. «Можно ли здесь пахать и сеять? Похоже, это прекрасное место для жизни. Если это хорошее место для пахоты и посева, то пусть колосья этих рисовых растений вырастут длинными, как хвосты лошадей; пусть крысы не едят их и насекомые не лазают по ним; пусть они будут поистине превосходными». Сказав это, он посеял семена в трех местах.

Затем отец и сыновья отправились домой. Они вернулись через девять месяцев и увидели (*hɔ*), что рис вырос высокий и густой, не тронутый ни крысами, ни птицами, ни насекомыми. Поняв, что это действительно прекрасное для жизни место, они перевезли свои семьи (*chi*, буквально «дома»), чтобы здесь обосноваться. По словам Ли Юна, вначале все обязанности *ts'ici* были возложены на один дом в центре Chemo, который назывался Ts'icizò, «маленький *ts'ici*». Через несколько поколений, когда число посетителей долины увеличилось, эта семья сочла свое бремя слишком тяжелым и создала из большого участка лучшей земли долины родовой фонд, который переходил от деревни к деревне с обязательствами *ts'ici*. После смерти отец из Вели и Лаба и его жена были заключены в два вместилища, одно из которых было мобильным, а другое — закрепленным в живом ландшафте. Мобильное место упокоения представляло собой деревянный реликварий, который передавался вместе с титулом *ts'ici* от одного домохозяйства к другому. Это был прямоугольный ящик, размером чуть больше обувной коробки, с выступающим зубчатым бортиком на крышке (см. рис. 4.2). В нем хранились, по разным данным, две, шесть или двенадцать костей быка, тигра

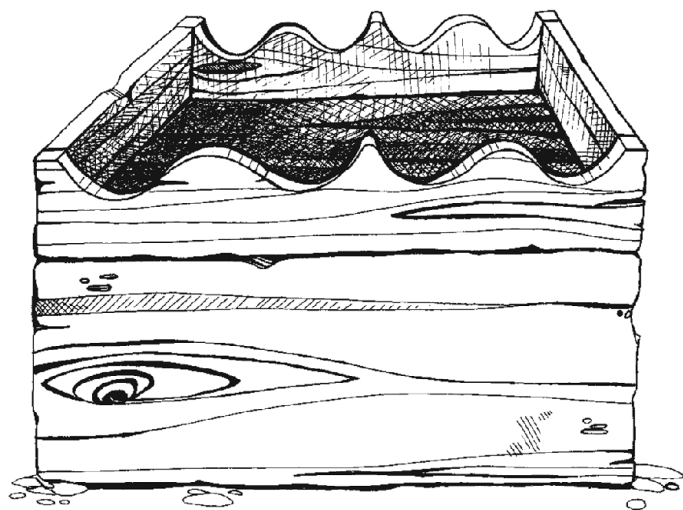


Рис. 4.2. Реликварий в форме земли из мифологии Lòlorò, который вместе с титулом *ts'ici* ежегодно переходил от одного хозяйства к другому

или человека, несколько семян гречихи, шесть или двенадцать медных монет и документ, удостоверяющий право собственности на десять *му* родового фонда, который приносил доход домохозяйству *ts'ici*. По форме ящик был подобен земле из мифологии Lòlorò: прямоугольная долина, окруженная горами (зубчатый край крышки), под которыми лежат семена, зарытые богатства и кости предков.

Неподвижное место упокоения отца и его жены находилось на вершине холма за Chemo. Даже в 1990-х годах во многих горных деревнях районов, населенных Lírò и Lòlorò, сохраняли кусочек древнего леса на склоне горы за и над домами [CYZZ 1993: 137]. Большое старое дерево представляло собой Misi, который, как считалось, управлял землей, погодой, урожаем, животными и всеми другими живыми существами в окрестностях деревни.

Другими иногда были Mijù (или Mitsr'), дух «земных вен», который управлял погодой; Shrmògù (или Amùt'anè), дух молнии; и Lebùné, дух охоты. Misi Чжицзо, который имел собственное имя Agàmisimo, «великий дух земли за домом», воплощал в себе души супругов-основателей. Он обитал в гигантской сосне на вершине холма, который был на несколько сотен метров выше самого высокого дома Chemo, но гораздо ниже окружающих гор. Это дерево отделяла от окружающего его густого леса невысокая каменная стена. С вершины этого холма Agàmisimo мог обозревать всю центральную долину Чжицзо, хотя его влияние, как говорили, распространялось гораздо дальше, на все деревни и хутора *ts'ici*.

Души детей этой пары основателей обитали в других местах долины. Специалисты по ритуалам расходились во мнениях относительно пола этих детей; одни утверждали, например, что старший из них был женского пола, другие — что мужского. Тем не менее, будучи духами, все они были двуполоыми — супружеской четой, связанной постоянным брачным союзом наподобие эффигии предков. Старший ребенок и его или ее супруга/супруг (Lòhə) располагались в небольшом круглом камне рядом с полями родового фонда. Этого духа умилюствовали ежегодно, когда пересаживали саженцы риса на землю родового фонда. Другая пара (Ləmələhə, или «Lòhə у хвоста реки») обитала в маленьком камне, имевшем форму «маленького человечка», или зародыша, свернувшегося калачиком внутри тесного каменного укрытия, чуть ниже и за пределами долины. *Ts'ici* совершали умилюстительные жертвоприношения этому духу всякий раз, когда рису угрожала засуха. Третий ребенок (Cha) покоился на небольшой деревянной полке в дверном проеме частного дома в Chemo, и его умилюствление совершалось ежегодно весной, чтобы противостоять угрозе эпидемических заболеваний. Четвертый (Mijù) занимал гигантскую сосну на вершине холма через долину от дерева Agàmisimo и управлял погодой, особенно на подверженной засухе восточной стороне долины. Пятый, которого в 1930–1940-х годах больше не умилюствовали, покоился в другом камне на дне долины.

Эти духи оставались предметом оживленных бесед и в начале 1990-х годов. «Вот что некоторые люди говорят об Agàmisimo», — заметил однажды Ци Дэгуй. Мы с ним сидели за воротами школы и смотрели в сторону холма Agàmisimo и расположенной перед ним деревни Chemo, где всегда старательный Ли Чжидун сажал деревья грецкого ореха.

У него есть голова — там, на вершине холма, живот — в центре Chemo, руки, ноги и ступни — внизу, у реки. Семьи на голове, как семья Пу, производят много студентов колледжей. Те, кто живет на животе, никогда не голодают. А люди, живущие на ногах, как Ли Чжидун, вечно бегают по делам, и жалеют, что они не на животе или голове.

Подшучивая над занятиями Ли Чжидуна, Ци Дэгуй представлял Agàmisimo подобным быку (или тигру) из мифологии Lòlorò, который при сотворении мира распространился по земле: его внутренности стали реками, чрево — морями, волосы — лесами, ребра — дорогами, зубы — скалами, вши — козами, а перхоть — воробьями<sup>6</sup>. Тело Agàmisimo, распростертое вокруг деревни Chemo, можно сказать, покрывает весь Чжицзо, охватывая его духовное потомство, подобно его собственной голове, животу и ногам. Ци Хайюнь, мужчина в возрасте около 20 лет, который вскоре стал партийным секретарем Чжицзо, использовал для описания отношений между Agàmisimo и Mijù, одним из духов-потомков Agàmisimo, который занимал сосну на вершине противоположного холма, другой набор идиом:

Mijù находится там, на тенистой стороне, потому что он всего лишь ветвь Agàmisimo. Agàmisimo сидит там, где солнце светит первым, потому что он подобен королю страны. Он управляет Mijù и всеми остальными, включая маленьких духов на горных перевалах, которые подобны

<sup>6</sup> Песнопение с этим мифом исполнялось во время погребального ритуала, который назывался «десятимесячное жертвоприношение» (*ts'rhonèpì*). Две прозаические версии мифа были записаны в Даяо в начале 1950-х годов, см. [YSB 1986: 78–79].

таможенникам, охраняющим двери; вы должны получить их разрешение, чтобы пройти, иначе все пойдет плохо.

Но почему они находятся по разные стороны?

Это как в доме, где старшее и младшее поколения не сидят вместе. Духи тоже такие; если бы они сидели вместе, они были бы равны. Agàmisimo занимает лучшее место. Если проанализировать это с помощью современного мышления, можно сказать, что Agàmisimo — это как волостное управление [кит. *сиан*], а Mijù — административное сельское управление [кит. *цуньгунсо*] в волости. Или, лучше, это как если бы Mijù был бюро по управлению землей [кит. *туди гуаньлисо*] при волостном управлении: территория, которой они управляют, одна и та же, но у Mijù есть более конкретные обязанности. Его дело — справляться с дождями и нашествиями насекомых, а Agàmisimo управляет всем.

Тело, разделенное на голову, живот и ноги; страна с таможенниками на границах; семья, где старшее поколение занимает места наверху; волостное правление, бюрократически разделенное на отделы — каждая метафора подразумевает сущность с определенными границами, внутренним разделением на органы, которые охватываются целым и подчиняются ему. Присутствие Agàmisimo, начиная с его опорного пункта на холме над Chemo, распространялось на территорию Чжицзо до самых ее границ.

Поскольку Lòlorò практикуют активное забвение своих предков после трех поколений, уничтожая их эффигии и не ведя ни письменных, ни устных генеалогий, Agàmisimo не являлся непосредственно частью какой-либо генеалогической линии. Этот предок-основатель был доступен всем, кто населял опекаемую им территорию. Многие Lòlorò на самом деле считали себя потомками группы переселенцев Lírò с гор Байцаолин, хотя и не приводили этому никаких генеалогических подтверждений. Но многие предполагали и другое, более отдаленное происхождение от древних предков из Нанкина<sup>7</sup> или более поздних ханьских

<sup>7</sup> Китайские этнографы фиксируют широко распространенное среди многих групп как ханьского, так и не ханьского населения Юньнани представление о своем происхождении от иммигрантов из Интянь Фу в Нанкине [YSMWCD 1959: 44].

иммигрантов из Сычуани<sup>8</sup>. Тем не менее только несколько семей, которые на протяжении многих поколений настаивали на своей ханьской идентичности, не могли добавить к этим спекуляциям утверждение, что Agàmisimo был их собственным предком. Когда проводились более тонкие дифференциации, они основывались на месте жительства, а не на генеалогии. Так, группа домохозяйств, расположенных вдоль линии, проходящей от гигантского дерева Agàmisimo до центра долины, претендовала на особенно близкие отношения с предками-основателями. Они подчеркивали эту близость, используя во время погребальных обрядов незавершенные гробы, а не черные лакированные, которыми пользовалось большинство; некоторые из этих гробов очень пострадали от рук призраков, порожденных разрушением *ts'ici*<sup>9</sup>. Однако, несмотря на такие различия, ни одна семья не могла претендовать на исключительные права на наследство, завещанное этими общими предками-основателями: связанные с системой *ts'ici* титулы, родовую землю, а также блага здоровья и плодородия. Подобно духу изголовья кровати в доме, Agàmisimo был знаком внутреннего единства, заключавшего всех жителей в свои распростертые и различающие объятия<sup>10</sup>.

Сосна Agàmisimo делила вершину холма с деревом, равным ей по высоте и обхвату. В 1912 году, на следующий год после падения

<sup>8</sup> Рассказывали, что фамилии Су, Инь и Ян, часто встречающиеся у Lòlorò в Чжицзо, происходят от ханьских поселенцев.

<sup>9</sup> Наиболее тесно связанными с Agàmisimo местами на этой линии были Ts'icizò, где первоначально когда-то построили свои дома, и дом, в котором хранился дух Ча. Жители этих мест покинули их вскоре после «культурной революции», отправившись на поиски домов, в которых их не будут мучить призраки *ts'ici*. Дома в обоих местах оставались пустыми вплоть до начала 1990-х годов.

<sup>10</sup> Как дух изголовья кровати для всего Чжицзо, Agàmisimo защищал его обитателей от бед во время их странствий. Мужчины, отправившиеся на общественные работы во время «большого скачка», рассказывали мне, что Agàmisimo уберег их от того, чтобы, как многие их товарищи по работе, не оказаться раздавленными каменными глыбами или разнесенными на клочки динамитом. Другие утверждали, что Agàmisimo всегда защищал всех жителей Чжицзо от нападений волков, которые до вырубki лесов в 1950-х годах были в Даяо обычным делом.

династии Цин, в дерево Agàmisimo ударила молния. Это было истолковано и как предзнаменование беды, получившее яркое подтверждение в последующие десятилетия хаоса, и как угроза духа молнии Shrmògù в адрес Agàmisimo и его потомков. Как и в других частях Китая, ритуалы смерти в Чжицзо изображали подземный мир по образцу бюрократического государства<sup>11</sup>. Считалось, что Shrmògù занимает просторы пустого неба, но он также был тесно связан с подземной бюрократией. Когда страшный царь подземного мира Яма (или Yàlòwú), проверив свои записи, определял, что кто-то должен умереть, он приказывал Shrmògù послать вниз свою полицию, Cánishunì, чтобы заковать душу в кандалы и сопроводить ее в подземный мир. Жители Чжицзо детально описывали этих стражей: они несли кандалы и цепи, точно такие же, как те, что использовали люди, нанятые *баочжаном*, чтобы отлавливать для армий Гоминьдана молодых людей и уводить их на войну. Сразу после чьей-либо смерти Lòlorò совершали короткий ритуал, умоляя работников Shrmògù улететь на небо с одной-единственной схваченной ими душой и оставить в покое живых. После удара молнии в 1912 году жители Чжицзо отдали сосну рядом с домом Agàmisimo Shrmògù и стали начинать все подношения Agàmisimo и его духам-потомкам с жертвоприношения этому духу. Shrmògù был постоянным элементом космоса, существующим с момента образования неба и земли. Но его притязания по отношению к Agàmisimo были историческими, связанными с падением династии Цин и хаотическим ростом спроса на человечину для пополнения армий военачальников. Гигантская сосна Shrmògù расколола единство Agàmisimo у его истока и стала знаком катастрофической смерти, которую с такой легкостью может принести высшая бюрократическая власть. Этот дух всегда ел на пирах Agàmisimo первым и напоминал, что ни одно живое сообщество не может существовать, не отдавая ему должное.

---

<sup>11</sup> На тему распространенной аналогии между бюрократией подземного мира и государства см. [Feuchtwang 1992; Harrell 1974; Ahern 1981; Wolf 1974; Teiser 1988; Kuhn 1990; Kleeman 1993; Ebrey, Gregory 1993].



### Начальник тюрьмы, оратор и носильщик

Специалисты по ритуалам говорили о старших *ts'ici* и *ts'icimo* в первую очередь как о слугах этих духов предков: хозяевах реликвария и организаторах цикла ритуалов, посвященных *Agàmisimo* и его потомкам-духам. Союз этой пары, как представлялось, заключал в себе всех потомков *Agàmisimo*, подобно коже распростершегося тела этого духа или стенам родительского дома. Подобно супружескому, но бесполому союзу предков-основателей, этот союз был источником детородной силы для всех, кого он охватывал. Чтобы служить этой силе, пара *ts'ici* должна была строго избегать всего, что ассоциировалось с их влиятельными гостями из низин. Вместо одежды из хлопка они должны были носить одежду из конопли, которую, как считалось, носили первопредки. Они должны были есть и пить из деревянных мисок и глиняных кувшинов, а не из керамических мисок фабричного производства, и не есть мясо собак, лошадей, крупного рогатого скота или любых животных, которые не были бы заколоты, — все это ассоциировалось с хань из низин и считалось грязным и оскорбительным для предков. Они не могли пить ничего, кроме домашнего пшеничного пива, и им не разрешалось курить. Они должны были быть сдержанными в речах, никогда не упоминать о смерти, насилии или конфликтах; в течение года своего служения они не могли говорить по-китайски. Предполагалось, что, будучи пожилой парой, они не будут сидеть и спать на одной кровати или заниматься сексом. У *ts'icimo* должна была наступить менопауза, чтобы менструальное загрязнение не нарушало ее ритуальной чистоты. Кроме того, они должны были быть социально ограничены, лишь изредка выходя за пределы своей комнаты и позволяя своему персоналу и другим членам семьи служить посредниками между собой и важными гостями.

Тем не менее влиятельные посетители дома приносили в его стены все то, чего супругам *ts'ici* приходилось избегать. Штат из родственников и друзей, выбранный *ts'ici* через несколько дней после лунного Нового года (в первый в этом году день тигра), справлялся с этими опасностями. Этот персонал распределялся

по пяти должностям: *bòjə*, *k'ələ*, *lòrə*, *fumo* и *fuzò*. По воспоминаниям мастеров ритуалов и членов бывших домохозяйств *ts'ici*, предписанные обязанности и идеальные личные качества этих сотрудников служили воплощением идей о речи, общительности, сексуальности и деторождении для того, чтобы распоряжаться границами принимающего гостей домохозяйства и вести переговоры о границах территории *ts'ici*. Этот штат охранял центр детородной силы предков в Чжицзо, обеспечивая скорый отъезд несущих потенциальную угрозу чужаков.

Те, кто описывал мне систему *ts'ici*, сравнивали *bòjə* с начальником тюрьмы. Он помогал хозяйству справляться с наименее приятными обязанностями, которые заключались в уходе за заключенными, которых арестовывали стражники *тусы* или полицейские из уездного города. В соответствии со своей ролью хозяина для неудобных гостей, домохозяйство *ts'ici* содержало, одевало и кормило всех таких заключенных, пока их не выводили из долины в цепях. Пленников содержали в комнате на чердаке сарая, которая была оборудована парой низких кроватей, крепким замком, железным ошейником и цепями. Большинство заключенных проводили в этой камере всего несколько дней, поскольку все серьезные дела рассматривались в резиденции *тусы* Ся или в центре уезда. Мелкие дела, такие как кража скота или споры о границах полей, рассматривались во дворе хозяйства *ts'ici*. В таких случаях потерпевшая сторона подавала официальную жалобу *баочжану*, который направлял письменный отчет *тусы*, а тот затем решал, назначать ли слушание. Чтобы провести слушание, *тусы* отправлялся в Чжицзо и вызывал к себе *баочжана* и командира ополчения. После полноценного обеда за счет принимающего гостей хозяйства *тусы* посылал *bòjə*, чтобы тот привел обе стороны спора. Эти люди стояли на коленях во дворе, а *тусы* и командир ополчения сидели на возвышающемся крыльце, чтобы допросить их и вынести решение. Жители Чжицзо утверждали, что плату за проведение слушаний вносило принимающее гостей хозяйство, хотя с обвиняемой стороны, вероятно, взималась дополнительная плата. Некоторые в Чжицзо говорили, что, в отличие от большинства представителей правосудия, на-

чальник тюрьмы и *ts'ici* относились к заключенным как к гостям, кормили их вдоволь, не били и не ругали. В последнее десятилетие Республики многие заключенные были местными молодыми людьми, арестованными для насильственного призыва в армию Гоминьдана, и большинство из этих молодых людей были связаны родственными узами как с начальником тюрьмы, так и с принимающим гостей хозяйством.

Жители Чжицзо вспоминали, что в последний раз камера *ts'ici* использовалась в мае 1949 года после сражения с «коммунистическим бандитом» по имени Дин Чжипин. Согласно официальной истории, Дин был членом коммунистической партии и кадровым офицером Народно-Освободительной Армии, служившим в Восьмой маршевой армии. За шесть лет до этого он вернулся в свой родной город в соседнем уезде Хуапин, чтобы начать подпольную работу. К 1949 году он собрал армию из нескольких сотен человек, которую назвал Народно-Освободительной Армией Западной Юньнаньской колонны. В марте он атаковал уездный город Хуапин, а затем двинулся на Юнжэнь. Там численность колонны Дина превысила десять тысяч человек, поскольку к ней присоединилось ополчение Юнжэня и отряды сочувствующих местных военачальников из Сычуани и северной Юньнани. Выйдя из Юнжэня, колонна разделилась для нападения на города Юаньмо и Даяо в северной Юньнани [CYZZ 1993: 190]. Сообщения о битве при Даяо, дошедшие до Чжицзо, описывали ее как ужасающую катастрофу, в которой десятки тысяч солдат Гоминьдана, сопровождаемые танками и пушками, разгромили армию Дина. Рассказывая эту историю, Ли Юн процитировал короткий отрывок из песнопения, которое использовалось для изгнания призраков тех, кто погиб насильственной смертью. По его словам, слова этого отрывка относятся к битве Дина за Даяо. (Первая строфа этого фрагмента — на китайском.)

Еще страшнее было то, что войска Дина бежали из Даяо обратно в Юнжэнь по горной дороге, которая проходила через Чжицзо. Дин и более сотни солдат засели в массивном новом доме командира ополчения Ло Гуотяня, угрожая сжечь его в случае нападения. Не в силах смириться с мыслью, что его новый дом превратится

## Фрагмент 4.2

За северными воротами города Даяо	Dayao xian bei men wai
за южными воротами	gate nan men wai
за восточными воротами	dong men wai
за западными воротами	xi men wai
каждый день они стреляют друг в друга	pi ni pa lè la rò
каждый день они разят друг друга	pi ni ci le jò rò
иди туда, где лежат твои сраженные друзья	ni ci chò jò dù yì
иди туда, где лежат твои изрезанные	ni ci pe jò dù yì
приятели	
там — твои любимые друзья	ni chè chò nó ka jò
там — твои любимые приятели	ni chè pe nó ka jò
каждый день они разят друг друга	pi ni ci le jò
каждый день они режут друг друга ножами	pi ni da lè jò
каждый день они гибнут от огнестрель-	pi ni pa lè sr jò rò
ных ран	

в пепел, Ло предложил Дину мирно покинуть Чжицзо. После того как «коммунистические бандиты» вышли через его парадную дверь, Ло и его ополченцы из Чжицзо напали на них, убив более 20 человек и не пощадив ни одного раненого. В течение следующих нескольких месяцев войска Гоминьдана охотились за теми, кто бежал через окрестные холмы, и запирали их в тюремной камере принимающего гостей хозяйства вплоть до того времени, когда их можно было доставить в Даяо для наказания.

Рассказы об этой битве служили также поводом для воспоминаний о самой обременительной обязанности принимающего гостей хозяйства — хоронить чужаков, умерших в пределах Чжицзо и не имевших родственников, которые могли бы позаботиться об их телах. Обычно такие похороны входили в обязанности *bòjə*. Однако жители Чжицзо были убеждены, что, прикасаясь к трупам погибших насильственной смертью, можно навлечь

на собственную голову смертельную опасность насилия или недуга. После битвы с Дин Чжипином *bòjə* и другие служители *ts'ici*, которые обычно оберегали его от контакта с внешним, загрязняющим влиянием, прятались в своих домах, пока более 20 трупов разлагались на солнце. Наконец, *ts'ici* и его сын оттащили их один за другим в овраг и похоронили. В течение 40 лет люди, проходившие мимо этой братской могилы, рассказывали, что видели призраков разбитой армии Дин Чжипина, которые бродили по скалам без головы, с дырами от пуль в теле или со штыками в груди.

Еще один член штата *ts'ici*, *lòrə*, или оратор, должен был помогать хозяйству в выполнении сложной задачи — кормить и развлекать важных гостей. Члены принимавших гостей семей рассказывали об огромных трудностях и расходах. «В наши дни чиновники приезжают группами по два-три человека, остаются на день и уезжают, — вспоминала женщина, которой было 12 лет, когда ее семья исполняла служение *ts'ici*, — но тогда они приезжали группами по 20–30 человек. Они приезжали на повозках с носильщиками и кем-то впереди, чтобы отгонять мух». Эти процессии солдат, чиновников, писарей и вестовых иногда оставались на несколько дней, требуя мяса, бобового творога и алкоголя во время каждой трапезы. Самыми страшными на памяти людей были 1935 и 1949 годы, когда солдаты Народно-Освободительной Армии и армии Гоминьдана посещали Чжицзо, последовательно сменяя друг друга. Жители большой деревни *Chemo* вспоминали, что летом 1949 года, выслеживая остатки отряда коммунистов Дин Чжипина, 400 солдат Двадцать шестой дивизии Гоминьдана поселились во дворе принимающего гостей хозяйства на месяц и каждый день ели мясо. Позже в том же году солдаты Народно-Освободительной Армии жили в том же доме в течение нескольких недель. Эта семья, принадлежавшая к числу самых зажиточных в *Chemo*, оказалась финансово разорена как раз к тому времени, чтобы во время земельной реформы быть причисленной к категории крестьян с достатком ниже среднего и наслаждаться относительной свободой от преследований, которую этот статус обеспечивал в течение следующих 30 лет.

Эти влиятельные чужаки редко проявляли вежливость, которую хозяева были вправе ожидать от местных гостей. Еще один ребенок бывшего *ts'ici* вспоминал, что во время одной из своих частых поездок через Чжицзо *тусы* Ся, недовольный качеством своего обеда, избил *ts'ici* доской. Другие чиновники также били *ts'ici*, оскорбляли их или швыряли в них вещи. В обязанности оратора входило использование остроумия и навыков ведения беседы для предотвращения подобных инцидентов. В течение года службы оратор жил в доме хозяина за его счет с единственной обязанностью — есть, пить и общаться с гостями. Идеальный оратор должен был быть общительным человеком, умеющим правильно пить и вести беседу. Он должен был свободно владеть китайским языком, модно одеваться и обладать космополитическими манерами, которые не вызывали бы презрения у искушенных гостей. Оратор должен был приветствовать гостей, когда они входили в долину, вести их в принимающий дом, усаживать, предлагать еду и напитки, позволяя *ts'ici* и *ts'icimo* лишь кратко поприветствовать их, прежде чем снова удалиться.

Еще одним подручным был *k'alə*, или носильщик, основной обязанностью которого было нести багаж приезжих чиновников, когда они покидали долину. Поскольку большинство чиновников путешествовали с бóльшим количеством вещей, чем мог унести один человек, носильщик часто прибегал к помощи своих родственников или родственников *ts'ici*. Он и его команда сопровождали чиновников на 25 километров на юг до следующей группы деревень с системой *хоутоу* на пути к столице уезда<sup>12</sup>, или на 20 километров на север до районного центра, резиденции *тусы* Ся.

По дороге чиновники иногда заставляли носильщика и его команду служить им на протяжении всего пути до столицы уезда или даже дальше. Носильщик также следил за тем, чтобы письма, приходящие в Чжицзо, доставлялись на юг до следующей группы деревень или на север в районный центр. Поскольку сам

---

<sup>12</sup> Этой группой деревень была Чженамо, в настоящее время входящая в волость Люцзо уезда Даяо.

носильщик был чрезвычайно занят, эта задача часто ложилась на плечи младших членов семьи *ts'ici*. Ли Юн вспоминал, что в 1929 году, в год службы его отца, он разносил после школы письма. Тогда ему было всего девять лет, у него не было обуви, но, когда приходило письмо, он укладывал его в школьную сумку и нес более 20 километров, возвращаясь уже в темноте. У носильщика была и ритуальная обязанность: на Новый год он переносил реликварий из одного принимающего гостей дома в другой. Эта обязанность требовала от носильщика ритуальной чистоты, подобной той, что была у пожилой пары *ts'ici*. Ли Юн утверждал, что лучший кандидат в носильщики не должен быть женат, он должен носить только одежду, связанную с предками *Lírd*, и быть «честным» человеком, который редко говорит и проявляет мало остроумия. Ци Баоэнь выразился более прямолинейно. Идеальным носильщиком, по его словам, был идиот (*bomi*), который говорил медленно, если вообще говорил, и был наивен в вопросах сексуальных отношений.

Помимо начальника тюрьмы, оратора и носильщика, в штат *ts'ici* входили два помощника, *futo* и *fuzò* (сочетание китайского слова *фу*, «заместитель» или «помощник», с суффиксами из языка *Lòlongo to* и *zò*, «большой» и «маленький»). В нескольких деревнях Чжицзо выбирали ответственных мужчин, которые встречали и принимали важных людей, проезжавших из других деревень или регионов. Те, кого выбирали в деревне принимающего гостей хозяйства, становились в этом хозяйстве главными помощниками и помогали организовывать и готовить пищу для ритуалов. В основном они тратили на это несколько дней труда и двух кур, а единственным вознаграждением для них была престижность их работы.

### Плата за корм для лошадей

Правила и процедуры, о которых рассказывали мастера ритуалов и бывшие члены семей *ts'ici*, давали начальнику тюрьмы, оратору и носильщику право на получение вознаграждения за

выполнение своих обязанностей. Осуществляя это право, они распространяли свои личные качества, связанные с их практическими обязанностями, на то, чтоб участвовать в работе воображения по формированию Чжицзо в качестве дома. Некоторые из этих правил были перечислены в песнопениях, исполняемых во время обрядов для Agàmisimo и его духов-потомков. Ли Юн исполнил для меня часть одного из таких песнопений, чтобы проиллюстрировать право начальника тюрьмы на компенсацию:

### Фрагмент 4.3

прими с головы и хвоста деревни от всех кто живет в Чжицзо [Júzò] всех кто живет в этом <i>ts'ici</i>	che wú nì mæ sho Júzò chì lə jə ts'i ci chì lə jə
кто разводит прекрасных лошадей кто разводит лошадей прекрасно...	mò jí mò tsæ ga mò jí mò go lə gə...
с одной семьи возьми два <i>шэна</i> с трех семей возьми шесть <i>шэнов</i>	chì vè sho chì nì nì shó ngo lə sho sá vè sho chì nì cho shó ngo lə sho
возьми не больше возьми не меньше	mò lu ngo n sho ní lu ngo n sho
от сотворенья небес от рожденья земли	muì nì chì hæ jí me ne je wò jí
отцы и сыновья растили лошадей вместе 30 поколений отцов 30 поколений сыновей и внуков	pò jə zò jə jí dó ngo ngo pò pò sa ts'r je zò lí sa ts'r je

В конце года своей службы начальник тюрьмы посещал в Чжицзо каждое хозяйство, владевшее племенной кобылой, чтоб собрать «плату за корм для лошадей» (*mò tsò sho*). Каждая семья, имеющая племенную кобылу, должна была внести 2 *шэна* зерна. В этой горной местности лошади и мулы были единственным



видом транспорта, не считая человеческих спин. Они были особенно ценны на проходившем через Чжицзо торговом пути, по которому перевозились соль и сахар, и цена на них была очень высока. Мулы особенно ценились как самые сильные и подвижные вьючные животные. По оценкам жителей Чжицзо, перед самым «освобождением» приличная лошадь стоила 200–300 юаней, а хороший мул — до 500, тогда как крупный рогатый скот стоил всего 40–50<sup>13</sup>. Разведение лошадей и мулов могло быть прибыльным делом для тех, кто оказывался способен приобрести племенную кобылу, и, по оценкам жителей, в конце 1940-х годов в Чжицзо насчитывалось около пяти-шести сотен лошадей, сосредоточенных в наиболее зажиточных семьях. Таким образом, после года своей службы предприимчивый начальник тюрьмы мог собрать от 1000 до 1200 *шэнов* зерна. «Плата за корм для лошадей» была своего рода налогом, вспоминали люди, но, в отличие от налогов, собираемых *баочжаном*, он взимался только с самых зажиточных.

Как налог на плодovitость кобыл, «плата за корм для лошадей» была адекватным вознаграждением для начальника тюрьмы, обязанности которого все больше ассоциировались с принудительной военной службой в войсках Гоминьдана. Закон о воинской повинности был введен в 1933 году. Первоначально он предусматривал, что не призываются единственные сыновья; в семье с двумя-тремя сыновьями призывается один, в семье с тремя-пятью — два. Но по мере того, как продолжалась борьба Гоминьдана против японцев, военный призыв в сельской мест-

---

<sup>13</sup> В 1930-х и 1940-х годах в Юньнани имели хождение несколько валют. Общей валютой была старояньнаньская валюта. В ходу были также новая юньнаньская валюта с курсом примерно в два раза выше, а также национальная валюта, стандартизированная при администрации Юань Шикая, с курсом примерно в десять раз выше [Osgood 1963: 194]. Эти цены указаны в национальной валюте. Лю и Йех приводят (из разрозненных местных источников) «национальную» цену в 1933 году: 50 юаней за крупный рогатый скот, 48 за лошадей и 70 за мулов [Liu, Yeh 1965: 136]. Учитывая резкую инфляцию 1940-х годов и рост цен на вьючных животных во время и после войны, цены, которые помнят жители Чжицзо, вполне правдоподобны.

ности Юньнани резко увеличился по масштабам и интенсивности. Например, призывные квоты для близлежащего уезда Яоань увеличились со 120 человек в 1935 году до 800 в 1942 году<sup>14</sup>. Во время гражданской войны закон о воинской повинности был пересмотрен, и теперь предписывалось призывать одного сына из семьи с двумя сыновьями, двух — из семьи с тремя сыновьями и трех — из семьи с пятью сыновьями [CYZZ 1994: 298]. Слова из песни Ли Юна: «С одной семьи бери два *шэна*, с трех семей бери шесть *шэнов*; не больше, не меньше», похоже, подражают этому более суровому предписанию, которое жители Чжицзо пропевали так:

#### Фрагмент 4.4

из двух сыновей собирай одного	nì zò chì zò sho
из трех сыновей собирай двоих	sa zò nì zò sho
из пятерых сыновей собирай троих	ngó zò sa zò sho

Молодых людей призывали из деревень в октябре и ноябре каждого года, так что официальный срок их службы начинался в январе. Каждую осень последнего десятилетия республики *баочжан* Чжицзо нанимал для ловли призывников двух местных мужчин. Имея при себе оружие, железные ошейники и цепи, они задерживали молодых людей, заковывали их и вели в тюремную камеру *ts'ici*, где в обязанности начальника тюрьмы входила их охрана. Соседи презирали этих двух мужчин, называя их «песьими лапами» (*ánò chì*), и порой плевали на них, когда те проходили по тропинкам. Когда этих полицейских замечали вблизи деревень, молодые люди из бедных семей убегали оттуда или прятались. Некоторые ели дикий плод, от которого у них вырастал зуб, или ампутировали себе два сустава безымянного пальца. Более состоятельные семьи платили *баочжану* взятку, когда их сыновья достигали 16-летнего возраста, и каждую осень давали дополнительные взятки. После того как новобранцев

<sup>14</sup> Статистика по призыву приводится по [CYZZ 1994: 299]. По уездам Даяо и Юнжэнь соответствующих цифр не существует.

собирали в доме *ts'ici*, их заковывали в цепи и под дулами ружей уводили из долины. Война и ужасные условия, в которых приходилось существовать простым солдатам в армиях Гоминьдана, вели к тому, что мало кто из них вернулся. Слова начальника тюрьмы из песнопения «от сотворенья неба, от рожденья земли отцы и сыновья вместе разводили лошадей, 30 поколений отцов, 30 поколений сыновей и внуков» явно ассоциируют линию агнатов с детородным потенциалом племенных кобыл. Начальник тюрьмы облагал налогом плодовитость лошадей так же, как Гоминьдан с помощью принудительной воинской повинности облагал налогом плодовитость отцов.

Расценки начальника тюрьмы регулировались тем же принципом взаимности, который определял обязанности *ts'ici* как хозяина. Связывать «плату за корм для лошадей» с его работой по облегчению пути для ненавистных «песьих лап» означало признать, что высшие силы всегда будут требовать выкуп. В случае принудительной воинской повинности таким выкупом были сыновья, от которых зависел будущий детородный потенциал любой семьи. Хотя бремя принудительной воинской повинности не могло быть распределено поровну, звучащее в песнопении настойчивое требование начальника тюрьмы брать подати только с тех, у кого есть кобылы, было подтверждением того, что аналогичный налог на плодовитость лошадей должен быть по крайней мере распределен между теми, кто способен перенести его тяжесть лучше других.

### Плата оратору

Идиома детородного потенциала также определяла правила компенсации для оратора и носильщика. В нескольких сотнях ярдов вверх по течению от полей фонда предков, где террасы с одной стороны и изгиб реки с другой образовывали теплый, защищенный уголок, находился еще один участок земли площадью около одного му. Это было поле для рассады, на котором рос свои первые 50 дней, после чего его пересаживали на более

просторные поля. Как и поля предков, это поле передавалось вместе с титулом *ts'ici* и сообща обрабатывалось работниками, которых предоставлял для этого принимающий гостей дом. Оно называлось *lòrəmi*, «поле оратора». Десятая часть рассады риса, выращенной на этом поле, пересаживалась на нем же, и оратор получал с нее свой урожай. Во многих контекстах жители Чжицзо сравнивали выращивание риса с воспитанием детей. Посев риса сравнивали с оплодотворением, выкапывание и пересадку рассады — с рождением ребенка, обработку мотыгой, прополку и удобрение растущих растений — с кормлением и одеванием детей, сбор урожая — с трудом по облегчению ухода людей из жизни, а хранение семян риса — с хранением душ предков для подготовки их к возрождению<sup>15</sup>. Мужчины из домохозяйств *ts'ici* и их братья уделяли похожему на женское чрево полю оратора большое внимание, удобряя его золой азотфиксирующих пород деревьев и несколькими порциями навоза, неоднократно поливая, вспахивая и бороня его, пока его земля не превращалась в густую, питательную грязь. После того, как поле для рассады выравнивали деревянной рейкой, сам *ts'ici* выбирал время, когда поблизости не было женщин, чтобы повесить на пояс мешок с зерном и засеять им эту теплую, защищенную землю. Пятьдесят дней спустя родственницы и подруги *ts'icimo* выкапывали саженцы и пересаживали их на более просторные поля, причем примерно десятую часть высаживали здесь же в *lòrəmi*, — в праздничный день, когда эта работа явно ассоциировалась с рождением ребенка (как это описано в пятой главе).

Однажды вечером, рассказывая о вознаграждении оратора группе мужчин, собравшихся в моей комнате, Ли Юн вдруг резко сменил тему. В Чженамо, по соседству, сказал он, люди не пересаживают рисовые саженцы обратно на поле для рассады после того, как выкапывают их. Вместо этого они проводят весь год, периодически обрабатывая и удобряя свои поля для рассады, чтобы подготовить их к посеву в следующем году:

<sup>15</sup> О схожей метафоре в китайской литературе по физиологии и этиологии см. в [Seaman 1992].

Каждый раз, когда у Máchìp'ò [уничижительное название жителей Чженамо] есть свободное время, он идет обрабатывать свое поле для рассады. Они очень упрямые люди. Вот что значит Máchìp'ò — глупые, упрямые люди. Они никогда не учатся ничему новому; они всегда засевают те же самые поля, которые засевали их предки. Даже сейчас партия не может убедить кое-кого высаживать саженцы обратно на поля для рассады. Они говорят, что поле для рассады — это мать, а саженец — сын, и пересадить саженец на поле для рассады — все равно что сыну трахнуть мать.

Слушатели засмеялись, словно он произнес непристойную шутку. Люди в Чжицзо и в самом деле пересаживают саженцы обратно на поля для рассады. Не делать этого там, где дорог каждый дюйм орошаемой земли, значило бы подражать в глупости Máchìp'ò. Я никогда не слышал, чтобы кто-то прямо отрицал, что «поле для рассады — мать, саженец — сын», но произнести это вслух значило нарушить привычную для жителей Чжицзо аккуратную гомологию между деторождением и рисоводством. Когда Ли Юн рассказывал, как жители Чженамо продвигают логику детородной метафоры на один шаг дальше, чем это принято у Lòlòp'ò, подтекст его высказывания был ясен: принимая в качестве своей оплаты урожай от саженцев, которые были заново высажены на поле для рассады, оратор употреблял результат сексуальной связи сына с собственной матерью.

### Цена травы

Если кто-то и должен был есть этот злосчастный продукт, то оратор был подходящим выбором. Я понял это, наблюдая за тем, как те, кто был членами семей *ts'ici*, неоднократно противопоставляли должности оратора и носильщика. Оратор проводил время за едой, питьем и разговорами, тогда как работа носильщика была тяжелым бременем. Оратор должен был быть утонченным человеком, в то время как носильщику было предпочтительнее являться идиотом. Оратор носил стильные «ханьские»

наряды, застегивающиеся спереди, в то время как носильщик одевался в конопляную одежду старого образца, застегивающуюся сбоку. Оратор использовал для общения любую возможность, в то время как носильщик говорил редко и был в идеале безбрачным. В этих воспоминаниях противоположные отношения оратора и носильщика к еде, речи, сексуальной активности и знакам происхождения Lòlorò оказывались созвучны с их противоположным отношением к границам ts'ici Чжицзо. При сборе своего вознаграждения носильщик оказывался установителем границ.

Его вознаграждение за год службы называлось «цена травы» (cí p'ù sho). В конце года он объезжал небольшие высокогорные поселения на границах ts'ici, собирая деньги или зерно с тех, кто жил за его пределами, но пас в этих пределах своих коз и крупный рогатый скот. Общего понимания того, какой именно должна быть эта плата, не существовало, и то, что собирал носильщик, зависело от его собственной предприимчивости и толщины его кожи. В песнопении, процитированном далее во фрагменте 4.5, упоминается также путешествие носильщика и называются некоторые пограничные деревни, с которых он получал свое вознаграждение. Исполняемый от лица носильщика текст напоминает о его идеально детском характере.

#### Фрагмент 4.5

Где раздобыть мне цену травы?

cí p'ù à lí sho

я несу ее из Lík'è

Lík'è buì kò ga sho kò ló

несу из Yík'ùti

Yík'ùti kò ga

из головы долины и с хвоста

jò wú jò mæ

из Tàbægòmo и Jójòmo

Tàbægòmo Jójòmo

я получаю и все идет хорошо

sho tsæ go tsæ ga

я кормлю всю мою семью

bo ló ngo chì jo

мои внуки смеются

ngo lí gə sə ga

В переговорах о том, какая деревушка должна платить за право пасти свой скот и на какой именно земле, носильщик

устанавливал территориальные границы *ts'ici*. Вывозя багаж посетителей из долины и разнося по ней письма, он работал над охраной этих границ, способствуя перемещению чужаков через долину и за ее пределы. Его конопляная одежда, монологичная речь и предполагаемое безбрачие воспроизводили в его лице этот статус учредителя границ. Его одежда свидетельствовала об интимной связи с исконными предками *Lòlorò*, его лаконичная речь и безбрачие — о том, что он избегал лишних социальных отношений с людьми, не являющимися его близкими родственниками.

Идеальный оратор, напротив, специализировался на пересечении границ. Его работа по культивированию и оживлению отношений с влиятельными чужаками была ориентирована центробежно. Его ханьская одежда, владение несколькими языками, умение вести беседу, потворство своим желаниям в отношении еды и алкоголя — все это располагало его к беспорядочному и непринужденному общению, особенно с чужаками. Его задачей было перенять качества тех, кто представлял наибольшую угрозу для общины, чтобы отразить часть этой угрозы. Неразборчивый в своих социальных отношениях, оратор, вероятно, считался неразборчивым и в сексуальном плане: его личные качества точно соответствуют установившемуся в Чжицзо стереотипу успешного ловеласа. Ну, а запрещенной неразборчивостью в Чжицзо, как и во многих других местах, преимущественно полагали инцест между матерью и сыном. Оратор воспроизводил в собственном лице свой статус нарушителя границ. Заплатить ему продуктом неизбежных сексуальных отношений между матерью и сыном означало признать ту социальную распушенность, при помощи которой он помогал сохранять границы Чжицзо, непрерывно их нарушая.

Воспоминания о трангрессивном характере оратора проливают свет на запреты, которые налагались на пару *ts'ici*. В центре дома, в верхней по течению комнате, эта пара сочетала в себе все наиболее сильные признаки родовой принадлежности *Lòlorò* — с ограничениями в речи, общительности и сексуальности, а также с воздержанием от всего, что ассоциировалось с ханьски-

ми чужаками. На границах дома, во дворе, на крыльце и во внешних комнатах, оратор — специалист по скандальной несдержанности, распоряжающийся несдержанной речью, общительностью и сексуальностью, которые проникали сквозь стены дома извне, — разжигал огни гостеприимства посредством всего того, чего *ts'ici* и *ts'icimo* предписывалось избегать. В качестве назначенных хозяев всей территории Чжицзо, пара *ts'ici* делала возможным представить эту территорию подобной дому, приютившему как мощный производственный союз, так и потенциально опасных гостей, которых нужно кормить, которым следует льстить и которых следует поторапливать в путь.

То, каким образом жители Чжицзо настаивали на противоположности характера носильщика характеру оратора, по-другому способствовало этому имажинативному конституированию подобной дому территории. Запреты, которые распространялись на питание, речь, одежду и сексуальность носильщика, были идентичны (если и не столь строги) тем, которые применялись к *ts'ici* и *ts'icimo*, — по причине связи носильщика с реликварием, которому они служили. В своем отношении к этому ящичку чета *ts'ici* действовала как проводник, через который детородная сила союза предков, который эта чета представляла, нисходила в долину-дом Чжицзо. Носильщик же, в своем отношении к реликварию, заставлял этот союз двигаться, передавая его, словно невесту, из одной деревни и одного хозяйства в другие, обращаясь с ним как с сестрой и женой, которые связывали каждое хозяйство Чжицзо с другими. Таким образом, жители Чжицзо могли представлять себе, что носильщик и чета *ts'ici* объединяют в своих лицах принципы происхождения и родства, на которых строились все родственные отношения, распространяя эти принципы для того, чтобы напитать ими дом Чжицзо до его внешних границ. По воспоминаниям о правилах и процедурах системы *ts'ici*, люди использовали эти идеи об изменчивости и фиксированности речи, сексуальности и общительности, чтобы представлять себе Чжицзо одновременно как домохозяйство, происходящее от одной группы предков, и как круг домохозяйств, связанных посредством брачных союзов.



## Заключение

Этнографы, которые в 1953 году отважно взялись за классификацию жителей тысяч таких горных деревень, как Ицзичан и Чжицзо, научились быть гибкими в применении четырех сталинских критериев определения национальности — общая территория, общий язык, общая экономическая база и общий психологический склад [Stalin 1956: 294–295], — смягчая их более давними ассоциациями с происхождением и наследием, которые термин *минцзу* («национальность») приобрел со времени его усвоения китайским языком около 1900 года [Dikötter 1992; Lin Y. 1963]. Для этих этнографов жители Чжицзо со всей очевидностью разделяли территорию, язык, экономику и историческое происхождение с окружавшими их носителями центрального диалекта *йи* (хотя это было и более проблематично по отношению к также обозначавшимся как «*йи*» отдаленным группам в других областях юго-запада). Даже в 1980-х и начале 1990-х годов чиновники из уезда и округа часто ссылались на эти критерии, чтобы отклонить заявления жителей Чжицзо о присвоении им статуса отдельного *минцзу* как невежественные или бредовые.

Однако жители Чжицзо воспользовались ассоциациями *минцзу* с происхождением, наследием и родством, чтобы связать проблему «национальности» с обширным и систематизированным сводом экспертных знаний о прошлом. Их рассказы о системе *ts'ici* использовали моральные представления о речи, общительности и сексуальности для того, чтобы выстроить имажинативное единство для всех тех, кто претендовал на принадлежность к *Lòlorò*. Разрабатывая дискурсы сопоставления сельскохозяйственных циклов и циклов жизни, пространственного расположения домохозяйств и пространства территории Чжицзо, эти воспоминания объединяли взаимно противоречивые идеи о родстве и свойстве в единый институциональный комплекс [Леви-Стросс 2000]. Чжицзо представляла собой единую продуктивную общность, домохозяйство, происходящее от одной группы предков, или ряд домохозяйств, связанных между собой отношениями брачных обменов и взаимно вовлеченных в ин-

тимные процессы воспроизводства домохозяйств. Изнутри этого имажинативного единства жители Чжицзо могли вести себя с могущественными чужаками, как и подобает домашнему хозяйству — оказывая им почести и предоставляя привилегии гостей и, одновременно, отстраняя их от участия во внутренних домашних делах.

Этнографы и управленцы могли бы с легкостью отмахнуться от этих сознательно формальных и рефлексивных разговоров о прошлом как от безобидной ностальгии по исчезнувшему «национальному обычаю». Но под покровом этой формальности создавалась действенная стратегия саморепрезентации, в которой территориальное происхождение и символическое родство занимали место исторических генеалогий, которые заботили тех, кто создавал и защищал классификации *минцзу*. Заявления о том, что *ts'ici* — это «сердце нашей национальности» и «самый важный обычай нашей национальности», использовали проблемный политический потенциал термина *минцзу*, чтобы придать этой стратегии саморепрезентации силу в настоящем. О том, как колониальные режимы формируют этничности подвластных им народов, написано уже немало. Исследования по этничности и национальности в Китае в особенности неоднократно показывали, как местные идентичности насильственно создаются или формируются государственной политикой [Harrell 1990, 1995; Mackerras 1994; Gladney 1991, 1994]. Эти рассказы о правилах и процедурах давно умершего, но с нежностью вспоминаемого института указывают на другую сторону этой диалектики, в которой старые локальные способы саморепрезентации задействуют или усваивают государственные дискурсы об этничности, создавая новые возможности для борьбы и самоопределения.

## Глава пятая

# Переваренные слова

На чем основывались воспоминания моих собеседников о правилах и процедурах *ts'ici*? Этот вопрос не давал мне покоя по мере заполнения моих кассет и блокнотов. Мои усилия по воссозданию и записи памяти имплицитно направлялись здравым смыслом, «западным» пониманием памяти как вида репрезентации. Согласно этому представлению, события прошлого начертаны на поверхности или хранятся в репозитории в виде слов и образов, которые можно снова и снова возвращать в настоящее [Wyschogrod 1998: 174]. Несколько иная предназначенная для записи модель памяти в Китае долгое время была тесно связана с особым уважением к авторитету письменной коммуникации. Чад Хансен [Hansen 1992: 40] показал, что, опираясь на долгую традицию скрупулезных философских сочинений о языке, (ханьские) китайские народные лингвистические теории склонны отдавать предпочтение письму как тому, что имеет более тесную связь с подлинным прошлым, чем речь, что позволяет историческим реалиям быть непосредственно запечатленными в письменной форме — без предварительного опосредования речью. Ли Юн, Ци Баоэнь и Ци Чунь, казалось, наблюдали за моими усилиями по записи их речи со смешанными чувствами. Ли Юн смешивал демонстрацию уважения к моим стремительным каракулям с удивлением и, пожалуй, с легким презрением. Он говорил, что это типично для таких, как я, ханьцев (Серё) — полагаться на подобные вспомогательные средства

для памяти<sup>1</sup>. Это был один из аспектов, в котором мастера ритуалов у Lòlorò значительно отличались от ханьских ритуалистов и чиновников, а также, очевидно, и от ученых. Знал ли я историю происхождения *nèrì*, речи, используемой для обращения к призракам и духам? Действительно, в Чжицзо я слышал эту историю почти от каждого мастера ритуалов. Возможно, они рассказывали ее плохо, сказал Ли Юн, и повторил:

Давным-давно двое мужчин, Lòlorò и ханец (Серò), учились у одного старца, знавшего, как разговаривать с призраками и духами. Они шли к нему девять дней и девять ночей, и он их научил всем песнопениям *nèrì*, которыми мы сейчас пользуемся. Оба они их записали. Ханец использовал кисть и бумагу, но Lòlorò был слишком беден, чтоб раздобыть бумагу. Он записал все на плоской гречневой лепешке. Путь домой был долог, а у него была лишь одна гречневая лепешка, так что он ее съел. С тех пор специалисты по ритуалам у Lòlorò хранят песнопения *nèrì* в собственных желудках и в любой момент готовы говорить, а у ханьских специалистов по ритуалам нет памяти, и им приходится читать. Если у них нет книги, ханьцы не способны совершить даже простейшие ритуалы, а у Lòlorò все их слова — прямо здесь [похлопывает себя по животу].

*Nèrì* — это квинтэссенция властной речи. Она требует внимания от тех, чьи свойства и намерения предельным образом отличаются от наших собственных — от обитателей чужого мира, отделенного от нашего пропастью между жизнью и смертью (ср. [Keane 1995: 106]). Это действенная речь, которая принуждает

<sup>1</sup> Китайский термин «хань» (не отмечаемая в документах категория, включающая в себя всех китайцев, не принадлежащих к «национальным меньшинствам») можно перевести на язык Lòlongo двумя способами. Серò — это ханьцы, живущие в низинах, обладающие богатством, утонченностью и грамотностью. Kújурò (Kúji в ритуальной речи) — откровенно уничижительный термин, используемый для обозначения местных горных ханьцев, лишенных утонченности и образования. Несмотря на мое американское гражданство, ирландские и швейцарские корни и частые протесты, люди в Чжицзо, как правило, называли меня Серò, поскольку я был богатым, грамотным и не местным.

самые злые, вредоносные и непокорные силы подчиниться воле говорящего. В рассказанной истории признается существование в основании этой властной речи письменной модели памяти, однако к последней прививается альтернативная модель — назовем ее «пищеварительной».

В этой истории письменная и пищеварительная память обособляются при помощи оппозиции между бумагой и гречкой. В *nèrì*, да и в обычной речи, для жителей Чжицзо бумага и письмо ассоциируются с демонстрацией приезжими чиновниками богатства. К примеру, следующий отрывок из одного *nèrì* описывает ханьских чиновников, которые толпятся на дворе *ts'ici*, вволю едят и пьют — и при этом составляют официальные документы<sup>2</sup>:

### Фрагмент 5.1

рассевшись на золотых табуретах  
расположившись на мягких стульях  
сидя по углам стола

si cæ bà tsr ti  
ró tsr p'æ t'èg ti  
jó tsr ngò tè ti

они пишут книги, занимаются каллиграфией  
они играют на флейтах из бамбука  
играют на эрху из драгоценного дерева  
наполняют двор дымом благовоний

su sú và sú bo jó  
su mo pe mo tè tsə  
sr pe sr tè tsə jó be  
su shú j'ə mæ kò yi

бьют в барабаны с головами грома  
пьют с головами тумана, о!  
убивают коз и едят коз  
разливай бочки со сладким вином, о!

ku dæ næ muì lə  
ji dō næ muì kó dō le  
su p'æ s'è p'æ tsò lə  
su wú chò wú dō le

Признак богатства, изысканности и бюрократической власти, письменность была также валютой для общения через культурные и языковые разрывы, отделявшие приезжих ханьских чиновников от жителей Чжицзо. Как и другие китайцы, образованные

<sup>2</sup> Этот фрагмент (5.1) взят из *nèrì*, применявшегося для изгнания из тела или дома «призрака хвоста реки» (*lætædænè*) — призрака Судьи Ли, бывшего ханьского судьи уезда Даяо (см. следующее примечание).

Lòlorò могли использовать письменность для общения с грамотными людьми, когда разговорный язык не помогал — обычно они выводили иероглифы пальцами на ладони. С письменами или без них, бумага была валютой для коммуникативного обмена даже через еще более глубокие разрывы, отделявшие живых людей от духовных сущностей. Каждый обмен с призраками или духами включал в себя подношения из бумажных лент (которые привязывались к сосновым ветвям эффигий), называемых в *nèrì* дарами серебра. Изделия же в виде миниатюрных флажков или денег, отштампованных из пористой туалетной бумаги, которую женщины использовали в качестве абсорбента менструальных выделений, применялись для обозначения более мерзких сущностей с ханьской идентичностью.

Слишком бедный, чтобы позволить себе захватанную серебристую бумажную валюту, человек из народа Lòlorò в рассказе Ли Юна начертал свои *nèrì* на гречневой лепешке. Выращиваемая только на землях, обрабатываемых подсечно-огневым способом, гречиха была тесно связана с историями о мифических предках на высотах гор Байцаолинь. Как и бумага, гречка служила валютой при сделках между мирами, но дарили ее не призракам, а умершим родственникам. Кроме того, она служила платежным средством при скромном накоплении богатства, была прочной, как серебро, и гораздо более надежной, чем бумажные деньги. Она заимствовала таинственную способность денег расти в цене (свойство, которое когда-либо испытали на себе лишь немногие Lòlorò), не подвергая себя опасностям денежных инвестиций и торговли. Как поясняла Ли Чжиу:

Гречка никогда не киснет и не гниет, поэтому ее можно накапливать бесконечно. Вот почему мы называем богатого Lòlorò «старой гречихой» [*kòtā*]. Вы можете накапливать ее в течение 30 лет. И чем дольше ее храните, тем больше ее становится, потому что шелуха гречки постепенно разбухает. Так что если вы дадите мне пять *шэн* в этом году, то на следующий год у меня будет семь *шэн*, а еще через год — *доу* [десять *шэн*]. Да и свиньи растут быстрее, питаюсь гречкой.

Как валюты, используемые для накопления и обмена, бумага и гречка были надлежащими медиумами для переноса слов, достаточно авторитетных и убедительных, чтобы преодолевать онтологическую пропасть между представителями мира живых (*ts'əmi*) и обитателями мира призраков и духов (*nèmi*), а также социальную пропасть между крестьянами и приезжими чиновниками.

Съедая в рассказе на ходу гречневую лепешку, мужчина *Lòlorò* превращает письменную память в пищеварительную, делая слова собственным телом. Мне часто говорили, что гречка — самая удобоваримая из всех зерновых культур. Она никогда не разбухает в животе, как зерна низменностей, и способна очистить заблокированный или забитый пищеварительный тракт. В пищеварительной модели памяти самые властные слова поглощаются ею полностью, наполняя тело, как жизненная энергия от хорошей пищи, которая течет из него непрерывным потоком. Те мастера ритуалов, которые делают паузы, запинаятся или выглядят так, будто прилагают усилия, чтобы произнести слова, — ущербны<sup>3</sup>.

В отличие от письменной памяти, которая может быть отчуждена и с легкостью обменяна, память пищеварительная может

<sup>3</sup> Пищеварение может показаться странной метафорой, учитывая, что один из продуктов пищеварения — человеческие экскременты, тогда как продукт пищеварительной памяти — слова. Среди наиболее любимых Ли Юном *nèrj* было одно, которое он использовал, чтобы отгонять призрак Судьи Ли (Ли Дае), вызывавший у своих жертв постоянную рвоту. В его начале звучит двустигийе, используемое, с различными вариациями, почти в каждом ритуале исцеления:

он изрыгает свою пищу  
он извергает свое питье

tsò nà p'ì ló su  
dò nà ló ló su

Далее в *nèrj* описывается телесное состояние, которое должны вызвать его слова:

когда он ест лучшую пищу  
он испражняется лучшей пищей  
когда он ест последний напиток  
он мочится последним напитком  
да будет так

tsò wú hō ch'ì nì  
tsò wú p'ì à ló  
dò mæ hō ch'ì nì  
dò mæ hō à ló  
kò ne ch'ì nì go

быть передана, но не отчуждена; предметом же обмена она может стать только через своего рода извращение: некоторые специалисты по ритуалам у Lòlorò были известны тем, что покупали, обычно у ханьских ритуалистов (кит. *дуаньгун*), духов-фамильяров, чтобы помогать себе помнить и говорить — подобные сделки чреваты опасностями и скверной. И Ли Юн, и Ци Баоэнь всячески подчеркивали, что *nèrì* для ритуалов, проводимых *ts'ici*, никогда не покупались и не продавались; напротив, они передавались по нескольким линиям родословной, последними представителями которых были они сами. Источник этой памяти, ее предтекст — письменный. Мужчина Lòlorò переваривает записи своих *nèrì* во время пешего путешествия, длящегося девять дней и ночей, что в точности соответствует продолжительности путешествия в подземный мир — места, для пересечения которого призваны *nèrì*. Эта идеология памяти основывается на сплетении тела и ландшафта, которое происходит во время путешествия. Письменность — первоначальная форма составления *nèrì* — это то, что забывается в путешествии, и, уже будучи забытой, она все же придает пищеварительной памяти авторитет. Тем не менее то, что забывают одни, помнят другие. Память о письме наделяет других исключительной силой — например, сказочной силой ханьских мастеров ритуалов, которые могут ступать по углям или раскаленным лемехам; или жестокой силой приезжих чиновников, чьи документы и печати позволяют им захватывать землю, богатство и тела. Разница между Lòlorò и хань — это разница не только в языке и одежде, но, что более важно, в том, как они помнят и забывают свои самые сильные слова. Это этическое различие.

В этой главе рассматриваются те слова о системе *ts'ici*, которыми мастера ритуалов дорожили больше всего. Считалось, что эти

---

После этого песнопение отправляет превратившуюся в испражнения и мочу пищу вниз по течению в сторону города Даяо, где когда-то правил Судья Ли. Среди продуктов *nèrì* — беспрепятственное выведение отходов из здоровых тел. Смысл песнопений такого рода заключается в том, чтобы вернуть этот побочный продукт пищеварительной памяти к тем центрам, из которых исходят злые намерения и вредные действия людей, находящихся у власти.



слова участвуют в настройке памяти, которая делает Lòlorò этически отличными от их соседей-ханьцев и способна объединить Lòlorò в живую общину. Среди важнейших обязанностей *ts'ici* были ежегодные публичные ритуалы в честь Agàmisimo и его детей-духов. Ли Юн, Ци Баоэнь и Ци Чунь — все они возглавляли эти ритуалы. Каждый из них посвятил бóльшую часть времени, проведенного со мной, тщательному разъяснению их форм: ролям, которые должны были играть *ts'ici* и его служители, изготовлению эффигий для каждого духа, и, особенно, длинным и сложным *nèrì*, посвященным каждому. Они описывали эти обряды в календарном порядке. Agàmisimo в его сосне на вершине холма умилоstellяли в первый лунный месяц (в день тигра). Lòhə в его камне у полей фонда предков чествовали в четвертом месяце (в день собаки) во время сезона посадки риса. Mijù в сосне через долину от Agàmisimo принимал приношения в четвертом месяце (день лошади). Ləməldòhə в его каменном убежище в хвосте реки умилоstellяли в четвертом и пятом месяцах по мере необходимости, когда грозила засуха. Cha на его полке в частном доме приносили жертвы в пятом месяце (день лошади), когда распространялись болезни. Во второй раз Agàmisimo умилоstellяли в шестом месяце (день тигра), когда часто случались нашествия насекомых. В этой главе рассматриваются церемонии, которые мастера ритуалов выделяли как имеющие критически важное значение для здоровья *ts'ici* — церемонии в честь Agàmisimo, Lòhə и Cha.

Мастера ритуалов обнаружили, что их умение распевать в этих обрядах *nèrì* придавало авторитет всем их высказываниям о системе *ts'ici*. Ли Юн был особенно склонен пересыпать свои речи удачно подобранными фразами из своего огромного запаса *nèrì*, цитируя их, к примеру, для того, чтобы сделать более выразительным описание выплат, полагающихся начальнику тюрьмы и носильщику, или проиллюстрировать свой рассказ о битве Дин Чжипина за город Даяо (о ней рассказывается в четвертой главе). Для Ли Юна и его товарищей по ритуалу сердце системы *ts'ici* и суть того, что, со смешанными чувствами, они ожидали от меня, заключалась в этой поэзии. Они переваривали эти слова

в течение многих лет ученичества; эти слова настолько стали частью их тел и личностей, что оставались доступными, несмотря на то что некоторые из них не произносились в течение почти 30 лет. Именно их владение этими словами (и их исполнение) заставляло других доверять им как истинным экспертам по *ts'ici*. Их память преодолевала разрыв, вызванный разрушением *ts'ici*, становясь частью непрерывной линии, идущей от прародителей. Эти слова напоминали о происхождении общины и принципах ее устройства, принципах, благодаря которым, несмотря на многочисленные разрушения, перенесенные ею, ее все еще можно было восстановить в памяти. В то же время эти слова создавали убедительную основу для особой интерпретации воспоминаний о насилии. Они позволяли другим систематически связывать насилие времен «большого скачка» и «культурной революции» с разрушением системы *ts'ici* и местью ее призраков. Хотя на первый взгляд эти слова казались политически невинными описаниями былых ритуальных форм, они стали ресурсом для обоюдоострой работы памяти. В этой работе долина Чжицзо вспоминалась как вожденное место, этически отличное от низин и населенное так же тесно и плотно, как дом. Но вместе с тем в этой работе памяти Чжицзо представало как израненное место, опустошенное насилием извне и изнутри и нуждающееся в исцелении.

### Спираль плодородия

Первым обрядом описываемого годового цикла, по воспоминаниям Ли Юна и других мастеров ритуалов, был праздник в честь *Agamisimo*. Он проводился в первом лунном месяце, когда, готовясь к посеву, мужчины начинали поливать и боронить свои поля для рассады риса. Это был праздник для старших мужчин. Женщины не принимали в нем участия; мужчины моложе 50 лет не приветствовались; гости со стороны никогда не приглашались; членам немногочисленных ханьских семей Чжицзо в этот день были не рады. Праздник был коммемораци-

ей произведенного первопредком осеменения плодородного дна долины Чжицзо зернами риса из ножен своего ножа. Ввиду отсутствия генеалогических записей, этот ритуал был важнейшим средством различения тех, кто входил в сообщество, связанное общим происхождением, от других, а также средством вообразить место общего домашнего обитания этого сообщества. В течение сезона возделывания риса зернохранилище и общий очаг воображаемого подобного дому места будут чествоваться в других ритуалах. Но этот первый ритуал представлял собой коммеморацию основания дома под оплодотворяющим взглядом общего предка.

Церемония начиналась с шествия. Шестьдесят-восемьдесят пожилых мужчин собирались у дома *ts'ici* на рассвете в день тигра. Они оставляли дома рубашки из хлопка, легкие куртки и короткополые зеленые хлопковые шапочки, которые были в моде в этом регионе в 1940-х и 1950-х годах, и надевали только ту одежду, которую, по их представлениям, носили предки: конопляные фартуки, конопляные сандалии, просторные штаны, конопляные рубашки с пуговицами сбоку и накидки из козьих или овечьих шкур. Говорить по-китайски было запрещено. Под руководством пожилого *ts'ici* и выбранного им мастера ритуалов эти люди покидали двор и цепочкой поднимались через деревню Chemo на холм позади нее. Поскольку в доме *ts'ici* могли в тот момент жить чиновники, солдаты или купцы со стороны, это был ответственный момент. Домочадцы *ts'ici* отвлекали гостей едой и питьем. Если за процессией все же следовал настойчиво любопытный посторонний, у *ts'ici* не было иного выхода, кроме как отменить ритуал и перенести его на 12 дней, на следующий день тигра.

Дойдя до двух больших сосен на вершине холма, несколько человек начинали разводить костры и кипятить воду. Рядом с соснами мастер ритуалов *ts'ici* сооружал эффигию духа молнии Shrmògù: еловую ветвь с тройной развилкой и миниатюрной лестницей, ведущей вверх по стволу. Для этой эффигии он убивал петуха и исполнял песнопение *pèrì*, призванное отправить Shrmògù вверх по лестнице к его небесному дому. Вторую эффи-

гию он создавал для Agàmisimo: шесть неразветвленных сосновых ветвей, украшенных бумажными лентами и посаженных в землю, каждая из которых представляла два из двенадцати месяцев года. Он перерезал горло барану, выбранному за полную окружность его рогов, и выставял шесть чаш пшеничного пива — подношения, предоставленные семьей *ts'ici*. Пока он исполнял для Agàmisimo песнопение *nèrì*, остальные резали и варили мясо. Мастер ритуалов вновь предлагал приготовленное мясо обоим духам и повторно исполнял оба *nèrì*. Мужчины передавали мясо по кругу и пили пшеничное пиво. К дереву Agàmisimo была приставлена высокая лестница, и рога барана прикреплялись к стволу на высоте, с которой открывался беспрепятственный вид на долину. Затем мужчины расходились по домам, а *ts'ici* совершал приношение реликварию в собственном доме.

Как и во всех ритуалах Lòlorò, связанных в основном с воспоминанием или забвением, вклад большинства участников в церемонию заключался лишь в ходьбе, еде и переваривании пищи<sup>4</sup>. В отличие от замысловатых материальных и вербальных творений мастера ритуалов, эти действия кажутся пассивными и лишены смысла. Тем не менее в мифе об основании, который цитировался в четвертой главе, игра воспоминания и забвения, в результате которой в этой долине было создано сообщество одного происхождения, включала в себя именно ходьбу, еду и пищеварение. В своем мифическом пешем путешествии изначальные предки обнаружили гендерные отношения, которые появились из ландшафта, как рис, «длинный, словно конские хвосты», произросший на плодородном дне долины. Вернувшись домой в Вели и Лабу, мужчины распределили и переварили мясо диких свиней, вспоминая и возобновляя связи со своими «семьями» (*chi*), с которыми им предстояло создать новое общество. Но, совершив обратный путь через девять месяцев, они забыли о своем происхождении — о своем роде, — подобно человеку, который забыл письменное происхождение *nèrì*, съев свою гречневую лепешку с записями во время девятидневного пути. И это забвение позво-

<sup>4</sup> См., к примеру, описание ритуалов экзорцизма в седьмой главе.

лило утвердить первопредка в качестве единственного коллективного родоначальника, даровавшего им новое общество и те авторитетные слова, на которых оно будет основано.

Шагая, вкушая и переваривая пищу, мужчины, участвовавшие в пиршестве Agàmisìmo, находились в той же системе средств выражения воспоминания и забвения. Восходя в гору, они проходили через свои деревни, приближались к месту, где прародители построили свой дом, а затем пересекали лишенную жителей забытую землю между последними домами Cheto и соснами на вершине холма. Это была история их собственного происхождения, прослеженная в обратном порядке, шаг за шагом. За гребнем холма не было ничего, что оставалось бы в памяти живых, — лишь то, что нужно стараться забыть для того, чтобы продолжать жить: пейзаж опускался, а затем поднимался вновь к Белой меловой горе, владениям диких призраков. Выше было только небо, игровая площадка Shrmògù, который пометил кору дерева Agàmisìmo письменами (кит. *вэнь*)<sup>5</sup> молнии и которому мастер ритуалов приказывал вернуться в непостижимые глубины небес. Вкушая пищу под сосной Agàmisìmo, мужчины вспоминали распределение мяса, учредившее новую общину в пространстве, открытом забытыми предшествующими предками. Спускаясь с холма и переваривая пищу, они заново утверждали патрилинейную власть и плодородную силу, которую даровало им их происхождение. Они прослеживали пищеварительную передачу слов и принципов, которые придали их новому обществу его форму и связность.

---

<sup>5</sup> Жители Чжицзо использовали китайское слово *вэнь* во всех смыслах, перечисленных Жаком Жерне: «слово *wen* означает совокупность черт, простой письменный иероглиф. Им называют прожилки в камне или дереве, созвездия, изображенные посредством линий, связывающих звезды, следы птиц или четвероногих на земле (согласно китайской традиции, созерцание этих следов и подтолкнуло к изобретению письма), татуировки или, например, рисунки, украшающие панцирь черепахи» (цит. по: [Деррида 2000: 270]). В каждом из этих смыслов *вэнь* — это начертанный знак, часто не поддающийся расшифровке, но никогда не исключающий возможности быть прочитанным тем, кто владеет ключом к его истолкованию.

*Nèrì*, исполняемая перед сосной *Agàmísimo*, говорит о том, что кроме ходьбы, еды и переваривания пищи эти люди были заняты еще и созерцанием. В самом деле, они вряд ли могли удержаться от того, чтобы не устремить взгляд на долину — их взору был открыт весь ее простор от головы до хвоста реки. Они могли рассмотреть каждую деревню и ее возделанные поля; могли найти свои собственные дома и проследить пути, которые привели их на эту вершину. По словам Ли Юна, предок на смертном одре распорядился, чтобы так и было: «Дайте мне высокое место, откуда я смогу видеть все», — сказал он. Потомки подарили ему эту большую сосну на вершине холма и дважды в год привязывали к ее стволу пару бараньих рогов, которые служили глазами — обыгрывая метафору глаз как тестикул, встречающуюся как в языке *Lòlongo*, так и в разговорном китайском. Как видим, в *nèrì* для *Agàmísimo*, исполнявшейся Ли Юном, вспоминается об оплодотворяющем воздействии этого взгляда:

### Фрагмент 5.2

прадедушка Миси за домом	a gà a pú Misi ni
дух из Vèlí и Laba	ni k'ò Vèlí Laba nè
дух из T'esò и Love	T'esò Love nè
могущественный, благосклонный	go wò ló te su
который кормит всех земных существ	mé ne jè wò t'ó te su
сеющий ровный дождь	muì ho d'ò muì ho te su
взгляни на небо	muì wú h'ò ch'ì ni
небо стало краше	muì wú tsæ te su
посмотри на землю	mì mæ h'ò ch'ì ni
земля процветает	mì mæ go te su
прадедушка Миси за домом	a gà à pú Misi ni
ты, кто делает нашу еду вкусной	su ni tsò wú tsæ te su
кто делает наше питье приятным	d'ò mì tsæ te su

Глагол *hɔ* («взглянуть», «видеть») часто встречается в мифах о происхождении, к которым отсылает это песнопение. Когда, охотясь за свиньями, группа предков-мужчин пришла в долину, они увидели (*hɔ*) землю, ставшую под их взглядами плодородной. Они взглянули (*hɔ*) на болото в центре долины и посеяли там зерна риса. На девятый месяц они пришли посмотреть (*hɔ*) снова и увидели (*hɔ* по-прежнему), что каждый стебель превратился в десять. Вид с вершины холма собирал последовательность времен подъема и спуска в единую пространственную рамку. Он обеспечивал исходящую из вершины перспективу собственного происхождения, соединял его с происхождением других в единое поле и наполнял это видимое поле мужской плодородной силой.

Далее в песнопении к акценту на видении присоединяется столь же настойчивая презентация движения — перемещения (*kà*) и круговращения (*jo*). *Agàmísimo* представляется как вращающий небо и землю с тем, чтобы собрать их питательные качества и направить их внутрь лежащей внизу долины:

### Фрагмент 5.3

когда ты глядишь на небо  
небо возвращается сюда  
когда ты смотришь на землю  
земля возвращается сюда

muì ni hɔ chì ni  
muì ni kà kò lo  
me ne hɔ chì ni  
me ne kà kò lo

о, когда ты движешь небо  
вращаются четыре небесных угла  
когда ты движешь землю  
вращаются четыре стороны земли

ye sà, muì ni kà chì ni  
muì ni lí ngè jo  
me ne kà chì ni  
me ne lí p'æ jo

головки злаков всходят здесь  
пусть же они всходят здесь  
корни злаков растут здесь  
пусть же они растут здесь  
принеси мягкий ветер и ровный дождь

jo wú hé ká do  
hé ká do gè lo  
jo mæ hé ká go  
hé ká go gè lo  
muì hé tò fù hé ká ho gè lo

Таким образом, плодотворная сила этого взгляда связана с его подвижностью. С этого высокого места движущийся взгляд мог различить «здесь» (*hé ká*) и «там» (*ru ká* или *ju ká*), проводя зримую границу вокруг долины Чжицзо, в которую можно было направить плодородие и хорошую погоду и из которой следовало изгнать насекомых, град и инфекционные болезни.

В Чжицзо существовало несколько версий этого песнопения. В деревне Méabò, расположенной на засушливой тенистой стороне долины, мастера ритуалов связывали вредителей и заразу с призраками неопределенного или чужого родства, которые бродили по хребтам и оврагам за пределами обитаемых речных долин. Их *nèrì* обращались к Agàmísimo с тем, чтобы он изгнал эти напасти и воспрепятствовал их возвращению.

#### Фрагмент 5.4

изгони призраков дикого хребта	sa ká ni bò ló
воспрепятствуй призракам дикого оврага	sa buì ni t'ì ló
загони насекомых в верховья реки	buì kà ló wú ho
отгони насекомых в хвост реки	buì kà ló mæ ho
пусть никакие насекомые не грызут ростки	ju chi buì zò t'à kò ló
пусть никакие жуки не едят зеленое зерно	ju ngə buì zò t'à tsò ló
пусть не приходят сильные ветры	ho va hé t'à ló
пусть не выпадает жалящий град	mù bò ló ho hé t'à ló
пусть не приходят тиф или паралич	no ká shr yi hé t'à ló
пусть не приходят кашель или простуда	tsò no jí no hé t'à ló
изгони призраков дикого хребта	sa ká ni bò yì
воспрепятствуй призракам дикого оврага	sa buì ni t'ì yì

Недостаточно было просто направить на видимые, возделанные земли внизу хорошие воздействия и отвести дурные в дикие, невидимые горы за пределами долины. Длинный раздел *nèrì*, называвшийся «вождение по небу и земле» (*mùts'r mits'r kà*), распространял эту динамику на близлежащие города и поселки.



Agàmisimo должен был доставить хорошую еду, превосходное питье и богатую почву этих мест в Чжицзо по особой дороге, спиральной дороге «по правую руку» (против часовой стрелки), начинающейся в близлежащем уездном центре Юнжэнь.

### Фрагмент 5.5

там, в Юнжэни	Yongren ju ká ngo
не позволяй ни еде сидеть там	tso mè ju t'à ti
ни питью оставаться там	do mè ju t'à ti
ни земли для сыновей	zò jo mi n ngo
ни земли для дочерей	né jo mi n ngo
ни земли для ног, чтобы погрузиться в нее	chì tò chì hé mi n ngo
ни почвы для пальцев, чтобы окунуться в нее	lè jé nè hé mi n ngo
пусть никакая еда не сидит там	tso mè k'ó t'à ti
ни питье там не остается	do mè k'ó t'à ti
нет земли, чтоб перевернуть плугами	lò lù do mi n ngo
там, в Юнсинь...	Yongxing ju ká ngo...

Этот рефрен повторялся много раз, и каждое повторение начиналось с названия нового места. В этом действе названия выстраиваются в спираль, проходящую через города и поселки северной Юньнани, от Юнжэни к Юнсинь, Ваньбе, Паньчжихуа, Яньфэн, Даяо, Чусионг, Куньмин и, наконец, обратно в Чжицзо. При возвращении к Чжицзо из каждой строки выпадают отрицательные частицы *и* и *t'à*, что превращает ее в утвердительное повеление:

### Фрагмент 5.6

здесь в нашем Чжицзо [Júzò]	ngo Júzò hé ká lò
пусть еда приходит здесь сидеть	tso mè hé ti lò
пусть питье приходит чтоб здесь остаться	do mè hé ti lò

земля для ног, чтоб погрузиться в нее  
 почва для пальцев, чтоб зарыться в нее  
 земля, чтоб перевернуть плугами

chì tò chì hé mi ngo  
 lè jé lè hé mi ngo  
 lo lè hé do mi ngo

Ци Вэньпин, мастер ритуалов из Méabò, который исполнил для меня эту версию, использовал китайские названия городков и уездных центров, которые, как он понимал, я могу узнать. В других исполнениях для составления более сложного маршрута использовались названия местностей на языке Lòlongo. Большинство троп петляли через деревни Lípò в Даяо, спускались на равнины Йоань, поднимались на восток через плато Чусюн, шли на север по долине реки Юаньмо и, наконец, снова поднимались к Чжицзо. Каким бы извилистым ни был каждый из этих путей, он образовывал круг «по правую руку», ведущий от Чжицзо и обратно. В повседневной жизни жители Чжицзо передвигались по двум эмпирически и концептуально различным сетям троп и дорог. Одна из них представляла собой сеть горных маршрутов, пересекающих хребты для связи между высокогорными деревнями родственников Lípò и Lòlorò. Это были маршруты обоюдных посещений, взаимного обмена подарками и совместного участия в похоронах, свадьбах и праздниках. Другая сеть представляла собой разветвленную структуру троп, дорог и магистралей, которые шли по долинам рек от этих высокогорных деревень вниз к волостным центрам, рыночным городам, районным центрам и провинциальным столицам<sup>6</sup>. В основном это были пути для рыночного обмена и бюрократических операций. Вместе эти сети пронизывали сложный ландшафт, разделенный на маршруты, ориентированный на родственные отношения и на рынок, раздробленный оврагами и горными хребтами, разбитый на дни и часы тяжелым трудом ходьбы.

Проносаясь по спирали над этой изрезанной местностью в своем описываемом песнопении путешествия, Agàmisimo преодо-

<sup>6</sup> Эта коммуникация между деревней, рыночным городком и районным центром была структурно схожа с той, которую описал Скиннер [Skinner 1964–1965] на примере Сычуаньской впадины.

левал препятствия времени и усталости и собирал ландшафт обнимающим хозяйским взглядом в единое целое. Это было особой формой памяти; это была *коммеморация*, акт власти, намеренное дистанцирование от мира троп и нарративов, которые нужно проходить и переваривать по одному шагу за раз. В этом акте созерцался ландшафт, навсегда преобразованный совершенным предками актом оплодотворения, освободившим этих предков и людей от их историчности, укорененности во времени [Munn 1970: 144]. Он объединял и связывал видимый мир, исключая то, что находилось за пределами видимости. К концу *nèpi Agàmisimo* заклинали «кружиться вокруг этого места» (*hé chi vá vá*). Глагол *vá vá*, «вращаться» или «кружиться», чаще всего использовался в связи с водой, для описания водоворотов, увлекающих частицы с поверхности потока в глубокий центр, или водяных жуков, описывающих стремительные круги вокруг своих территорий. Пристальный взгляд старших мужчин, которому придавали силу ценности патрилинейного происхождения, объединял видимый мир. Подобно водовороту, этот оплодотворяющий взгляд притягивал еду, питье, плодородие и хорошую погоду из поселков и городов в глубокую долину внизу. Как водяной жук, он кружил над этой территорией, защищая ее от диких призраков, града и инфекционных болезней.

Во время посещения вершины холма *Agàmisimo* Ли Чжиу указал мне на необычную особенность строительной топографии долины, явно созданную с большой тщательностью его предшественниками. Воображаемая идеально прямая линия проходила от сосны *Agàmisimo* почти через все ритуальные места системы *ts'ici*. Глядя вниз, на *Chemo*, можно было увидеть крыши *Ts'icizò*, где, как предполагалось, поселились первые предки. Чуть дальше по этой линии находился дом, где обитал дух Ча. На склоне горы под деревней росло дерево мимозы, которое использовалось в ритуале для *Lòhə*, хранителя земли фонда предков. В центре на дне долины, точно на одной линии с каждым из этих мест, находился белый камень *Lòhə*. А на вершине холма через долину, в конечной точке этой линии, стояла гигантская сосна *Mijù*. Эта линия придавала долине архитектурную форму, делая ее подоб-

ной дому. С позиции жителей солнечной стороны долины, духи вдоль этой линии были гомологичны трем самым значимым местам в доме. Agàmisimo моделировался как дух изголовья кровати, Lòhə — как маленький lòhə, отвечающий за зернохранилище дома, а Mijù — как дух, охраняющий амбар и регулирующий здоровье и плодovitость животных, обитающих на тенистой стороне дома (lócimici).

Празднество Agàmisimo давало возможность старшим мужчинам Чжицзо обозреть всю эту линию со своей вершины холма, находя ее объединенной в домашнее сообщество патрилинейного происхождения и пронизанной мужской плодородной силой. Однако, как мы видели в случае с домами, у Lòlòpò принято рассматривать любое единство места как временный момент в пронизанном различиями мире. Как и дом, долина была устроена так, что взгляд из каждого ритуального места мог отражаться в остальных. В других ритуальных случаях жители Чжицзо собирались, чтобы посмотреть на Agàmisimo с других точек, расположенных вдоль этой линии. Оттуда старшие мужчины Чжицзо обнаруживали иные перспективы — женщин и молодых мужчин, — чтобы затемнить чрезмерную прозрачность своего плодотворящего взора.

### Обуздайте их похоть!

Вскоре после первого праздника в честь Agàmisimo мужчины в Чжицзо приступали к посеву риса на полях для рассады, разбрасывая зерно из конопляных сумок, подвешенных на пояс. Примерно 50 или 60 дней спустя — в зависимости от высоты, на которой находились поля для рассады, — женщины и девушки выкапывали саженцы и переносили их на рисовые поля. В центральной долине Чжицзо первыми засаживались 12 прилегавших друг к другу полей, составлявшие фонд предков — *yiləmi*. На рассвете в выбранный день (второй день собаки четвертого лунного месяца) *ts'icimo* и ее ближайшие родственницы и подруги собирались на поле оратора, чтобы выкопать саженцы. Они

отделяли десятую их часть для того, чтобы заново высадить на поле для рассады, а остальные несли в корзинах на поля фонда предков. Там от 80 до 100 молодых мужчин и мальчиков, каждый с упряжкой волов, толпились на поле, пахали и боронили, готовя землю к посадке. По краям полей группы мужчин и мальчиков варили рис и кукурузу, чтобы накормить рабочих. На склонах холмов сотни женщин и девушек, одетых в праздничные расшитые одежды, наблюдали за происходящим. Это было прекрасное зрелище, сказал Ли Юн, продекламировав фрагмент *nèrì*, которое исполнялось в тот день:

### Фрагмент 5.7

эта долина Чжицзо [Júzò]	Júzò chì lǒ jǒ
наш большой дом <i>ts'ici</i>	ts'ì ci ngo chì vè
взгляни на прекрасных волов для пахоты	lò mò lò tsæ hǒ chì ní
300 пар волов	lò mò sa ho tse
300 пар идут	sa ho tse ne lǒ
взгляни на поваров и пахарей	kà mo kó mo hǒ chì ní
тысячные толпы приходят	tú bǒ bǒ ne lǒ
толпы сотен приходят	ho kǒ kǒ ne lǒ
взгляни на <i>yilmi</i> отсюда	yì lǒ mi hé ká hǒ chì
пахари начинают работать	kà mo pé tu chì ní ní
как звездная дорога	muì lǒ kǎe shr wo lu cí ne jǒ
рой ос	bò du tsæ k'ù lǒ
болтая во время работы	lù lù chì ní go tu lǒ
илистое гнездо ос	bò hǒ ní k'ù lǒ
смеясь во время работы	sǒ sǒ chì ní go tu lǒ

Этот вид открывался от гладкого белого камня, стоявшего на краю самого высокого поля из земель фонда предков. Перед началом пахоты у этого камня собиралась группа старших мужчин, включая самого *ts'ici* и его сотрудников, для того чтоб принести жертву Lòhə, старшему из детей Agàmisimo. Мастер ритуалов *ts'ici*



Рис. 5.1. Эффигия для Lòhə

сооружал эффигии из трех неразветвленных сосновых побегов для изображения Agàmisimo и трех каштановых ветвей для изображения Lòhə (см. рис. 5.1). Он предлагал обоим духам чаши с алкоголем и чаем, нараспев произносил *nèrì* Agàmisimo, когда убивал одну козу, а затем обращался с песнопением к Lòhə, закалывая другую. Далее заместитель и помощник *ts'ici* (*fumo* и *fuzò*) руководили добровольцами, которые готовили козлятину и раздавали ее толпе.

Ли Юн несколько раз сопровождал отца в этом ритуале, наблюдая за происходящим вместе со старшими мужчинами с края поля. Но самыми приятными для него были воспоминания о том,

как он пробирался по грязи вместе со своими волами, расталкивая других молодых пахарей и красуясь перед молодыми женщинами. Часто, по его словам, на полях собиралось так много упряжек волов, что каждый мог вспахать только одну-две борозды. Пахота оставалась относительно упорядоченной, поскольку борозды должны были быть глубокими и прямыми. Но во время боронования наступал хаос из скачущих волов и летящей грязи. При подготовке к боронованию поля заливались водой до краев. Каждый парень, используя для удержания равновесия поводья, вставал на прочную деревянную борону, которую тянул бык или буйвол. Поскольку при бороновании бороны были склонны тонуть и зарываться в грязь, если животные двигались слишком медленно, юноши часто погоняли их, чтобы те неслись по полю неудержимым галопом. На полях фонда предков юноши устраивали друг с другом гонки по бороздам, несясь на своих боровах, как на гоночных саниах, и покрываясь грязью с головы до ног. Опасность добавляла состязанию азарта, ведь упасть в грязь в этот день считалось предзнаменованием смерти. Это была не шутка, утверждали люди из поколения Ли Юна. Ли Пэйу, тоже житель Сето, вспоминал, что в 1946 году, когда ему было десять лет, его одноклассник упал с бороны головой вперед. Ли Пэйу утешал его и ругал тех, кто шептался, будто тот умрет в течение года, но следующей весной подросток действительно умер от болей в животе. Это, по словам Ли Пэйу, было явным свидетельством возможности Lōhə убивать, что в изобилии проявится в 1980-х годах. Тем не менее рассказчики с восторгом вспоминали это состязание как кульминацию всего года. Ли Пэйу с нетерпением ждал его всю зиму, тщательно откармливая своих волов и отклоняя столько просьб о предоставлении их для помощи хозяйствам соседей и родственников, на сколько только отваживался, чтоб к четвертому дню месяца собаки его животные были упитанными и сильными.

После боронования поля выравнивались прямой доской, установленной перпендикулярно на конце длинной рукоятки. За исключением орошения растущего риса, это был последний вклад мужчин в его выращивание до завершения сбора урожая. Работ-

ники заходили на заливные поля и склонялись над выравнивающей планкой, чтоб смотреть на уровень поля, их лица при этом находились рядом с грязью. Эта поза напоминала позу пересаживающих рассаду риса женщин, которую мужчины считали унижительной и физически опасной для своих относительно негибких тел. Принимая женскую позу и приближаясь к земле — чреву для семян и дому для рассады, пропитанному коннотациями женской сексуальности, — работники осуществляли переход от мужского труда к женскому. Выравнивание поля было похоже на мытье и подметание дома, в котором должен появиться новорожденный ребенок — задача, которую обычно возлагали на ожидающего этого ребенка мужа. На полях родового фонда процесс был тщательно ритуализирован. Первые несколько движений выравнивающей рейкой совершались либо носильщиком (*kələ*) *ts'ici*, либо женатым мужчиной, имеющим нескольких здоровых детей и ровные отношения со своей женой. После выравнивания самого верхнего поля этот мужчина делал около двух деревьев мимозы, растущих одно над другим вдоль линии взгляда между вершиной холма *Agamisimo* и скалой *Lòhə*, два подношения «духу выравнивания поля» (*yidəbùnè*) в виде зеленой ветки бамбука, вареного яйца и передней ноги козы. Затем он возвращался, чтобы высадить первый саженец. Повернувшись лицом на восток, он вставлял саженец в грязь и, находясь вне пределов слышимости наблюдающих женщин, тихо произносил один из вариантов этого простого песнопения:

#### Фрагмент 5.8

пусть зеленый рис растет длинным как	<i>che ngə mò mæ ci gə̀ lə</i>
конские хвосты	
пусть стебли риса вырастут длинными, как	<i>che vè mò tæ li gə̀ lə</i>
конские пенисы	

Возможно, ничто так не подчеркивало центральную важность женского труда по пересадке риса в аналогической практике, связывающей производство риса и деторождение, как эта муж-



ская попытка ритуально присвоить его<sup>7</sup>. В этой практике саженцы риса были подобны новорожденным детям. Сравнение их с пенисами в момент начала пересадки было временной попыткой отнести этот труд к сфере мужской фертильности, как если бы это был просто другой вариант посева. Однако сразу же после посадки первого саженца сотни женщин, сидевших на террасах, набирали пучки саженцев и веером расходились по полям. Начиная с восточных краев, они работали нагнувшись и, двигаясь назад, быстро вставляли саженцы в грязь поперечных борозд.

Молодежь мужского пола удалялась на террасы, расположенные выше по склону. Ближе к полудню они принимались распевать насмешливые и грубые песни, обращаясь к женщинам внизу. Собираясь в группы с подругами, молодые женщины и девушки отвечали им собственными песнями, противопоставляя остроумию мужчин еще более остроумные ответы. Иногда группа друзей на склоне холма выбирала певца и передавала ему строки, адресованные одной девушке, а ее подруги, собравшись вместе, придумывали ответные реплики. Эти песни ставили в неловкое положение мужчин, которые были близкими родственниками девушек. В большинстве семей, когда незамужняя девушка выходила в поле, ее отец, братья и параллельные двоюродные братья (за которых ей было запрещено выходить замуж) уходили домой, чтобы не видеть ее в этой напряженной ситуации.

В 1950-х годах партийные чиновники не поощряли эту традицию песенного состязания, а после 1965 года молодежь в Чжицзо и вовсе отказалась от нее. Хотя многие мужчины из поколения Ли Юна с удовольствием описывали сцену пения, они утверждали, что забыли сами песни. Это была словесная игра молодежи, а не серьезная обращенная к призракам и духам речь, которую

---

<sup>7</sup> В погребальном ритуале женский труд плача также инициировался мужской. Искусному мужчине-плакальщику платили за плач в течение нескольких минут, прежде чем женщины-родственницы принимались за изнурительное целодневное или всенощное рыдание. Как и при пересадке риса, труд оплакивания принадлежал женщинам в силу их физической природы: мужчины считали, что продолжительный плач физически невозможен для мужского тела.

мастера ритуалов усваивали и передавали дальше. Тем не менее некоторые варианты *nèrì*, исполнявшиеся в тот день, включали в себя метафоры и фразы из мужских песен (подчеркнуто исключая при этом женские ответы). Я записал три варианта: Ли Юн пел свою версию во время публичных ритуалов для Lòhə в 1950-х годах; Ци Баоэнь исполнял свою версию публично в 1950-х и 1960-х годах и тайно в 1980-х и 1990-х годах; и Ци Вэньпин из деревни Méabò с теневой стороны долины узнал свою версию от отца, которому в конце 1940-х годов покровительствовал *ts'ici* с его стороны долины.

Каждый вариант начинался с утверждения, что это правильный день и месяц для жертвоприношения, и описания подношений: козел с широкими рогами, желторотая овца, лучшее зерно и лучшее пшеничное пиво. Все они упоминали о посеве зерна на болоте, где первопредки выронили семена из своих ножен. В отрывках, подобных тому, что цитируется во фрагменте 5.7, они описывали пахарей, собравшихся в центре круглой низины вокруг полей фонда предков, «подобно дороге звезд» (Млечному Пути). Они рассказывали о том, как один человек, прилагая все свои силы, разравнивает поле, сажает первый росток и предлагает в жертву духу выравнивания поля куриное яйцо и переднюю ногу козы. Ли Юн продолжал:

### Фрагмент 5.9

двенадцать цветов расцветают  
я говорю о двенадцати

yi ts'è nì ga  
ngo lə ts'è nì tu lu ngo

смотри в первый месяц  
распускается бумажный цветок первого  
месяца

kò cì hə chì nì  
kò cì ju lò yì

смотри во второй месяц  
во второй месяц расцветает дерево *læmo*  
смотри в третий месяц  
цветет кипарис в третий месяц  
смотри в четвертый месяц  
цветет мимоза в четвертый месяц

bú sè hə chì nì  
bú sè læ mo yì  
sa nga hə chì nì  
sa nga tè mò yì  
lí ho hə chì nì  
lí ho jə mò yì

«Бумажный цветок» первого месяца — это цветы из бамбука и бумаги, которыми обмениваются во время праздничной передачи *ts'ici* из одного домохозяйства в другое в первый день лунного года. В каждом следующем месяце расцветает другой цветок: дерево *læto*, кипарис и мимоза, в пятом месяце — огненная трава, в шестом — горькая гречиха, в седьмом — сорго, в восьмом — овес, в девятом — сладкая гречиха, в десятом — погребальный цветок<sup>8</sup>, в одиннадцатом — сливовое дерево, в двенадцатом — камелия.

Ци Вэньпину не нравилась эта часть песнопения Ли Юна (фрагмент 5.9). Он утверждал, что ее содержание было выхолощено в угоду ханжеству членов партии. Его собственная версия подражала дразнящему тону песенного состязания, в котором распускающиеся цветы были метафорами женского сексуального возбуждения:

#### Фрагмент 5.10

двенадцать цветов распускаются	yí yí ts'ǝ̀ nì ga
распускается бумажный цветок первого месяца	k'ò cì ju lò yí
рисовая коробочка золотого бамбука расцветает	mò cæ kà bò yí
желтый рис цветет на этом берегу	tí go nà cæ yí
черный рис цветет на том берегу	te p'æ nà ne yí
жирное мясо кабана расцветает	ve pú hò bò yí
прекрасное цветение искушает	yí wú yí p'ǝ̀ p'ò
если пчелы не прилетят	bò lǝ̀ yí n je
цветы завянут и опадут	mí mo k'ù t'è lò
какая пчела навещает?	a tsa bò lǝ̀ je
мухи и оводы навещают	rǝ̀ mù hí mo je
осы и слепни навещают	bò mo ná mo je

<sup>8</sup> Погребальный цветок (*t'àyèngatsr'*) — это конструкция из бамбука и ткани, которую использовали для изображения души умершего при жертвоприношении десятого месяца, в поминальном ритуале, проводившемся в десятый лунный месяц в память о тех, кто умер на протяжении предыдущего года.

Осы *Vespula* и *Dolichovespula* посещают цветы дерева *læto* во втором месяце, желтые осы — цветы кипариса в третьем. В четвертый месяц уродливые мимозы опускаются над грязью:

### Фрагмент 5.11

какой цветок уродлив?	a tsa yi n tsæ
уродлива мимоза	jə mo yi n tsæ
ее листва свисает	jə pɛ ná la la
ее лепестки морщатся	jə yi də lə lə
кто отважится навестить?	a tsa lə je yé
жалящие осы-гончары приходят	vè chì bò mo tà lə je
ядовитые шмели приходят	bò mo bò tí go lə je
в пятый месяц цветет огненная трава	ngo ho kǎe mə̀ yi

Далее песнопение Ци Вэньпина играет с глаголами *yi* («цвести») и *t'a* («быть сексуально возбужденным»). *T'a* (глагол, который я перевожу довольно неточно как «быть охваченным похотью», «возбуждаться», «вожделеть») обычно относится к сексуально возбужденным животным; по отношению к людям он откровенно оскорбителен — точно так же, как крайне грубые слова, обозначающие вагину (*dubò*) и матку (*bòdò*):

### Фрагмент 5.12

двенадцать цветков распускаются	yi yi ts'ɿ̀ nì yi
двенадцать пчел жужжат	bò mo ts'ɿ̀ nì mo
не распускайтесь, не распускайтесь!	t'à yi t'à yi ve
дочери четвертого месяца,	lí ho mə̀ ne t'à yi tu
не распускайтесь!	
ослы охвачены похотью в третий месяц	sa nga mò bó t'à
возбуждены запахом зеленой пшеницы	[yə] ngó vè ne t'à

псы охвачены похотью в седьмой месяц  
какой запах их возбуждает?  
любой странный запах возбуждает

shr̃ ho á nò t̃a  
a tsa vè ni t̃a  
chì sa vè ni t̃a

сыны небесные охвачены похотью в первый  
месяц

kò cì muì zò t̃a

какой запах возбуждает их?  
рисовые пироги и иглы зеленой сосны

a tsa vè ni t̃a  
che p'w t̃a ci ngə vè ni t̃a

дочери четвертого месяца,  
не распускайтесь!  
какой запах возбуждает их?  
запах грязной воды!

lí ho mæ ne t̃a yi tu  
a tsa vè ni t̃a  
yi na vè ni t̃a lə bə

не распускайтесь, не распускайтесь!  
дочери четвертого месяца,  
не распускайтесь!

t̃a yi t̃a yi ve  
lí ho mæ ne t̃a yi tu

заткните их вагины грязью!  
остановите их зелеными саженцами!  
затщипайте их матки огненными щипцами!

yi na du bò pè lə do  
do lo go ba ngə lə do  
a tsə bò do yi lə do

не вожделейте, не вожделейте!

t̃a t̃a t̃a t̃a ve...

мы предлагаем сосновую ветку  
зеленый бамбуковый стебель  
бумагу, подобную серебру  
зернохранилище с зерном  
чтоб вы обуздали их похоть

t̃a zò ji do gə  
mo ngə cha do gə  
t̃a ye p'ó do gə  
lò chì ká do gə  
t̃a t̃a mó gə lə

Что по-настоящему возбуждает мужчин в первый месяц, поясняет Ци Вэньпин, это запах алкоголя. В это время нет работы, которой можно было бы заняться, зато проходит много свадеб, которые можно посетить. В течение дня молодые люди сидят кружком, за выпивкой и жирной едой, а вечером отправляются волочиться за девушками. Однако женщин возбуждает запах грязной воды, и в четвертый месяц, когда повсюду — грязь, в которую пересаживают рис, они могут стать по-настоящему

бесстыдными. Мужчины, собравшиеся в сарае Вэньпина, чтоб послушать, как он исполняет это песнопение, принялись потчевать меня историями о повторяющейся сезонной женской сексуальной агрессивности. Когда девушки и замужние женщины собираются, чтоб сажать рис, заявляли мужчины, они непрерывно болтают, и по большей части их болтовня — о мужчинах. На следующий день после пересадки риса шайки женщин бродят по домам вдовцов и неженатых юношей, иногда даже взламывая двери у мужчин, которые предпочитают оставаться одинокими. В течение дня на привлекательных юношей охотятся, куда бы те ни пошли, а ночью им небезопасно находиться даже в их собственных домах. Грязная вода, щипцы для огня и лишние пучки зеленых саженцев, оставленные умирать на краю поля, заметил Вэньпин, — вот инструменты, которые может использовать мужчина против женщины, которая зашла, преследуя его, слишком далеко.

Не знаю, в самом ли деле какие-то мужчины подвергались актам сексуальной агрессии, упоминаемым в песнопении Ци Вэньпина, но поэтическая метафорика вполне ясна. В строке «заткните их вагины грязью!» (*yi na du bò pè lǎo do*) *yi na* — это грязная вода, стекающая между ног женщин, когда они занимаются пересадкой риса. *Yi*, «вода», также обыгрывает значение глагола *yi*, «цвести». Мужчины обозначают женский оргазм словами *du yi lǎo*; *du* — это женские гениталии, *yi* — вода, а *lǎo* — обычный глагол со значением «приходить, наступать» (в данном случае он принимает двойное значение, становясь приблизительным эквивалентом английского *can do*). В этом контексте *yi na* оказывается коннотатом тех вод, которые текут из женских гениталий. Заткнуть вагину посредством *yi na* означало бы повернуть это истечение обратно. Следующая строка «остановите их зелеными саженцами!» (*do lo go ba ngǎ lǎo do*) указывает на пучки лишних саженцев, оставленных умирать на краю поля после того, как пересадка риса завершена. В аналогической практике, связывающей пересадку риса с актом родов, эти пучки оказываются уподоблены мертворожденным плодам или умершим младенцам, которых оставляют при дороге, чтоб те

были разнесены ногами прохожих. Здесь песнопение переходит от поворота потока сексуального желания обратно к месту его истечения, к тому, чтоб перекрыть сам орган воспроизводства его собственным неудачным произведением — образ, наполненный злобными коннотациями, в первую очередь — к непосредственному источнику возникновения диких призраков. Наконец, огненные щипцы для огня (*a tsə*), упоминающиеся в следующей строке, вырезаются из прочной, гибкой древесины и обжигаются в огне согнутыми, пока не приобретают форму пинцета. «Защемить их матки огненными щипцами» (*a tsə bə do yi lə do*) — значит атаковать прохладу и влагу маток жаром и сухостью самого огня, поражая поток сексуальной энергии в самом его источнике.

Песнопение Ци Вэньпина вызвало возражения со стороны других мастеров ритуалов. Ли Юн настаивал на том, что единственная родословная линия мастеров ритуалов, представители которой имели право давать консультации *ts'ici*, происходила из его деревни, из Chemo; а отец Ци Вэньпина принадлежал к линии выскочки, которой в конце 1940-х годов незаконно покровительствовала пара *ts'ici* из деревень на противоположной стороне долины. Ци Баоэнь заявлял, что *nèrì* вообще не должна упоминать о двенадцати цветах: в 1940-х годах неразборчивые мастера ритуалов вставили этот раздел в песнопение, позаимствовав его из любовных песен. Ци Вэньпин утверждал, что оба эти мастера ритуалов выхолостили свои версии песнопения из страха перед критикой со стороны властей. Единственной авторитетной версией было песнопение его отца, не исполнявшееся на публике с конца 1940-х. Как бы то ни было, все трое соглашались, что песнопение представляет собой обращение к Lòhə с просьбой обуздать женскую страсть в самое взрывоопасное для нее время года.

После спорного раздела версия каждого из мастеров ритуалов повествовала о том, как Lòhə приобретал форму на той предшествовавшей стадии существования общества, когда женщины активно преследовали мужчин. В песнопении Ли Юна говорится следующее:

### Фрагмент 5.13

никто не приносил жертвы Lòhə  
был такой день

Lòhə k'ò m pi  
k'ò ne ch'ì ni ngo

когда формировалось небо  
когда было положено начало ритуалу  
когда было положено начало творению

mù' ni jé ne cì  
p'è wú k'ò ch'ì ni  
cì wú k'ò ch'ì ni

женщины преследовали мужчин  
вот так происходило в тот день  
мужчины оглядывались вокруг  
и не находили места, где спрятаться

mæ' lə ro lə jo  
k'ò ne ch'ì ni go  
ro lə hə ch'ì ni  
və dù vè kæ k'ò n sa

и вот, он обретал форму  
восточный Lòhə обрел форму  
не мог не обрести форму  
и когда Lòhə обрел форму

k'ò ne ch'ì ni cì tu lə  
bì do Lòhə cì gə  
n cì n go  
bì do Lòhə cì ch'ì ni

мужчины преследовали женщин  
преследовали и ловили их  
мужчины обнимали женщин  
обнимали и овладевали ими

ro lə mæ' lə jo  
mæ' lə jo tu lə  
ro lə mæ' lə zr  
mæ' lə zr tu lə

так что все перевернулось

mí k'ò hə ch'ì ni

мужчины обрели силу  
мужчины начали управлять женщинами

ro lə wò væ' tu  
ro lə mæ' lə kà tu lə

и вот, это началось в тот день  
в такой день это началось  
двенадцать цветов распустились в тот день  
так что и похоть следовала за этим

k'ò ne ch'ì ni go  
ch'ì ni go tu lə  
ts'è' nì yì ch'ì ni  
chə ch'ì ni jə du tu ngo

о ты, восточный Lòhə

pi do Lòhə ni a

Поскольку теперь жертвоприношения Lòhə совершаются лишь время от времени, рассказывал Ли Юн, нынешняя ситуация напоминает то давнее время, когда женщины преследовали мужчин.



Кожа женщин больше не тонкая. В некоторых деревнях группы юных девушек на самом деле отправляются колотить в двери парней; в его собственной деревне вдовы, ищущие себе мужа, преследуют жен женатых мужчин. Но хуже всего вдовы из Méabò, которые откроют твою дверь, зайдут прямо в дом и сядут. «Некоторым мужчинам приходится скрываться за запертыми дверями, — продолжал он. — Прежде вдовец мог выбирать, жениться ли ему снова или остаться в покое. Но теперь, как только ты схоронишь жену, отовсюду появляются вдовы, и вдовцу остается только снова жениться». (Ли Юн был вдовцом с большим стажем.)

Эти стихи и вдохновляемый ими дискурс о женской сексуальной агрессивности могут быть лучше поняты в контексте системы разделения труда, которой был подчинен сезон пересадки риса. У жителей Чжицзо практиковалось строгое гендерное разделение труда по выращиванию этой культуры. Как мы уже видели, мужчины из индивидуальных хозяйств готовили поля для рассады и засеивали их семенами. Когда саженцы были готовы к пересадке, мужчины и мальчики пахали, боронили и разравнивали поля, а женщины и девочки выкапывали и затем пересаживали саженцы. До коллективизации 1956 года и затем вновь — после 1980-го система обмена трудом, практиковавшаяся на всей территории *ts'ici*, позволяла каждому хозяйству осуществить пересадку риса быстро, за день или два. Разница в высоте между высокими, удаленными от центра долинами ручьев и нижней частью центральной долины Чжицзо означала, что рис можно было сажать поэтапно: на более высоких или затененных террасах, где зерно созревает дольше, рис сажали раньше, а на более низких или солнечных полях — позже.

С началом сезона в каждом домохозяйстве устанавливали даты для собственных работ и подсчитывали затраты труда, которые будут необходимы. В 1955 году каждое домохозяйство обрабатывало в среднем около 2,6 му рисовых полей (к 1984 году, согласно официальной статистике бригады, рост населения заставил сократить эту площадь до 1,6 му на домохозяйство). Для того чтобы обработать один му за день, требовался труд восьмерых-десятерых

мужчин и четырех-пяти волов. С самым началом сезона по пересадке риса мужчины и мальчишки начинали предлагать свой труд и своего быка или буйвола родственникам и соседям из более высоких долин — чтоб те позднее отплатили им тем же. От тех, у кого не было ни одного быка, требовалось отработать по два дня за каждый день работы команды, состоящей из быка и мужчины. В хозяйствах, обладавших ограниченным капиталом труда мужчин и быков, мужчины могли работать на много дней больше, чем в других, тем не менее их собственная земля оказывалась подготовленной к посадке за один или два дня.

Женщины также начинали достаточно рано собирать трудовые ресурсы, чтобы справиться с пересадкой риса на земле своего хозяйства за один или два дня. На каждый му требовалось 20 или больше женщин или девушек; поэтому женщины работали для других примерно в два раза больше дней, чем мужчины. На протяжении этого сезона большинство женщин проводили свои дни почти исключительно в обществе других женщин. Они отправлялись на поля рано утром, а возвращались после заката, оставляя домашние дела, вроде приготовления пищи и кормления животных, на мужчин. Когда им приходилось работать на дальних полях, порой они оставались спать во дворах хозяев, а не отправлялись в дальний путь домой. Многие из них планировали свою сезонную работу вместе с небольшими группами подруг, перемещавшимися от поля к полю и работавшими бок о бок.

Мужчины в Чжицзо, похоже, находили эти собрания женщин и девушек одновременно возбуждающими и угрожающими. Группы молодых людей на полях поблизости демонстрировали женщинам свои способности, запрягая буйвола для бега по грязи или купая в реке лоснящегося вола. Но если мужчина — неважно, какого возраста, — осмеливался приблизиться к толпе работающих женщин в одиночку, он вызывал насмешки. Не щадили даже чужаков. Обычно, когда я встречал женщин или девушек на деревенских тропинках или по краям полей, они были крайне сдержанны, в лучшем случае быстро улыбались или произносили пару слов, после чего спешили дальше. Но во время

пересадки риса те же самые женщины поднимались, когда я проходил мимо них, и выкрикивали колкости и шутки, хохоча вместе с приятельницами. Этой атмосферой проникались даже маленькие девочки. Как-то раз все мои представления о повседневной манере поведения девочек и женщин в Чжицзо перевернула десятилетняя барышня. Стоя по колено в грязи с несколькими маленькими приятельницами, она широко улыбнулась, когда я подошел, подняла юбку и указала на себя, а потом захихикала, когда я поспешил прочь, потрясенный до глубины души. Другие мужчины часто обходили стороной поля, на которых женщины занимались пересадкой риса, особенно если там находились их собственные дочери, сестры или параллельные кузины.

Некоторые исследователи сельского Китая обращали внимание на пересекающиеся, неформальные союзы, которые образуют женщины, собирающиеся для стирки белья на речном берегу или для чистки овощей у коммунальной водоканализации [Wolf 1972; Martin 1988; Judd 1994]. Мерджер Вольф отмечает, что в сельском Тайване подобные женские сообщества часто накапливали настолько большую силу, что оказывали влияние на решения, принимаемые мужчинами; на собраниях женщин формировалось общественное мнение о мужчинах и их действиях, такой разговор мог с легкостью осрамить мужчин или заставить их потерять лицо [Wolf 1972: 40]. В 1970-е годы на Тайване такая власть была скрытой и субверсивной, осуществлявшейся почти полностью закулисно. В 1990-е в Чжицзо женщины часто применяли ее публично, иногда с ясной целью изменить официальную политику. (В девятой главе описывается случай, когда женские собрания ошельмовали местного партийного секретаря и вынудили уездное начальство отменить курс на планирование рождаемости.)

Хотя многие мужчины с опаской относились к этим собраниям женщин из-за возможного публичного унижения, беспокойство большинства из них было связано с выставленными напоказ сексуальными достоинствами. В третьей главе я упоминал, что сексуальная свобода, предоставленная неженатой молодежи, затрудняет родителям управление брачным выбором своих детей. Сцена обработки земель фонда предков, когда между юношами

на склонах холма и девушками внизу велся обмен остроумными сексуальными шуточками, должно быть, вызывала у родителей самые глубокие опасения. Как мечтательно вспоминал Ли Чжиу, «в тот день заключалось много браков». Более того, у родителей были все основания опасаться такого положения дел, когда «женщины будут преследовать мужчин», а мужчинам «будет негде спрятаться», особенно если благодаря постоянной компании подрут в сезон пересадки риса некоторые молодые женщины станут смелее. Отец мог бы договориться со своим сыном о том, каких девушек тот будет преследовать, но если преследованием станут заниматься женщины, у отца уже не будет возможности повлиять на то, кто постучится в дверь его сына.

Похоже, призрак агрессивно распутных толп женщин беспокоил отцов еще и из-за страха лишиться дочерей, которые могут достаться тем, кто не связан родственными узами с *ts'ici* Чжицзо. Мы уже видели, что родители (хотя и с ограниченным успехом) поощряли кросс-кузенные браки своих дочерей. Когда такие браки оказывались невозможными, родители стремились к тому, чтобы их дочери выходили замуж, по крайней мере, за других *Lòlorò* долины Чжицзо. В этом случае они могли бы сохранить множество форм связи со ними — от спорадических посещений и до плотного массива ритуальных обязанностей, которые возлагались на дочерей во время погребальных церемоний. В 1990-е годы в предшествующие сезону пересадки риса солнечные зимние месяцы шайки молодых людей из низинных деревень, преимущественно ханьцев, бродили по Чжицзо, чтоб посещать местных девушек на чердаках их сараев. А проходящий в первый лунный месяц «фестиваль конкурса одежды» оказывался поводом для того, чтоб Чжицзо заполняли сотни посторонних молодых людей, приезжающих посмотреть, как местные девушки танцуют в своих праздничных нарядах. *Nèpí*, адресованное призраку по имени *srkanè*, который охотился на красивых молодых женщин, любящих болтать, танцевать и носить красивую одежду, намекает на недовольство, которое вызывали такие интервенции. В этих стихах ханьские юноши, «алчные, как дикие псы», смотрят, как великолепно одетые местные девушки смеются и резвятся на

каменистом берегу реки. Молодых людей называют «Kúju», уничижительным термином, обозначающим бедного ханьца с низким уровнем образования и морали.

#### Фрагмент 5.14

семь возлюбленных дочерей	ǎ mǎ né shǐ ro
семь любимых	shǐ ro kǒ ka jǒ
шьющих и вышивающих	chǐ bo vǎ sè jǒ
забавляющихся и смеющихся	vǎ cí vǎ ha jǒ
на том склоне оживленные	kǒ bò cǎ cǎ jǒ
на этом склоне шумные	hé bò cǎ nǐ jǒ
Kúju алчные, как дикие псы	Kú ju ǎ ve ngǒ
Kúju хохочут как дурни	Kú ju lǎ sì jǐ
Kúju смотрят и пускают слюни	Kú tǎ lǎ mì ro
они любят колокольчики, нагрудные пластины	pe kǒ pe jǒ to nó tu
и серьги	
висячие серьги, они сидят на камнях	pe bò jǎ ha ló mo ti
расшитые чулки	chǐ tǔ chǐ nǎ tsǎ
обувь с безупречной подошвой	chǐ nǎ bò n kǎ
чулки на камнях	chǐ tǔ ló mì je
чулки с безупречной вышивкой	chǐ tǔ bò n kǎ
они расстилают чистые листья, чтоб сидеть	pě kǎ wú lǎ je
на них	
расстилают вереницы листьев, чтобы сидеть	pě kǎ jǒ tà ti
на них	
покачивая талиями и ягодицами	pǐ shǐ jǒ lǒ jǒ
толпы Kúju	Kú pe Kú chǒ jǒ
потешаются и хохочут	vǎ cí vǎ ha jǒ

У местных молодых людей было мало шансов жениться на ханьских женщинах со стороны, а женщин Lípǒ с высокогорий

многие считали безобразными и некультурными. Поэтому большинство стремилось жениться на местных девушках, но вокруг этих цветов жужжало слишком много пчел для того, чтобы молодые люди могли невозмутимо наблюдать за коллективным проявлением женской производительной и репродуктивной силы в сезон пересадки риса. Если, благодаря ежедневному общению на рисовых полях, молодые женщины все же набирались решимости расширить независимость своего сексуального выбора, они подвергали угрозе эндогамию *ts'ici*. И эта угроза распространялась как на юношей, распевавших со склонов холмов дразнящие песни, так и на пожилых мужчин, собиравшихся у Lòhə, чтобы ритуально поддержать воспроизводство общины.

Гендерное разделение труда привлекло внимание к расширенной аналогии между посевом риса и оплодотворением, пересадкой и рождением ребенка. Собираясь говорливой толпой для пересадки саженцев, женщины демонстрировали источники своего влияния в домашних и общественных делах — их производительный и репродуктивный труд. В словесных атаках на это сообщество женщин и девушек мужчины выражали опасения по поводу сексуальной независимости женщин и их способности действовать вопреки интересам своих мужей, отцов и братьев. При этом они выражали и ответное признание этой впечатляющей демонстрации. С высоты холма Agàmisimo старшие мужчины участвовали в своем воображении в общинном воспроизводстве, структурированном как порождение мужчиной-предком мужчины-наследника<sup>9</sup>. Но, находясь у камня Lòhə, те же самые мужчины сталкивались с иной версией такого воспроизводства, в которой женщины и девушки осуществляют контроль над

---

<sup>9</sup> Мартин [Martin 1988: 165] утверждает, что в Китае подобные идеологии, в которых «биологическое рождение, являющееся достоянием женщин, [противопоставляется] и подчиняется социальному рождению, которое совершают мужчины, когда они приводят разного рода предков к новой жизни после смерти», в лучшем случае являются лишь частью истории. Женщины часто придерживаются альтернативных взглядов, часто фрагментарных и противоречивых, в которых процесс рождения оценивается как основа общественной жизни.

зернохранилищем и утробой и определяют будущее семян и наследников, которых они производят. Это столкновение оказывается когерентным с генеративными дифференциалами пространства домашнего хозяйства. Если Agàmisimo был для долины духом изголовья кровати, то поля фонда предков были ее зернохранилищем, а Lòhə — маленьким духом, висящим над кроватями пожилых женщин — их *lòhə*. Моделью для обращения старших мужчин к Lòhə долины с просьбой управлять наиболее важными репродуктивными ресурсами общины, служил этот маленький *lòhə*, который регулировал течение через хозяйство риса и семян. Увещевая Lòhə обуздать женскую похоть, эти мужчины представляли себе разворачивающееся перед ними поразительное зрелище молодой сексуальной энергии как силу, которую необходимо сдерживать, чтоб обеспечить воспроизводство расширенного до масштабов долины дома.

### Они изрыгают лживые слова

Жаркий сезон — шестой, седьмой и восьмой лунные месяцы — был в северной Юньнани временем бедствий. Пестициды не использовались здесь до конца 1970-х годов, и насекомые роями пиروвали на стеблях риса. Женщины находились на полях целыми днями, размахивая над посадками риса длинными плетеными бамбуковыми сачками, ловя вредителей и упаковывая их в плотно сплетенные корзины для переноски, чтоб затем сжечь. Кроме того, это было время эпидемических заболеваний. Пища быстро портилась, а популяции мух, вшей и крыс достигали своего пика. Жители Чжицзо называли наиболее распространенные формы эпидемий *noká* и *shryi*; в начале 1950-х «босоногие доктора» перевели *noká* как «сыпной тиф» и «тифоидная лихорадка» (кит. *шанхань*), а *shryi* как «эпидемический энцефаломиелит» (кит. *люнао*)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Сыпной тиф относится к группе инфекционных заболеваний, «характеризующихся резким упадком сил, сильной головной болью, генерализованной пятнисто-папулезной сыпью, стойкой лихорадкой и, как правило, прогрессирующим поражением нервной системы, заканчивающимися кризисом

Термины могли объединяться, образуя словосочетание *nóká shryi*, обозначающее все инфекционные болезни.

Пожилые люди помнили сезоны, когда эпидемии инфекционных болезней переносились через горы, убивая по восемь-девять человек в деревне. Во время эпидемий люди избегали посещать зараженные дома или местности. Мало кто приходил на погребальные ритуалы, и многие из них переносились на десятый лунный месяц, когда опасность заражения отступала. О *nóká* и *shryi* думали как о наделенных характерными свойствами сущностях — злокозненных призраках или духах. О призраке *nóká* говорили, что он «слышит, но не видит», что он слепец с чрезвычайно острым слухом. Можно было зайти в зараженный дом и оставаться в безопасности, оставаясь в молчании. Пятидесятилетние и шестидесятилетние мужчины и женщины рассказывали о том, как в детстве они молча крались по своим деревням, опасаясь, что призрак *nóká* услышит что-нибудь громче шепота и нападет из зараженных домов с закрытыми ставнями. О призраке *shryi* говорили, что он «видит, но не слышит». Если тебя услышат — не страшно; но если тебя можно увидеть из зараженного дома — ты уязвим. Переносчиками этих инфекций были взгляды и услышанные слова. Заражение было делом речи и видения, слуха и зрения.

В преддверии этого сезона *ts'ici* организовывал проведение жертвоприношения для другого отпрыска Agàmísimo, Cha, который отводил бедствия и заразу. Это был первый ритуал цикла, от которого отказались, и, в отличие от обрядов Agàmísimo и Lòhə, он так и не был возрожден. Среди мастеров ритуалов,

---

через 10–14 дней» [Vardara 1993: 2,064]. Из этих болезней самая высокая смертность связана с эпидемическим (распространяемым вшами) сыпным тифом, присутствующим в условиях, способствующих развитию педикулеза. Мышиные (блошинные) разновидности передаются человеку крысиными блохами или через пищу, загрязненную крысиной мочой или фекалиями. Энцефаломиелит — острое воспаление головного и спинного мозга. Обычно оно вызывается вирусной инфекцией, но иногда бывает вызвано другими микроорганизмами. Вирусы энцефаломиелита часто передаются клещами и комарами.



которых я попросил вспомнить его, разногласия были небольшими: все полагались на Ли Юна, единственного живого мастера ритуалов, который руководил этим обрядом лично, и единственным, кто мог исполнить его *nèrì*.

Так долго, как мог кто-либо помнить, рассказывал мне Ли Юн, Ча обитал на маленькой полке прямо над входом в верхнюю по течению комнату одного дома в Chemo. В первый день лошади пятого месяца семьи из этой деревни и из других частей Чжицзо собирались на большом дворе этого дома. В отличие от холма Agàmisimo и камня Lòhə, отсюда не была видна долина, только глинобитные стены дома и двора. Каждый участник ритуала приходил со своей собственной чашкой и палочками для еды. По распоряжению *ts'ici*, хозяева одного из домов деревни Chezò приносили козу. Каждое хозяйство приносило по *шэну* зерна; часть его шла в уплату за козу, другая часть была предназначена идти в пищу участникам. Семья *ts'ici* приносила двух куриц, а каждый из пятерых членов штата *ts'ici* — по петуху.

Во дворе, перед высоким крыльцом дома, мастер ритуалов *ts'ici* сооружал эффигию для каждого из существ, которых надлежало умиловить: миниатюрную сушилку для кукурузы для Shrmògù, духа молнии и носителя смерти<sup>11</sup>; ряд из шести неразветвленных веток сосны для Agàmisimo; шесть групп палочек с вырезанными когтями, ушами и глазами для Ча<sup>12</sup>. Перед каждой из этих эф-

<sup>11</sup> Сушилки для кукурузы представляли собой горизонтальные решетки из сосновых жердей, поднятые на 7–10 футов над землей и опирающиеся на прочные сосновые столбы. К решетке привязывались связки очищенных стеблей конопли, а сверху складывались на просушку початки кукурузы. Поскольку такие подставки служили массивной репрезентацией разделения земли и неба, а также потому, что иногда угрожали внезапно обрушиться на тех, кто внизу, их миниатюрные изображения использовались в погребальных ритуалах, чтобы обозначить границу между миром живых (*ts'omi*) и миром мертвых (*mómi*). Shrmògù был Хароном этой границы.

<sup>12</sup> Во многих целительных ритуалах такие группы маркированных палочек изготавливались из *bə̀tísi*, гибкого и несколько зловонного дерева, и служили репрезентацией наиболее опасных нечеловеческих существ. Здесь же они делались из *wulusi*, редкого драгоценного дерева, которое ассоциировалось с чистотой и свободой от скверны. Листья дерева *wulusi* были основным

фигий мастер ритуалов располагал подношение, состоящее из пшеничного пива, зерна и соли. Он убивал двух цыплят для Shrmògù и Agàmísimo, козу и пять петухов для Cha. Мужчины из штата ts'ici варили зерно и разделявали, рубили и варили животных; на земле сооружалась насыпь из сосновой хвои; на эту насыпь помещали сотни маленьких отдельных кучек мяса. Каждый участник получал в свою индивидуальную миску по кучке мяса и половник зерна. Это была экстраординарная процедура. В других ритуалах цикла пища плавно передавалась из рук в руки и съедалась на месте; здесь же ее тщательно делили перед подачей на стол на отдельные порции. Эти процедуры отрицали социальные связи, по которым путешествовали взгляды и слова, несущие заразу, и, отрицая, привлекали к ним внимание<sup>13</sup>.

Ли Юн дорожил хитроумной *nèrì* для Cha, находившейся в его исключительной собственности. Он часто ее цитировал, растолковывая мне обязанности сотрудников ts'ici и особенности вознаграждения, полагающиеся каждому из них (фрагменты 4.3 и 4.5 в четвертой главе взяты из этого песнопения). Правила

---

ингредиентом для благоуханной ванны, которую принимали женщины на 60-й день после родов, чтоб смыть с себя затянувшуюся ритуальную нечистоту. Таким образом, эти группы палочек указывали одновременно на угрозу, от которой Cha призван был защитить, и на форму, которую должна была принять защита. Мастер ритуалов давал знак, что его песнопение завершено, подбрасывая пару сосновых палочек, по положению которых можно было гадать, было ли приношение принято. Как только он вставал после этого подбрасывания, дети, с нетерпением ждавшие этого момента, бросались вперед и боролись за одну из 30 палочек из *wulusi* и шесть бамбуковых веток эффигии. Тем, кому везло, уносили свою добычу домой и крепили ее на стену, прямо внутри дверного проема. Считалось, что, будучи закрепленной там, она будет хранить дом от болезни.

<sup>13</sup> Поскольку сыпной тиф быстро распространяется через контакт пищи с фекалиями, разделение мяса на отдельные порции может показаться в соответствии с бактериальной теорией болезней действенным способом избежать заражения в то время года, когда опасаются эпидемий. Но, вероятно, это почти не имело практического значения: повар делил мясо на кучки и накладывал его каждому в чашки руками. В самом деле, эта тщательная дележка, вероятно, приводила к более прямому разделению пищи, чем при обычной процедуре, когда ее раздавали пригоршнями из корзины.

и процедуры *ts'ici*, утверждается в этой *nèrì*, возникли при образовании космоса: «кто создал эти правила? — прабабушка Миси создала их». Они возникли, когда образовались черные тучи, когда великий дух молнии *Muìwòhætə* (другое имя *Shp̀mògù*) обрел облик, когда возник *Cánìshunì* (дух-полицейский, который нисходит с небес, чтоб арестовать души умирающих), когда образовались небо и земля. И тогда же, но чуть позже, появилось зло заразной болезни: «взгляни на поля, взгляни на пастбища — зло, такое зло, странные болезни явились, кашель и простуда, *nòkà* и *shryì*... взгляни на *Chezò* и *Méabò*, взгляни на это *ts'ici* Чжицзо, на весь наш дом *ts'ici*; странные болезни явились». На каждого убитого петуха в песнопении было по несколько строк для каждого члена штата *ts'ici*, который его принес. В нем упоминалось вознаграждение оратору, «цена конского корма» для начальника тюрьмы и «цена травы» для носильщика. Шесть раз мастер ритуалов призывал *Cha* изгнать из Чжицзо болезни и мор. Как и *Agàmisimo*, *Cha* должен был окружить регион, изгоняя заразу и возвращая плодородие. «Посмотри на *nòkà* и *shryì*; прогони их; гони насекомых вверх по течению, гони их к истоку реки; гони вредителей вниз по течению, загоняй их в хвост реки; кашель и простуду, странные болезни, понос и боли в желудке — прогони их».

Ли Юн обратил мое внимание на несколько строф в центральной части *nèrì*. По его словам, в них изображена сцена во дворе *ts'ici*, где жили и кормились известные ханьские чиновники и жалкие преступники. Он смеялся над изображением чиновников и преступников, обедающих мясом и вином за счет *ts'ici*. В этих стихах эпидемическая зараза ассоциировалась с тем стилем, в котором чиновники и преступники ели, пили и, особенно, говорили.

#### Фрагмент 5.15

в такой день

kò ne ch̀ì nì hò

говорит *ts'ici*

ts'ì ci pi ch̀ì nì

некоторые наедаются вволю

tsò bo tsæ te su

некоторые напиваются

dò bo tsæ te su

так он говорит  
некоторые заболевают с началом работы  
некоторые заболевают, когда работа  
заканчивается

k'ò ne ch̀i ni pì te su  
kà wú no te su  
kà mæ no te su

наступает такой день  
ханец приходит и уходит  
так некоторые заболевают  
в такой день  
они изbleвывают лживые слова

k'ò ne ch̀i ni ngo  
ce yì hé lə jə  
k'ò ne no te su  
k'ò ne ch̀i ni hə  
tà pò tà yì jə

и вот, это дом *ts'ici*  
преступники в доме *ts'ici*

ts'i ci k'ò ch̀i ni jə  
ts'i ci hə lə te su

в такой день  
он кормит их мясом  
некоторые набивают себя мясом  
он дает им выпить  
некоторые напиваются вина

k'ò ne ch̀i ni gə  
tsò mi ju ch̀i ni gə  
tsò mi ju bo te su  
dò mi hə ch̀i ni gə  
dò mi də bo te su

Здесь параллельные конструкции обрамляют и противопоставляют друг другу два стиля речи. Первый стиль — это речь *ts'ici*, упомянутая во второй строке этого отрывка, начинающегося с фразы «в такой день». Речь *ts'ici* — это *pì*. Для формального обозначения приношений или молитв о милости, обращенных к нечеловеческим существам, жители Чжицзо использовали несколько слов. Но использовалось при совершении простого предложения пищи; *və* использовалось при совершении простого приношения, включающего временную эффигию и несколько строф песнопения; *pì* было наиболее серьезным и деликатным видом приношения, переговорами с наиболее влиятельными и враждебными из нечеловеческих существ. Произносить *pì* означало использовать формализованную речь в присутствии нечеловеческого существа, заключенного в материальную форму эффигии. Это значило использовать речь для того, чтоб переправить пищу и слова через водораздел, конвенционально мыслимый как онтологический (водораздел между миром живых и миром

призраков). *Pi* была пищеварительной речью, которая питала мастера ритуалов на всем долгом пути его обучения и которую он нес в своем желудке, чтоб являть на свет в подобные решающие моменты переговоров с нечеловеческими существами. *Ts'ici* в этой строфе преобразует социальный водораздел в онтологический. Он использует *pi*, чтоб передать мясо и питье преступникам и ханьским чиновникам, толпящимся на его дворе, точно так же как мастер ритуалов использует *nèpi*, чтоб переправить приношения существам, которых он хочет задобрить или отослать прочь.

Повторением фразы «в такой день» вводится второе указание на речь, речь чиновников и преступников в доме *ts'ici*: «они изблевают лживые слова». Ли Юн остановился на этой строке как на нуждающейся в пояснении — это метафора, смысл которой не сразу понятен. Ее можно перевести более буквально: «Они блюют, как свиноматка». Когда свиноматка ест, она хватается пищу большими кусками, и когда жует, корм падает из уголков ее рта и скапливается под челюстями. Фраза точно передает это действие. Она используется здесь, чтобы изобразить речь ханьских чиновников. Это противоположность пищеварительной речи: слова отрываются еще до того, как их проглотят; они разворачиваются во рту. Эта строфа — прекрасный пример метафорической «поворотной речи» (*mèkò*: *mè* означает «рот», *kò* — «поворачивать» или «возвращаться»), которая, как напомнил мне Ли Юн, широко используется в лучших *nèpi*. *Mèkò* поворачивается во рту, открывая несколько значений, выбор которых зависит от осведомленности и проницательности слушателя. Но эти слова чиновников и преступников — не *mèkò*; они не столько поворачиваются, сколько разворачиваются, как рвотная масса. *Mèkò*, как и *nèpi* в целом, является истинной речью, поскольку она передается от предков долгим путем телесного усвоения. Напротив, слова чиновников и преступников вылетают изо рта и накапливаются; они не несут в себе ни даров, ни подношений; это лживые слова.

Таким образом, *ts'ici* предлагает еду и выпивку посредством пищеварительной речи; чиновники и преступники набивают себя, извергая слова, словно пьяные, срыгивающие свое мясо. Мы

увидим, как этот сценарий используется в практиках экзорцизма для описания отношений между людьми и дикими призраками, которые поглощают подношения, никогда не насыщаясь, и чья злая сущность представлена в образе закупоренного пищеварительного тракта. Я назвал водораздел, через который передаются приношения, либо онтологическим (различия между видами существ), либо социальным (здесь — различия ролей и иерархии). Если говорить точнее, здесь перед нами их смешение — моральный водораздел. Это принципиальное различие в способах, какими речь связывает память и тело. *Pi*, или *pèrì*, обитает в теле, и именно таков способ ее памятования; тело — это путь, по которому передается власть этой речи. Речь, извергаемая ханьскими чиновниками, наскоро обегает тело. В этом она подобна письму, на котором основывается их власть: оно слишком легко попадает в глаза и выходит из рта.

В *pèrì* Ли Юна для Cha проводится ассоциация между стилем речи ханьских чиновников и инфекционными заболеваниями. Эта ассоциация носит глубоко предопределенный характер; в ней собраны воедино многие опасения, которые воодушевляли речь экспертов о системе *ts'ici*. Мы видели, что эпидемии наиболее опасных инфекций зависели, как считалось, от зрения и слуха — слишком громко говорить или быть слишком заметным означало быть уязвимым. Эта идея согласуется с часто высказываемым среди Lòlorò мнением, что вульгарный наряд или громкая речь подвергают человека опасности со стороны враждебных сущностей самого разного характера: от тех, кто нападает на привлекательных молодых женщин (*srkanè*), до тех, кто нападает на людей, которые громко спорят (кит. *чжоушэнь*)<sup>14</sup>. Дорогие наряды и изысканная речь влиятельных гостей *ts'ici* из низин делали их в глазах местных жителей манерными и болтливymi, независимо от того, как они вели себя на самом деле. Эти гости были уязвимы для заразы и уже начали испытывать рвоту — словами, но, возможно, также едой и питьем. От того, чтобы быть уязвимым, лишь один шаг до того, чтобы стать *причиной*: призраки

<sup>14</sup> Я уже писал о *чжоушэнь*, см. [Mueggler 1998a].

*noká* и *shryi*, которые слышат и видят по-разному, но со столь ужасным эффектом, делают это через органы чувств тех, кто уже заболел.

Но речь шла и о стиле речи чиновников и преступников. Из-рыгаемые ими слова были созвучны другим видам устной речи, которые истощали ресурсы *ts'ici*. Поскольку это превращало *ts'ici* в бремя, которого старались избегать, чрезмерное употребление таких форм речи угрожало воспроизводству домохозяйств и самой системы *ts'ici*. Как мы видели, от оратора из штата *ts'ici* ожидали, что он воспримет аналогичный стиль речи во время обильных застолий с гостями. Его болтливая и распущенная речь вызывала ассоциации с сексуальной распущенностью и извращением процессов производства и репродукции, которые поддерживали жизнь этого домашнего сообщества. Сцены с высадкой саженцев на полях фонда предков вызывали аналогичное опасение, что толпы женщин с их вольной болтовней о мужчинах поставят под угрозу эндогамное воспроизводство общины; эту угрозу женщинам возвращали бормотанием стихов о блокировании и обращении вспять потока их репродуктивной силы. В дискурсе о системе *ts'ici* мечты о репродуктивной самодостаточности, желания общинной эндогамии и страх перед эпидемической инфекцией — все это было связано с различием между стилями речи. Правила и процедуры системы *ts'ici* запоминались и передавались в размеренной, переваренной речи, которая придерживалась усвоенных от предков форм и избегала китайского языка. Вспоминая об этих процедурах, старшие мужчины, такие как Ли Юн, Ци Баоэнь и Ци Вэньпин, противопоставляли свою переваренную речь другим ее формам: неконтролируемой трескотне женщин, сажающих рис, болтливому остроумию оратора *ts'ici*, рвотной речи преступников и ханьских чиновников. Юмор, с которым мои друзья-специалисты по ритуалам объясняли эти формы речи, не мог скрыть заключенной в них опасности. Каждая из них характеризовалась слишком легкомысленной передачей слов, таившей в себе угрозу общинному воспроизводству — репродуктивные извращения, движимые похотью женщины, хищная молодежь и эпидемические инфекции.

### Заключение

Я просил каждого из тех, с кем обсуждал правила и процедуры системы *ts'ici*, пройти со мной по ритуальным местам, о которых мы говорили. Ли Юн насмешливо посмотрел на меня. «Зачем тебе туда идти? — спросил он, чуть наклонив голову в сторону вершины холма *Agàmisimo*. — Там уже ничего нет, там пусто [*k₂*]». Ци Баоэнь сказал, что он слишком стар и не может нормально ходить, у Ци Чуня были дела в уездном городе, а у Ци Вэньпина — проблемы с поливом на поле. Описывая ритуалы и *nèrì*, связанные с этими местами, эти люди вспоминали их в ярком свете их наиболее публичных моментов, когда ритуалы были до краев наполнены жизнью и смыслом. Теперь деревья *Agàmisimo* были намеренно срублены, камень *Lòhə* лежал у заросших полей, а дом, в котором обитал *Cha*, был заброшен.

Разговор о том, какими были эти места прежде, был формой работы скорби. Как и скорбь, этот разговор был попыткой восстановить границы живой души в отсутствие умершего [Rose 1996: 35]. Вспоминать наиболее значимые места долины, обращаться к могущественным сущностям, которые (хотя бы и в форме диких призраков) все еще их населяли, и произносить переваренные слова, которые их структурировали, означало вновь обращаться к месту как к основанию домашнего сообщества. Эта сознательная работа памяти использовала отголоски ритуализованных слов, чтобы заново представить социальные отношения, возникавшие в этих местах. Она опиралась на ритуализованную поэтику места, чтобы установить в его центре и заново скрепить домашнее сообщество — отстроить дом. Здесь темы родства и свойства, производства и воспроизводства, взаимной заботы, обмена материей и долгих обязательств плоти, которыми было наполнено обычное домашнее пространство, были воссозданы как зрительные, слуховые и кинестетические. Они были расширены через визуальные и акустические пространства этой объемлющей долины, преломлены через видение, слышание, говорение, ходьбу и переваривание пищи, которые были предметами постоянной заботы во всех этих разговорах. Они делали



возможным переплетение слова, тела и места, с помощью которого люди обживали этот ландшафт. Это были средства, с помощью которых люди распространяли себя на обитаемое пространство и представляли его как одновременно охваченное и охватывающее.

Таким образом, разговор об утраченном *ts'ici* был способом думать о сообществе как о чем-то большем, чем социальные отношения производства и воспроизводства, которые порождает любой дом, чем просто сети обмена разговорами, благами и трудом между родственниками и соседями. Это был способ заново вообразить сообщество как обнимающее место, общее жилище, которое человек разделяет даже с теми, кого он едва знает, — или с теми, кого он знает слишком хорошо, — кто когда-то совершил ужасные вещи с ним самим, его семьей или друзьями. Этот дискурс складывался на фоне другого дискурса, который Ли Юн, Ци Баоэнь, Ци Чунь и Ци Вэньпин предпочитали не проговаривать вслух, по крайней мере в моем присутствии. Паузы в их рассказах были пропитаны другими историями: о смерти системы *ts'ici* и об уничтожении общины. Умолчания в их песнопениях *nèrì* перекликались с другими *nèrì* — теми, что исполнялись для изгнания из тела и дома диких призраков тех, кто умер от голода, самоубийства или другого насилия. Чтобы понять, что служило мотивом для этих усилий по воссозданию общины, мы должны обратить внимание на этот фон из других, более тревожных слов.

## Глава шестая

# Призрачное государство

Пробудившимся в условиях принесенного «освобождением» нового национального порядка китайским крестьянам предстояло усвоить ряд сложных уроков<sup>1</sup>. Самый важный из них касался «классовой борьбы»: крестьяне должны были принять маоистскую концепцию класса, с принципиальным акцентом на отношениях эксплуатации внутри иерархий власти [Dirlik 1983]. Ключевым механизмом изучения классовой борьбы было устное выступление в жанре «говорящей горечи» (кит. *суку*). На публичных занятиях по «говорящей горечи» крестьян обучали представлять свой опыт бедности, бесправия и эксплуатации в старом обществе в форме нарратива, встраивая его в национальную историю освобождения от былой несправедливости [Anagnost 1997].

Когда в 1950 году «освобождению» подверглась долина Чжицзо, большинство взрослого населения уже имело опыт устного исполнения хроник избавления от бедности и бесправия. Когда их просили «говорить о горечи», они использовали лексику траурных песен (таких, например, как фрагменты, открывающие вторую и третью главы). Поскольку нарративы «говорящей горечи» перерабатывались на протяжении всей эпохи Мао, вновь обращаясь к прошлому и повторяя историю его уничтожения [Anagnost 1997: 17–44], жители Чжицзо снова вплели этот троп в эти свои песни. К 1980-м годам повествования «говорящей горечи» больше не исполнялись публично, но их следы оставались в стихах, которые пелись в случае смерти близких. В следующем

---

<sup>1</sup> О тропе «пробуждения» см. в [Fitzgerald 1996].

отрывке из песни-плача (*ɔchəŋgə*) женщина 70 лет, поющая на похоронах племянника, рассказывает о том, как бедность ее собственных родителей снизилась, когда выросли их дети, пришло «освобождение» и в результате земельной реформы расширились их поля, пастбища и богатства:

### Фрагмент 6.1

голодные трепещущие летучие мыши	mui ngá tu mì zù
ни дня без голода	m mì lu n jə
голодные быки с торчащими ребрами	lò bə lò shó zò
ни дня без горечи	n shó lu n jə
нет земли для возделывания	kà dù mi n jə
нет земли для выпаса	ló dù mi n jə
штаны, протертые на коленях	mæ ji dɔ gò va ne shu
рваные спины рубашек	mæ jù p'a ká bui ne shu
бедность как трава	n shu ci n je
бедность как вода	n shu yi n je
а потом	à pá he chì po
наши сыновья выросли толстыми	zò ho zò vè tu
дочери выросли высокими	né ho né mo tu
горькая трава распространилась	yí k'ù lè mo kæ
и пришло Освобождение	kæ fáng lə chì ni
наши поля выросли	kà dù mi pé wo
наши пастбища увеличились	ló dù mi pé wo
мы получили землю для выпаса скота	ló dù mi jæ ci tu lə
мы получили землю для возделывания	kà dù mi sho vè tu lə
скот всех мастей	jí lu jè ja ka
зерно всех сортов	kà lu tso ja ka

Песня осуществляет реверсию нарративного наложения «говорящей горечи»: вместо того чтобы переделывать личный опыт в соответствии с повествованием о национальной трансформации, она приручает произведенное в национальном масштабе

уничтожение прошлого, используя его для выражения благодарности певицы своим родителям за труд по ее воспитанию, включая его в привычный поток социального воспроизводства. Упоминая об «освобождении», песня делает намеренную отсылку к практикам «говорящей горечи».

горькая трава распространилась  
и пришло Освобождение

yí k'ù lè mo kǎe  
kǎe fǎng lǒ chī nì

«Горькая трава» — это *yík'ù*, жесткое, стелющееся по земле многолетнее растение с острым вкусом. Но *yík'ù* также обыгрывает известную китайскую фразу о говорящей горечи, *yiku sitian*, «вспоминая прошлую горечь, вкушая нынешнюю сладость». Каламбур усиливается в этом двустиии параллельным расположением *yík'ù* в начале первой строки и заимствованного китайского слова «освобождение» (*kǎe fǎng*, от кит. *цзефан*) в начале второй. В двустиии стираются различия между воспоминаниями о пережитых национальных трансформациях и воспоминаниями о произнесении слов об этих трансформациях. И при этом оно пробуждает тень угрозы. Трава *yík'ù* растет повсюду, на неухоженной полевой земле и перепаханных горных склонах. Она появилась в 1958 и 1959 годах внезапно и быстро распространилась во время «большого скачка», когда леса на склонах гор вырубались для проведения экспериментов по крупномасштабному использованию переложного земледелия и для обеспечения топливом медеплавильных и железоделательных печей. В 1990-х годах пожилые люди в Чжицзо вспоминали мгновенное и повсеместное появление этого растения как предвестие незабываемой катастрофы, последовавшей за «великим скачком». И впоследствии они использовали эту память для описания личных бедствий: фраза «беда *yík'ù* с небес» (*yík'ù amì wò*) обычно использовалась, чтобы сказать о неожиданном и необъяснимом несчастье, обрушившемся на человека или семью. В песне с симпатией вспоминаются «освобождение» и земельная реформа, как совпавшие с внезапным изменением личной судьбы. Но в ней также скрыто отражение огромных социальных изменений, которые

предвещало «освобождение», и ужасное бедствие, в которое эти изменения вылились в конце десятилетия.

Распространение «горькой травы» в обоих этих смыслах — и как предписываемого для форматирования личных биографий в соответствии с национальными преобразованиями (*yiki* на китайском) нарративного стиля, и как материального вторжения в каждый уголок ландшафта (*yík'ù* на языке Lòlongo) — служит емкой метафорой коренной трансформации государственной власти, которую принесло «освобождение». В начале 1950-х годов социалистическое государство быстро сместило или уничтожило в северной Юньнани старую элиту, создало по всей сельской местности новые институты власти и осуществило полную инверсию старых классовых иерархий. Это наступление привело к разрушению системы *ts'ici* в Чжицзо. Стало ясно, что эту новую официальную власть невозможно ни использовать, ни понять с помощью старого режима гостеприимства, при котором агентов республиканского государства принимали в центре общины, чтобы смягчить наиболее разрушительное их воздействие. Жители Чжицзо старались представить себе государство при помощи новых понятий. Их рассказы об этом периоде, рассматриваемые в настоящей главе, показывают, как новая власть проникала в их жизненный ландшафт, раскапывала наиболее насыщенные смыслом места и застраивала их собственными институтами. В ответ на это воплощенные в этих местах аффекты и воспоминания обособлялись и становились живыми, расстраивая государственные проекты способами, которые зачастую оказывались ироничными или даже комическими.

В середине 1950-х годов государство инициировало еще одну серию глубоких социальных преобразований. В результате коллективизации земли и труда отношения к земле, на которых строилось старое представление об общине, оказались перевернуты. Люди в Чжицзо обнаружили, что в качестве генеративной силы для производства и социального воспроизводства государство заместило собою власть предков. Но во время «великого скачка» такое понимание государства оказалось дискредитировано, поскольку производство замедлилось, а социальное вос-

производство оказалось нарушено. В своих рассказах о «великом скачке» и катастрофическом голоде, который он повлек за собой, жители Чжицзо использовали ритуалы экзорцизма, чтобы разработать новый способ видения официальной власти. В этом видении государство уподоблялось призрачной цепи, хищной бюрократии, состоящей из диких призраков, над которыми властвуют ярость и злоба неоплаканных жертв голода. После голода в течение 30 с лишним лет жители Чжицзо продолжали развивать этот образ в рассказах о призраках, превратив его в итоге в эффективный способ подрыва местной государственной власти. В этой главе прослеживается история усилий, предпринятых жителями Чжицзо для переосмысления государства 1950-х годов — через их рассказы о земельной реформе, коллективизации, «великом скачке» и голоде. Кульминацией этих историй являются самые горькие воспоминания из всех, которыми со мной жители Чжицзо когда-либо делились, воспоминания, расколовшие социальную жизнь на десятилетия вперед.

### Раскопки

В первые годы после «освобождения», когда Народно-Освободительная Армия Китая (НОАК) вела кампанию против контрреволюционеров, эпизодически происходили убийства. Коммунистическая партия установила контроль над провинцией Юньнань в конце 1949-го — начале 1950-го года, создав в каждом районе и уезде народные правительства. В начале 1950 года новое правительство провинции столкнулось с острой нехваткой зерна, которого не хватало для обеспечения продовольствием городского населения и растущих масс солдат НОАК, прибывающих в провинцию. Первым действием новых местных властей стала насильственная реквизиция зерна у деревенского населения. Тысячи служащих и солдат были отправлены для сбора зерна в сельскую местность, где они сосредоточили свои усилия на наиболее влиятельных слоях деревенского населения, тех, кто владел наибольшим количеством земли. К апрелю недо-

вольные представители местной элиты подняли в большинстве горных районов провинции вооруженные восстания, убивая сборщиков зерна и серьезно подрывая реквизицию [DZY 1991, 1: 86–88]. В уезде Даяо Лірò по имени Пу Гуаньцай собрал почти двухтысячную армию, которую назвал Молодежной антикоммунистической армией зернового сопротивления Западной Юньнани. На юге от Чжицзо армия Пу Гуаньцай напала на районное управление, взяв в заложники 27 сотрудников, которые проводили там совещание [CYZZ 1994: 108]. К декабрю НОАК восстановила контроль над горными районами и провела масштабную кампанию зачистки, арестовав более 62 тысяч человек [DZY 1991, 1: 88]. *Тусы* Ся и его сын Ся Цзянь, офицер армии Гоминьдана, были арестованы как руководители другого вооруженного повстанческого движения. В присутствии многотысячной аудитории армейский расстрельный взвод казнил *тусы* на низинном поле возле его дома. Дальнейшие казни практически полностью уничтожили могущественную семью Ся и ее ближайших союзников.

В 1951 и 1952 годах казни продолжились в более крупных масштабах. Летом 1951 года партия начала общенациональное движение по подавлению контрреволюционеров, в ходе которого сотни тысяч человек были обвинены в том, что они являются иностранными шпионами, имеют тайные связи с националистической партией или участвуют в контрреволюционном заговоре. К концу года только в одном округе Чусюн было казнено более семи тысяч человек [CYZZ 1994: 114]. В начале 1952 года НОАК захватила Ло Готяня, самого богатого помещика Чжицзо, бывшего командира ополчения, грозного борца с бандитами и местного соперника *тусы* Ся. Его привезли в Чжицзо на заседание суда, обвинили в создании контрреволюционной организации, передали в Даяо для дальнейших судебных заседаний и расстреляли. После его смерти новые правители Чжицзо сделали его драгоценный дом, который он так удачно защищал от «бандитской» армии Дин Чжипина, штаб-квартирой правительства нового волостного центра Чжицзо (*сян*). Один из домов семьи Ся стал резиденцией правительства соседнего волостного центра Чжун-

хэ. Другой их дом стал резиденцией правительства округа Чжунхэ (*цзюй*), который управлял обеими волостями.

Из всех убийств того времени жителям Чжицзо более всего запомнились убийства трех помещиков — Чжан Вэньсиня, Ли Инькэ и Ци Госина. Чжан Вэньсинь был самым известным в Чжицзо ханьцем. Начав с мулов, которых приносили две племенные кобылы, подаренные ему родителями его первой жены, он построил процветающий бизнес по перевозке соли, сахара и опиума и жил в большом доме в Схето с двумя женами и сыном, приобретя среди своих соседей-Lòlorò репутацию скупердяя. Чжан был обвинен в тайном участии в повстанческой организации *тусы* Ся. Его вытащили перед толпой его работников и соседей, которых побуждали высказывать имевшиеся к нему претензии. Один из бывших работников Чжана поклялся, что незадолго до освобождения он видел, как тот сжег записку от подпольной коммунистической партии Юньнани, в которой его просили о поддержке. Это обвинение стало поводом для казни Чжана. Ли Инькэ и Ци Госин также были названы контрреволюционерами, связанными с семьей Ся. Кроме Ло Готяня и Чжан Вэньсиня, в Чжицзо они были единственными, кто считался помещиком, владея при этом относительно небольшим участком земли и нанимая всего двух-трех работников. В безоблачный день 12-го лунного месяца, вскоре после казни Ло Готяня, двое солдат НОАК связали этих трех мужчин, провели их на школьный двор и расстреляли на глазах у сотен зрителей, собравшихся на террасах. Более 40 лет спустя многие из тех, кто был тогда детьми, все еще могли отметить небольшими камнями точные места, на которых стояли эти три человека: Чжан справа, Ци в центре, Ли слева. Их призраки стали первыми из того множества, которое скапливалось на этом месте в течение 1950-х и 1960-х годов.

Описанные расправы привели к фактическому уничтожению той группы элиты, которая избирала *ts'ici*. Из тех ее членов, которые обладали достаточным влиянием, чтобы избежать служения в качестве *ts'ici*, избежал смерти только один — Куньмин, бежавший в столицу провинции. После устранения наиболее влиятель-



ных членов общины земельная реформа прошла гладко. Прибывшая из Даяо рабочая группа по этой реформе разделила население на зажиточных, середняков, бедняков и сельхозрабочих. Примерно 20 % домашних хозяйств на этой территории были зачислены в середняцкие, 70 % в бедняцкие, 9 % определены как хозяйства сельхозрабочих и 1 % как хозяйства землевладельцев [YSB 1986: 102–103]. Рабочая группа конфисковала земли, дома, сельхозинвентарь землевладельцев и всю землю, которую зажиточные крестьяне сдавали в аренду наемным работникам. Эти земли и ценности были поровну распределены среди бедняцких хозяйств и сельхозрабочих. После произведенных расправ оставшиеся члены круга, участвовавшего прежде в избрании *ts'ici*, были классифицированы по большей части как зажиточные крестьяне или середняки. Дальнейшие реформы продолжали ограничивать возможности, которые представители этих групп могли бы использовать для своего продвижения. Вскоре некоторых из них сделали членами производственных бригад особого назначения, труд в которых был самым тяжелым и унижительным, они получали меньше трудодней и назначались на неоплачиваемые работы.

Однако ежегодные собрания для выборов *ts'ici* продолжались. Их участниками были преимущественно бывшие *ts'ici*, стремившиеся хоть в чем-то вернуть утраченный престиж и смягчить унижения, которым они подвергались. Как и прежде, *ts'ici* избирался во время новогодних встреч жителей Чжицзо. Члены формировавшейся в то время партийной организации Чжицзо и служащие нового волостного правления часто посещали праздник, но не принимали участия в собраниях. Многие из этих чиновников выросли в Чжицзо, и их отношение к системе *ts'ici* было весьма неоднозначным. С одной стороны, они оказывались в затруднительном положении, будучи вынужденными объяснять районному и уездному начальству, почему *ts'ici* продолжает свое существование. С другой стороны, празднества и ритуалы *ts'ici* оставались настолько популярными, что никто из местных чиновников не отваживался полностью их запретить.

Тем не менее критерии для выборов в *ts'ici* были радикально изменены. От домохозяйства *ts'ici* уже не требовалось быть бога-

тым; достаточно было только того, чтоб его возглавляла живущая в счастливом браке и имеющая здоровых детей пожилая пара. Влиятельные чужаки селились теперь в просторном доме Ло Готяня, а содержание дорог и заключенных, а также разбирательство тяжб местных жителей взяло на себя правительство. Единственная оставшаяся у *ts'ici* и его сотрудников обязанность заключалась в организации ежегодного цикла ритуалов. Теперь бывшие *ts'ici* выбирали своих преемников из числа бывших бедных крестьян и сельскохозяйственных рабочих — с тем, чтобы заимствовать легитимность этих классов. Стать *ts'ici* в 1950-х годах означало присоединиться к группе официально дискредитированных, но это также обеспечивало тихий престиж среди родственников и соседей и долгую жизнь под защитой *Agamisimo*.

Национальные правила земельной реформы требовали реквизиции и перераспределения земель, принадлежащих родовым усадьбам, храмам, монастырям, церквям, школам и другим организациям. Однако правительство провинции Юньнань, отрезвленное вооруженным сопротивлением, которое встретила политика реквизиции зерна в регионах, населенных преимущественно национальными меньшинствами, издало специальные правила для «национальных меньшинств горных районов». Рабочие группы должны были проводить земельную реформу, не «раня национальных чувств», с «уважением к национальным обычаям» и с заботой об «укреплении единства между национальностями». В инструкциях говорилось, что «нельзя причинять вред горам духов, землям духов и местам захоронений национальных меньшинств. Общие земли, связанные с религиозными верованиями, также могут быть сохранены полностью или частично» [CYZZ 1994: 118; DZY 1991, 1: 99]. Таким образом, рабочая группа по земельной реформе в Чжицзо не стала пытаться перераспределять десять плодородных му земли фонда предков. Люди продолжали собираться в четвертый месяц, чтоб общими усилиями вспахать и засадить эти поля. Волостное правление присваивало себе урожай, возвращая небольшую часть домохозяйству *ts'ici* для проведения цикла ритуалов.

Партийные и правительственные кадры постепенно усиливали критику ритуалов *ts'ici* и начали предпринимать шаги по реформированию их содержания. В начале 1950-х годов несколько политически активных жителей Чжицзо вступили в партию. Как-то весной один из этих неофитов сидел рядом с мастером ритуалов Ли Юном, когда тот исполнял песнопение для *Lohə*, готовясь к высадке саженцев на полях фонда предков. Член партии сообщил рабочей группе по земельной реформе, что часть песнопения была непристойной и оскорбительной для партийной морали. Рабочая группа подвергла Ли Юна публичной критике, и *ts'ici* следующего года выбрал для исполнения исправленного песнопения другого мастера ритуалов.

Единственным ритуалом *ts'ici*, от которого отказались в 1950-х годах, было жертвоприношение *Cha*, духу, защищавшему общину от заразных болезней. В 1953 году в районе разразилась сильная эпидемия тифа. Несколько человек в Чжицзо хорошо помнили, что эпидемия была остановлена телефонным звонком. Один из партийных работников отправился в Чжунхэ и позвонил в Даяо по недавно построенной телефонной линии. Звонок принял уроженец Чжицзо Ли Чжан, который был только что назначен заместителем главы уезда. Ли Чжан немедленно приказал отправить в Чжицзо медицинскую бригаду. Сделав всему населению прививки от сыпного тифа, команда впечатляюще эффективно остановила эпидемию. Ли Чжан использовал эту победу по максимуму: теперь, когда революция принесла в Чжицзо современную медицину, объявил он, нет необходимости уповать на милость *Cha*. Учитывая, насколько успешными оказались прививки, мало кто был расположен спорить, и *ts'ici* 1954 года исключил жертвоприношение *Cha* из ритуального цикла. С этим событием категория «феодалного суеверия», прежде бывшая для жителей Чжицзо пустой, начала наполняться смыслом. Впервые был четко обозначен контраст между динамичной траекторией движения к научному будущему, в котором телефонные звонки и инъекции станут обычным делом, и суевериями дискредитированного феодального прошлого. Ли Чжан довел эту мысль до логического конца, лично выбрав место

для новой государственной медицинской клиники. Она была построена на склоне холма, где до тех пор почти каждый день десятого лунного месяца собирались сотни людей, чтобы совершить жертвоприношение десятого месяца в память о родственниках, умерших в течение прошлого года.

С проведением земельной реформы новое государство начало в сельской местности демонтаж и переформатирование социальных отношений. Уничтожение в ходе кампаний против контрреволюционеров старой элиты дало рабочим группам по земельной реформе возможность осуществить процедуры, разработанные в ходе многолетних экспериментов в других частях Китая: переопределение и кодификацию классового деления населения; противопоставление зажиточных крестьян середнякам, беднякам и сельхозработникам; перераспределение земли, домов, скота и инвентаря в соответствии с этим делением. Тем не менее эти процедуры могли быть эффективными только в том случае, если они были подкреплены авторитетом нового государства. Было важно заставить местных жителей почувствовать, что в новых учреждениях с их четкими контурами постоянно присутствует само государство.

Размещение центров местной власти в доме Ло Готяня в Чжицзо и в домах *туси* Ся в Чжунхэ положило начало долгому процессу раскопок предельно значимых мест и их повторного заполнения знаками нового режима. Этот процесс был эпизодическим и фрагментарным, он характеризовался ошибками, неожиданностями и неудачами, неровным ритмом продвижений и отступлений, эксцессов и исправлений, что было в целом характерно для местной политики в эпоху Мао. Однако 40 лет спустя жители Чжицзо рассказывали о нем так, как будто его замысел был ясен, а логика тщательно продумана: он переработал ландшафт их долины и создал новый вид государственной власти.

В этих рассказах кадровые работники, руководствуясь безошибочным инстинктом, выбирали для размещения новых учреждений те места, где производственные единства домохозяйств резонировали с более крупным общинным единством. Это были

места, где люди преобразовывали темпоральную спираль жизни и смерти в новое утверждение отношений производства и воспроизводства; где велись переговоры с силами космоса; где открывались ворота между этим миром и другим. Все эти ритуализированные операции требовали активного использования образов государственной власти. Момент смерти отмечался небесным бюрократическим правителем и его страшной полицией; подземным миром управляли чиновные бюрократы, требовавшие взяток и поборов; поддержание жизни и здоровья требовало деликатного ритуального собеседования с силами духовного чиновничества, чтобы защитить жизнь от их «лживых слов». Воображаемая таким образом, государственная власть всегда находилась вовне. Дело создания и вскармливания жизни требовало внутреннего очищения пространства общины, удержания чиновничества на расстоянии.

Теперь же новые государственные учреждения выдвинулись сквозь эти места как осязаемое, материальное присутствие, подобное пальцам горькой травы. Когда волостные кадры присваивали себе урожай с полей фонда предков и цензурировали исполняемые там песни и песнопения, они подменяли нюансированную игру репродуктивной метафоры чуждой логикой производства ради производства. Когда те же самые кадры брали на себя обязанности *ts'ici*, они переворачивали динамику, в которой домашнее хозяйство *ts'ici* управлялось с внешними опасностями, чтобы быть центром общего домашнего единства. Теперь, благодаря своим связям с внешней государственной властью, местное правительство будет руководить всеми производственными объединениями изнутри. Когда заместитель главы уезда Ли Чжан заменил жертвоприношение Ча инъекциями, он выкопал смысл Ча из двора, в котором совершалось умилоствление этого духа, и уничтожил ассоциацию болезни и заразы с «лживыми словами» официальных посетителей. Теперь здоровье будет управляться научным прогрессом, который обеспечен социалистическим государством. Каждый подобный акт оккупации предполагал проникновение государства внутрь, в центр жизни и смерти, в организующий центр производства и социального воспроизводства.

Возникновение этой воображаемой формы государства лучше всего понять через те формы сопротивления, которые оно вызывало. Рассказы жителей Чжицзо о государственных учреждениях, захватывающих значимые места, были рассказами о мрачно-комическом бедствии. Рынки не работали, здания рушились, кадры, жившие на этих местах, умирали или сходили с ума; обычные крестьяне, которые обрабатывали на таких местах землю или строили дома, поражались там болезнями и смертью. Ценности, аффекты и воспоминания, воплощенные в этих местах, оживали — сперва как недовольные духи, затем как мстительные призраки. Хотя это сопротивление было едва уловимым, рассредоточенным и не имело идентифицируемых человеческих агентов, для него требовался чрезвычайный уровень согласия среди жителей Чжицзо. Требовалось, чтобы смысл и ценность этих мест стали ясными и чтобы в противовес им возник отчетливый образ государства. Первые рассказы, свидетельствующие о подобном безагентном сопротивлении, появились в начале 1950-х годов, примерно в то время, когда телефонный звонок Ли Чжана одержал победу над духом Ша. Эти истории дают представление о том, как могли зародиться стратегии сопротивления, которым предстояло обрести в течение следующих четырех десятилетий согласованность и силу. Среди них — истории о ключевом институте в развивающейся структуре нового государства: сети кооперативов по снабжению и сбыту.

К началу 1950-х годов кооперативы по снабжению и сбыту получили широкое распространение на большей части территории страны. До 1953 года они были добровольными: крестьяне получали членство в них, уплачивая фиксированный вступительный взнос для покупки одного пая. Кооперативы закупали у своих членов сельскохозяйственную продукцию и продукцию кустарных промыслов, предоставляли им кредиты и продавали им в розничных магазинах продукцию других регионов. Поскольку в отношении частных торговцев постепенно вводились все более жесткие ограничения, кооперативы стали единственными безопасными рынками сбыта сельскохозяйственной продукции [Shue 1980: 203–208]. Осенью 1951 года Чжицзо выбрали в каче-

стве одной из первых в северной Юньнани четырех площадок для создания кооператива по снабжению и сбыту [CYZZ 1994: 124]. Несмотря на свое удаленное положение, долина Чжицзо была важным центром торговли конопляной тканью. В 1935 году на школьном дворе был создан временный рынок, на котором Lípò и Lǎlorò с окрестных гор продавали конопляную пряжу и ткань агентам крупной корпорации, занимавшейся закупками этой ткани и имевшей филиалы по всей северной Юньнани. Новый кооператив стремился вытеснить таких частных торговцев, занимающихся торговлей коноплей. Чтобы привлечь жителей гор, государство установило на необработанную коноплю и конопляную ткань цену намного выше рыночной. В национальном масштабе государственные закупочные цены на коноплю с 1950 по 1952 год выросли на 33 %, намного опередив цены на зерно и хлопок [Zhang 1984: 10]. Продавая свою коноплю кооперативу, бедные крестьяне и сельскохозяйственные рабочие могли заработать достаточно денег, чтобы впервые в жизни купить хлопковую ткань. Хлопок в этих горах был предметом роскоши, но даже самые бедные стремились наряжаться на свадьбы и праздники в расшитые хлопковые наряды.

В конце 1953 года кооперативы по снабжению и сбыту ввели новую систему закупок и нормирования зерна. Эта система, названная «единой закупкой и поставкой», требовала от крестьян продавать кооперативам фиксированные нормы излишков зерна по ценам, которые устанавливались государством. Система была призвана преодолеть острую нехватку зерна в государственных зернохранилищах и создать условия для ускоренного развития социалистических отношений на селе. Она практически ликвидировала частные рынки зерна. Крестьяне могли свободно продавать зерно, произведенное сверх нормы, но только на контролируемых государством рынках и только рабочим и крестьянам, испытывающим его нехватку, а не скупщикам [Shue 1980: 214–227]. В Чжицзо, где практически все домохозяйства были определены как имеющие дефицит зерна и освобождены от требования продавать его государству, самым важным эффектом этой системы стало то, что жители больше не могли покупать его у перекупщи-

ков. Кооперативы побуждались к организации торговли зерном в местах, где когда-то процветали традиционные, регулярно проходившие ярмарки. Поэтому в кооперативе Чжицзо было решено создать рынок зерна и конопли. Он должен был размещаться на школьном дворе, где до «освобождения» такой рынок уже был, и проводиться, как и раньше, каждые десять дней. Жители Чжицзо должны были продавать коноплю кооперативу и покупать у него и у частных продавцов зерно, спирт и ткани под пристальным надзором государственных контролеров.

Затея с рынком провалилась практически сразу. Местные жители перестали его посещать после двух попыток организации рыночных дней, и кооператив прекратил эту деятельность. Ли Гао был в то время еще ребенком, но он помнил смешные рассказы своей матери о том, как содержимое чанов с алкоголем расплескивалось по всему школьному двору, как собаки опрокидывали горшки с бобовым творогом, а рулоны конопляной ткани разматывались по грязи:

Они говорили, что, скорее всего, эти неприятности устраивает Agamisimo. Одна прорицательница в Чето сказала, что Agamisimo возмутили ханьцы, которые пришли управлять рынком, и что он не позволит, чтобы подобное безобразие продолжалось. Я никогда не верил, когда моя мать говорила, что она не любит рынок. Почему? Там же и раньше был рынок. Но, может, это правда. Просто у людей было ощущение, что на новом рынке не будет многолюдно и оживленно, вот они и не приходили.

Другие насмехались над такими теориями. «Причина, по которой затея с рынком не удалась, не имеет никакого отношения к Agamisimo, — говорил Ци Дэгуэй, школьный учитель примерно такого же возраста, как Ли Гао. — Сотрудники кооператива не знали, что делали, и плохо им управляли». В самом деле, в 1953-м и начале 1954-го года лишь немногие государственные зерновые рынки оказались жизнеспособными. Вивьен Шу объясняет причину этой неудачи точно так же, как и Ци Дэгуэй. После внедрения единой системы закупок и поставок на кооперативы по снабжению



и сбыту стало оказываться растущее давление с целью выполнения государственных норм на закупку зерна. Государственные зерновые рынки усложняли кооперативам выполнение этих норм, поскольку были арендой, на которой крестьяне могли напрямую продавать свое зерно другим проверенным покупателям [Shue 1980: 225]. По этой причине сотрудники кооперативов откладывали создание рынков и плохо их рекламировали. Массовое создание государственных рынков началось только в конце 1954 года.

Поскольку в конце 1954 года кооперативы по снабжению и сбыту быстро расширяли свою деятельность, сотрудники такого кооператива в Чжицзо решили построить стационарный магазин, в котором крестьяне могли бы продавать свою коноплю. Школьный двор был наиболее очевидным местом для такого магазина, поскольку, не считая бывшего дома Ло Готяня, он оставался единственной в Чжицзо землей, которая формально принадлежала государству. Тем не менее, настороженные прошлогодней неудачей с рынком, чиновники выбрали совсем другое место — кусок ровной, пустой земли в центре Chemo. До 1950 года он служил местом коллективных детских забав. В первый день каждого лунного года одно из домашних хозяйств строило на этом месте гигантские качели для детей в счет процентов по займу из общего фонда, которым управлял *ts'ici*. Когда в 1950 году революционное правительство аннулировало все долги, заемщик того года сохранил фонд, и больше качели не строились. В 1954 году участок пустовал и использовался детьми для игр, а молодежью — для танцев. Кооператив нанял местных плотников, чтобы они возвели на этом месте большое строение с черепичной крышей. Стремясь снабдить результат своей работы символами прогресса, строители загладили глинобитные кирпичи слоем грязевой штукатурки и побелили стены. Для окон они привезли из Даяо на мулах оконные рамы со стеклами. Еще одним зданием с оштукатуренными стенами и стеклянными окнами в Чжицзо был только бывший дом Ло Готяня.

Жители Chemo вспоминают, что слухи ходили еще во время строительства здания. «Один землегадатель сказал, что этот участок не подходит», — вспоминает Ли Гао.

Он находился слишком близко к Ts'icizò [к месту, где, как предполагалось, поселились первопредки] и оскорблял Agàmisimo. Потом прорицательница, возможно, та же, что и раньше, сказала, что Agàmisimo не одобряет это здание, потому что у него оштукатуренные стены и стеклянные окна. Она сказала [голосом Agàmisimo]: «Здание уродливое перед моей дверью; оно похоже на ханьский дом». Люди, которые управляли кооперативом, были ханьцами со стороны, и Agàmisimo было противно, что они живут там, прямо напротив Ts'icizò.

Когда строительство здания было завершено, кооператив объявил, что он снова будет периодически организовывать в Чжицзо рынок, на этот раз на своем собственном дворе. Жители Чжицзо могли использовать доходы от продажи конопли кооперативу для покупки тканей, мяса и алкоголя у частных торговцев.

Эта вторая попытка создать рынок провалилась так же, как и первая. «В первый день те, кто принес мясо, не смогли его продать, и те, кто принес алкоголь, не смогли его продать, поэтому через десять дней никто не захотел прийти». Отремонтированные дома из глинобитного кирпича часто стоят по 100 лет и больше, но этот магазин развалился через четыре года. В конце концов кооператив разделил участок на фрагменты и продал их под застройку.

В течение следующих 25 лет кооперативный магазин пытались построить еще дважды. В 1958 году его новое здание было возведено на месте старого кладбища, где лежали могильные плиты, росли деревья и проводился поминальный ритуал, называвшийся «сон на природе» (*likádùhè*). Жители Чжицзо рассказывали истории о том, как каждый из служащих, живших в этом здании, постепенно сходил с ума и умирал, оказавшись «раздавленным» между фундаментом из надгробий внизу и могилами на склоне холма сверху. В 1978 году здание было разобрано и заново построено на пустом кукурузном поле. Перед ним был открыт еще один рынок для продажи конопли, зерна и овощей, затея с которым тут же потерпела крах. Об этих

неудачах рассказывалось последовательно, и каждый эпизод подтверждал логику предыдущих. И все же первые рассказы сохранили некоторый след истоков развивающейся стратегии сопротивления. Одинокая безымянная прорицательница, используя голос духа вместо своего собственного, противопоставила Agamisimo, духа производственной общины, с одной стороны, и поддерживаемые государством рынок и магазин — с другой. Этот рассказ имел форму утверждения, что с помощью безвредной на первый взгляд инициативы государство пытается заменить собою власть предков в качестве центра производственного единства. Это же утверждение, озвучиваемое во все более резких тонах, будет лежать в основе развития и совершенствования тактики безагентного сопротивления в течение следующих четырех десятилетий.

### Практические суеверия

После того, как осенью 1952 года завершилась кампания по земельной реформе, крестьян в Китае провели перекрывающимися друг друга этапами через несколько последовательных форм коллективизации. Ее процесс начался с образования групп взаимопомощи в 1952 и 1953 годах, продолжился созданием так называемых «кооперативов сельскохозяйственных производителей низкого уровня» с 1952 по 1955 год и набрал скорость с 1955 по 1957 год, когда эти предприятия были объединены в гораздо более крупные кооперативы сельскохозяйственных производителей высокого уровня.

Группы взаимопомощи были добровольными организациями, порой временными или сезонными, в которых крестьянские хозяйства управляли своей землей индивидуально, но объединяли большую часть своего труда. Зимой 1952 года Lírò и Lòlorò в уездах Даяо и Юнжэнь оказались в числе первых в северной Юньнани крестьян, создавших группы взаимопомощи [CYZZ 1994: 123]. Эти крестьяне имели большой опыт ведения переговоров о систематическом обмене рабочей силой для выполнения

трудоемких, гендерно специфических задач по подготовке рисовых полей и пересадке риса. Новые группы взаимопомощи формализовали и расширили эти традиционные системы разделения труда. В конце 1953 года под давлением вышестоящих органов власти местные чиновники начали первый этап коллективизации. Однако процесс шел медленно; только в ноябре 1955 года группы взаимопомощи в этом горном регионе были окончательно объединены в кооперативы, средний размер которых составлял около 28 домохозяйств [CYZZ 1994: 124]. Каждое домохозяйство передавало новому кооперативу сельскохозяйственных производителей свою землю в обмен на долю в кооперативе и рабочие баллы за труд. От домохозяйств также часто требовали предоставления скота или денег. В Чжицзо им было предложено внести по 32 юаня с каждого члена. Эта сумма могла быть выплачена наличными или скотом, но животные оценивались по абсурдно низким ценам: 20 юаней за мула, 10 за козу<sup>2</sup>. Как и многие крестьяне в Китае, жители Чжицзо боялись, что их недавно приобретенная земля и другие виды собственности исчезнут в одночасье без какой-либо компенсации.

Менее чем через год Китай накрыла следующая волна коллективизации. В конце 1955 года Мао выступил с речами, призывающими к «высокому приливу социалистических преобразований». Провинциальные лидеры быстро отреагировали на это, поставив новые задачи по созданию более крупных и полностью «социалистических» коллективов. Весной 1956 года, в соответствии с общегосударственной политикой, в Чжицзо была направлена рабочая группа для объединения всех кооперативов в один большой кооператив сельскохозяйственных производителей высокого уровня. Его самым существенным отличием от прежних кооперативов, как язвительно вспоминали некоторые в Чжицзо, было «больше разговоров». Приезжие ханьцы из рабочей группы

<sup>2</sup> Эти цифры, вероятно, имеют ориентировочный характер, поскольку взяты из устных воспоминаний. Лю и Ёе приводят список приблизительных национальных рыночных цен на 1952 год: 160 юаней за мула и 80 юаней за овцу или козу [Liu, Yeh 1965: 136].

по коллективизации проводили постоянные собрания и заседания с критикой, призывая людей работать усерднее. Команда создала также специальные штрафные производственные бригады для «помещиков, богатых крестьян, контрреволюционеров и дурных элементов». Работа в этих бригадах приносила лишь 40 % трудовых баллов по сравнению с работой в обычных производственных бригадах.

Эти преобразования обычно понимают как множество следовавших друг за другом изменений в контрактах между индивидуальными крестьянским хозяйствами и государством. Но ясно, что в Чжицзо все это имело гораздо большее значение: каждая реконфигурация отношений к земле требовала изменения оснований домашнего сообщества, создававшегося посредством ритуалов и метафор системы *ts'ici*. Фактически с коллективизацией началась растянувшаяся на 40 лет борьба за центральный символ этого сообщества — поля фонда предков. Эта борьба развернулась вокруг простой, казалось бы, проблемы распорядка высадки рисовых саженцев. Располагаясь на широком солнечном дне центральной долины Чжицзо, эти поля были окружены плодороднейшими во всей округе рисовыми землями. Существовали строгие запреты проводить пересадку риса на любом из окружающих полей, пока не будут засажены поля фонда предков; это было бы проявлением неуважения к *Lòhə* и влекло бы за собой гнев оскорбленного духа. Когда были образованы кооперативы сельхозпроизводителей, местные жители предупреждали, что разделение полей фонда между кооперативами может привести к тому, что на плодородных землях вокруг фонда будет невозможно проводить пересадку. Сотрудники группы по проведению коллективизации пошли на компромисс. Десять нижних участков родового фонда были переданы кооперативу *Chemo*. Два верхних участка каждый год передавались тому кооперативу, в котором в тот год избиралось домохозяйство *ts'ici*. Когда в 1956 году кооперативы были объединены в единый кооператив высокого уровня, эта схема была сохранена, и соответствующие поля передавались вместе с титулом *ts'ici* среди производственных групп кооператива.

Непредвиденным следствием этого стало то, что экономическая ответственность за ритуалы *ts'ici* теперь легла на производственные группы кооперативов. Семья *ts'ici* продолжала назначать даты, организовывать ритуалы и приглашать специалистов, но поскольку она больше не получала прямых доходов от родового фонда, предоставлять жертвенных животных и зерно должны были кооператив или производственная группа. Руководители групп стали участвовать в собраниях, на которых выбирали *ts'ici*, и в переговорах о передаче обязанностей от группы к группе. Эти переговоры часто были делом весьма деликатным. Руководители групп рисковали столкнуться с резким осуждением со стороны своих членов, если они отказывались спонсировать ритуалы *ts'ici*, но в то же время рисковали быть обвиненными в участии в «феодалном суеверии», если они это делали. Производственные группы урезали нормы жертвоприношения для *Lòhə* с двух коз до двух кур, а с 1958 по 1960 год — до двух яиц. Но двух баранов в дар *Agàmisimo* на протяжении середины 1950-х и начала 1960-х годов они продолжали приносить ежегодно.

Производственные группы на солнечной стороне долины вскоре перестали приносить жертвы двум второстепенным духам *ts'ici*, *Mijù* и *Ləmælòhə*. Эти духи были непосредственно связаны с регулированием дождя, и их почитание было наиболее важным для жителей подверженной засухам затененной стороны. *Mijù* обитал в гигантской сосне на этой стороне долины, над деревней *Méabò*. Рисовые земли этой деревни питал небольшой ручей, который во время сезона посадок часто замедлял течение или вовсе пересыхал. Вскоре после коллективизации жертвоприношение в честь *Mijù* стала проводить единственная производственная группа затененной стороны. В 1962 году она была разделена на три, и эти группы распределили между собой обязанности по организации обряда и предоставлению жертвенной козы. Руководители групп хранили свое соглашение в тайне, зная, что оно может вызвать резкую критику. Но они опасались, что без этого их команды подверглись бы недопустимому риску засухи.

*Ləmælòhə* был единственным духом *ts'ici*, для умиловления которого не было фиксированной даты. После посадки риса,

в периоды, когда требовался дождь, *ts'ici* давал мастеру ритуалов двух цыплят и посылал его в извилистый каньон в хвосте реки. Там мастер ритуалов убивал цыплят перед камнем, который напоминал формой зародыш, заключенный в маленькую каменную утробу. «Небо-отец, земля-мать, каждый корень пересох, — произносил в песнопении мастер ритуалов. — Каждый стебель умирает от жажды, рыба в реке умирает от жажды, креветки в овраге — пыль, каждая ползающая и каждая летающая тварь умирает от жажды; дай нам три дня дождя, дай нам пять ночей дождя». После коллективизации каждая производственная группа поручала одному или двум своим работникам распределение орошения на полях. В засушливые недели эта задача значительно усложнялась, поскольку работникам приходилось терпеливо направлять на каждый участок тоненькую струйку воды. Порой ирригаторы нескольких бригад объединяли личные средства, покупали двух кур, находили мастера ритуалов, знавшего правильное песнопение *nèrî*, и отправлялись с ним вниз по реке, чтобы совершить жертвоприношение. Поев куриного супа, они шли домой и надеялись на дождь, зарабатывая рабочие баллы более простым способом. Даже когда люди научились повторять слова осуждения таких практик как ложных, вредных, расточительных и суеверных, они продолжали действовать исходя из реалий: иногда жертвоприношения *Mijù* или *Ləmælòhə* были единственным способом вызвать дождь. Действительно, некоторые жители Чжицзо отмечали, что в эпоху Мао к этим духам относились лучше и кормили их чаще, чем раньше, когда жители затененной стороны могли полагаться и на *Agàmisimo*.

В центре рассказов о середине 1950-х годов — компромиссы, на которые продолжавшие свое существование фрагменты системы *ts'ici* вынуждали идти тех, кто осуществлял политику коллективизации. Отчасти эта борьба касалась того, как будет воображаться новое государство. В какой степени видение общинного производственного единства, сосредоточенного на обрядах и праздниках системы *ts'ici*, будет сохранено в условиях реорганизации земли и труда для достижения социально-экономических целей этого

государства? В какой степени станет необходимым вообразить само государство как генерирующий центр производства и социального воспроизводства и в какой форме будет мыслиться этот центр? Рассказы о борьбе и компромиссах вокруг *ts'ici* создают ощущение, что в то время эти вопросы не были решены. При этом они выглядят как эпизоды того, что в ретроспективе предстает как стремительный процесс; будучи заслоненными сейчас воспоминаниями о грядущем бедственном времени. Центральный же образ эпохи «большого скачка» обретает форму пугающей пустоты (*ko*), фантастической и бесконечно требовательной пасти.

### Призрачное государство

В 1958-м и 1959-м, в годы «великого скачка», по сельскому Китаю циркулировал лозунг, приписываемый Кан Шэну, ставшему позднее одним из главных консультантов Мао. Лозунг выражал миллениаристское видение грядущих лет: «Коммунизм — это рай; народные коммуны — мост [к нему]» (*Гунчаньчжуи ши тьяньтан, жэньминь гуниэ ши цяолян*)<sup>3</sup>. «Рай», *тяньтан*, на Lòlongo переводится буквально как *tiùchikà*, «небесный зал», обитель духа грома *Shrìmògù* и его духов-полицейских. Однажды Ли Чжиу рассказал мне про сон, который он видел в 19-летнем возрасте, лежа во время вызванного «великим скачком» голода в постели с лихорадкой и с конечностями, отяжелевшими от отека:

Я видел две деревни, одну на этой стороне, другую на той. Та, что была на этой стороне, выглядела как *Chemo*. С этой стороны на ту был мост — одно бревно, узкое и скользкое. Мне нужно было перейти на ту сторону, но я боялся и на полпути упал. Я проснулся живым. Если бы я перешел на другую сторону, то умер бы сразу или вскоре после этого, потому что другая сторона была подземным миром [*móti*].

<sup>3</sup> Лозунг Кан Шэна цитируется в [MacFarquhar 1983: 103]. Во время «большого скачка» Кан Шэн был кандидатом в члены Политбюро. В конце 1960-х он оказался одним из ведущих архитекторов «культурной революции» и главным консультантом Мао.



Деревня Шето, в которой жил Ли Чжиу, была отделена от холма к югу от нее глубоким оврагом. На холме находилась деревня из надгробий, образывавших ворота в подземный мир. Мост из сна Ли Чжиу был перекинут через похожую пропасть и проходил сквозь небо, откуда, чтобы уводить души в иной мир, спускалась с кандалами полиция Shrmògù.

Когда рай созданных осенью 1958 года народных коммун обернулся через несколько месяцев адом жестокого голода, души были выпущены не в справедливую, упорядоченную бюрократию подземного мира (*móti*), а в пропасть — хаотичный мир диких призраков (*nèti*), откуда, подобно птицам, они спускались разноцветными стаями на головы своих живых сородичей. Те, кто, подобно Ли Чжиу, соскользнул с моста в жизнь, обнаружили себя парящими в чужом пространстве, где по крайней мере в течение трех десятилетий общественная жизнь будет определяться безмолвной яростью, ненасытностью и муками погибших от голода.

Концепция «большого скачка» возникла на высшем уровне руководства страны в конце 1957 года, когда лидеры Китая обсуждали стратегии развития на вторую пятилетку и последующие годы. Коллективизация создала основу для подъема сельского хозяйства, но не решила практически ни одной из экономических проблем Китая. На третьем пленуме Восьмого съезда партии в сентябре была выработана стратегия, предполагавшая отказ от планов сбалансированного роста в пользу массовой мобилизации 500 миллионов крестьян Китая с целью ускоренного развития как промышленности, так и сельского хозяйства и быстрого построения полностью социалистической утопии<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Макфаркар в 1983 году [MacFarquhar 1983] и Шёнхальс в 1987-м [Schoenhals 1987] представили детальные описания истории «большого скачка». Ян [Yang 1996], Бахман [Bachman 1991] и Либерталь [Lieberthal 1987] обсуждают, как реализовалась эта кампания в центре и на уровне провинций. В исследовании Домнаха [Doménach 1995] рассматриваются политические проекты, приведшие к «большому скачку» в Хэнани, оказавшейся в числе провинций, наиболее жестоко пострадавших от голода.

Зимой 1957–1958 годов более 100 миллионов крестьян были мобилизованы для участия в крупномасштабных проектах по сохранению водных ресурсов. К январю 1958 года к строительству водохранилищ и каналов в Юньнани были привлечены более двух миллионов человек [DZY 1991, 1: 136]. Сотни мужчин Чжицзо отправились в Даяо на строительство искусственного моря Байхэ и жили там в палаточных городках. В течение следующих двух лет рабочие из Чжицзо участвовали в строительстве каналов и водохранилищ по всему округу, включая такие масштабные инженерные проекты, как электростанция Дахайбо мощностью 12 500 киловатт и гигантский канал Канъюнь [CYZZ 1994: 134]. С засухой зимы 1957 и весны 1958 года эти проекты стали еще более актуальными. Для их реализации были рекрутированы сотни тысяч дополнительных рабочих, от которых требовали трудиться до 15 часов в день [DZY 1991, 1: 140]. Каждый человек, остававшийся в Чжицзо — мужчина, женщина и ребенок, — работал на строительстве дороги из Чжунхэ и длинного канала через центральную долину. Кроме того, все они были привлечены к участию в развернувшейся в масштабах провинции акции по сбору на удобрения экскрементов животных и людей. В Чжицзо, как и во многих населенных национальными меньшинствами регионах Юньнани, человеческие отходы считались грязными и опасными и не использовались на полях. Первые уличные уборные, по одной на производственную группу, жители Чжицзо построили в начале 1958 года. Члены штрафных бригад собирали экскременты в ведра и носили их на поля.

Кампания по сохранению водных ресурсов требовала организации труда в масштабе настолько массовом, что это намного превышало ресурсы китайских коллективов. В апреле 1958 года по предложению Мао Центральный комитет партии постановил, что кооперативы сельскохозяйственных производителей (средний размер которых составлял около 164 хозяйств) должны быть объединены в более крупные коллективы, чтобы более эффективно мобилизовать рабочую силу и обеспечить масштабную экономию ресурсов благодаря механизации сельского хозяйства.

О крупных коллективах, которые возникли почти сразу же, с восторгом писали СМИ, вскоре они получили широкое распространение. В августе газета «Жэньминь жибао» сообщила, что Мао похвалил крупные коллективы и назвал их «народными коммунами». Через несколько дней на расширенной конференции Политбюро на приморском курорте Бэйдайхэ было принято решение о создании народных коммун по всей стране, и очень быстро в такие коммуны объединились кооперативы каждой провинции. Юньнань совершала этот переход медленнее всех, но даже там к концу октября 18 934 кооператива провинции превратились в 833 коммуны, средний размер которых составил от 3000 до 5000 домохозяйств [DZY 1991, 1: 144].

Во время июльского телефонного совещания в Чусюне партийный комитет округа уже начал превозносить достоинства коммун:

Народные коммуны — это ростки коммунизма и переходный этап к его наиболее полной форме. Создание народных коммун решит все проблемы, и неравенство постепенно исчезнет. Народные коммуны будут объединять промышленность, сельское хозяйство, торговлю, учебу, образование и армию. В каждой коммуне будут свои заводы, свой экономический центр, свой университет, средние и начальные школы... Старики будут поступать в дома престарелых, дети — в детские сады, больные — в больницы. Питание будет осуществляться в коллективных столовых [CYZZ 1994: 130].

После конференции в Бэйдайхэ этот комитет приказал пяти уездам Чусюна, включая Даяо, осуществить свое преобразование в коммуны до начала сентября. Во избежание хаоса, это преобразование проходило по методу, описанному как «перемещение верха без перемещения низа». Руководство каждого района реорганизовалось таким образом, чтобы возглавить коммуну, но существующее распределение производственных обязанностей не менялось до окончания сбора урожая. Вместе с пятью другими сельскохозяйственными производственными кооперативами в районе Чжунхэ Чжицзо вошла в коммуну, насчитывавшую

около 4200 домохозяйств, и после осеннего сбора урожая стала двумя административными районами (кит. *цюаньлицьюй*) из шести районов коммуны Чжунхэ.

Практически сразу коммуна создала во дворах руководителей производственных групп коллективные столовые. Ученики начальных классов прошли через каждую группу шествиями, собирая кухонную утварь, зерно и мелких домашних животных, вроде свиней, кур и голубей. Учеников школ призывали следить за домами своих соседей и сообщать о тех, кто тайно хранит горшки или зерно. При обнаружении укрывателя отряд школьников врывается в дом его семьи и, громко стуча в горшки, маршировал с ними в столовую. Весь крупный скот и сельскохозяйственные орудия, такие как плуги и бороны, передавались в коммуну. После осеннего сбора урожая бухгалтерия переходила на уровень коммуны. Коммуна, а не производственная группа, стала отвечать за распределение труда своих членов, обеспечение их потребления и выдачу квот на покупку зерна. Коммуна распределяла продовольствие и оплату труда между всеми административными округами, независимо от их предыдущего дохода, качества их земли или труда их жителей. Это было равносильно передаче накоплений от более богатых к более бедным административным округам и от более богатых к более бедным производственным группам внутри округов. Два административных района Чжицзо, особенно их отдаленные деревушки, были, безусловно, самыми бедными в коммуне. Весной 1959 года, после того как Мао напрямую раскритиковал учет на уровне коммуны как чрезмерно уравнилельский, этот учет был перенесен на уровень административного округа, но до тех пор жители Чжицзо питались тем, что было произведено в нижних, более теплых долинах вокруг Чжунхэ<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Дэвид и Изабель Крук [Crook, Crook 1959] обнаружили аналогичную ситуацию в коммуне Янги в Хэбэе. Авторы утверждают, что в 1958 году обрадованные дотациями от своих товарищей из низин крестьяне из бедных бригад на холмах снизили темп работы; при этом крестьяне из более богатых бригад в низинах также снизили темп работы из-за недовольства, что более бедные бригады съедают их зерно.

И в самом деле, в течение первых нескольких месяцев жизни в коммуне обитатели Чжицзо ели так, как не ели никогда ни прежде, ни потом. Невероятно, но еда в столовых была бесплатной, и люди могли брать ее столько, сколько хотели. «Каждый день был похож на свадебный пир, — вспоминал один из жителей Chemo. — Женщины и маленькие дети ели на одной стороне, мужчины — на другой, и дважды в день подавались 12 блюд». Как и на свадебных пирах, во дворах, служивших столовыми, были устроены круглые «столы» из свежей сосновой хвои. В эти месяцы после сбора урожая погода стояла сухой и солнечной; это был сезон ухаживания, свадеб и трапез. Люди сидели за столами группами по шесть или восемь человек — числом, считавшимся благоприятным на свадебных пирах. Некоторые женщины стали надевать для повседневных трапез чистые, искусно расшитые рубашки, штаны, фартуки и головные уборы, которые они приберегали для торжественных случаев. С какой-то изумленной ностальгией некоторые вспоминали, что столовая каждой производственной группы была открыта для любого члена коммуны, что поощряло подвиги эпикурейской выносливости:

Здесь, в Chemo, они сделали одну огромную столовую, чтоб кормить всех. Вы могли досыта наесться в Чжунхэ, дойти до Chemo и снова поесть, перейти в Chezò и поесть опять, потом дойти до Лову [на расстоянии около двух часов] и поесть снова. И столовые состязались друг с другом в том, кто подаст самую вкусную еду. Можно было провести целый день, переходя с одного пиршества на другое.

Пиршества сопровождала миллениаристская мечта о сверхизобилии. Коммунизм положит конец дефициту, превратив жизнь в непрерывное наслаждение удовольствиями современности. Эта мечта витала над сельской местностью в риторике «большого скачка», о ней трубили в прессе, ей вторили местные кадры. В ноябре или декабре Тань Чжэньлинь, приближенный Мао и еще один из ведущих архитекторов политики «большого скачка», сформулировал это видение живым языком:

В конце концов, что будет означать коммунизм?... Во-первых, есть хорошую пищу, а не просто наедаться досыта. За каждой трапезой можно будет наслаждаться мясной пищей, есть курятину, свинину, рыбу или яйца... Конечно, такие деликатесы, как головы обезьян, гнезда ласточек и белые грибочки, будут подаваться каждому в соответствии с его потребностями... Во-вторых, одежда. Все необходимое будет доступно. Одежда разного дизайна и фасона, а не масса черных одежд или масса синих одежд. В будущем обычная ткань будет использоваться только для пошива рабочей одежды. После рабочего дня люди будут носить шелковые, атласные и шерстяные костюмы... Когда во всех народных коммунах будут разводить лисиц, появятся шинели, подбитые лисьим мехом... В-третьих, жилье. Жилье будет приведено в соответствие со стандартами современных городов... На севере будет обеспечено центральное отопление, на юге — кондиционирование воздуха. Все будут жить в многоэтажных домах. Нет необходимости говорить о том, что будет электрическое освещение, телефоны, водопровод, радио и телевизоры<sup>6</sup>.

В Чжицзо эта мечта, казалось, на несколько месяцев увлекла многих. Коммунизм должен был взорвать всю тщательную регулятивную экономику, целью которой было плавное (хоть и скудное) течение зерна и мяса через пищеварительный тракт и плавное течение поколений через домашнее хозяйство. Жизнь превратилась бы в вечный свадебный пир.

Тем временем, однако, все в Чжицзо усердно работали. В апреле 1958 года, реагируя на давление из центра, народный конгресс Чусюна пообещал увеличить сельскохозяйственное производство на 25 %. В мае партийные секретари пяти уездов Чусюна собрались, чтобы ответить на призыв Мао, прозвучавший в его недавней речи на Восьмом съезде партии: «Снять ограни-

<sup>6</sup> Цит. по: [MacFarquhar 1983: 84]. В годы «культурной революции» речь Таня критически цитировали в нескольких радикальных публикациях, в том числе в «Хун ци» («Красном знамени») 21 марта 1967 года и в «Ба ба чжань бао» («Боевых новостях восьмого августа») 29 марта 1976 года.

чения, разрушить суеверия, дать волю инициативе и творчеству трудящихся!»<sup>7</sup> Партийные секретари опубликовали «Боевое руководство по товарищескому социалистическому соревнованию», которое следовало распространить в каждой местности. В нем говорилось, что пять уездов будут «сотрудничать в неистовом труде», чтобы увеличить производство зерна в пять или шесть раз, обеспечить сбор 825 килограммов зерна с каждого му и бороться за 1000 килограммов с каждого му. В руководстве говорилось:

Чтобы выполнить требования широкого ударного наступления, мы организуем великую социалистическую кооперацию в каждом уезде, волости, коммуне и производственной группе, чтобы вовлечь в жестокую битву 300 тысяч человек, чтобы есть, спать, работать, проводить собрания и решать рабочие вопросы, и все это на полях [CYZZ 1994: 135].

Для весеннего сезона посадки риса были организованы «ударные батальоны». Начальная школа Чжицзо опустела, поскольку школьники отправились работать на поля вместе со своими бабушками и дедушками. С мая по июль около 200 тысяч кадровых работников сформировали группы сельскохозяйственной инспекции и разъехались по всей Юньнани, оказывая на местных чиновников давление и требуя достижения целей «большого скачка» путем четырехкратного увеличения объемов производства зерна 1957 года в течение следующих пяти лет [DZY 1991, 1: 140]. Еще больше инспекторов из округа и коммун наводнили сельскую местность, призывая руководителей команд вести тщательный учет времени, которое каждый человек посвящает работе, сну, еде и посещению собраний. Брат Ли Чжиу, Ли Чжи-линь, описывал это так:

---

<sup>7</sup> На Восьмом съезде партии Мао взял на себя обязательство провести для осуществления экономического скачка тотальную мобилизацию 500 миллионов крестьян Китая. Этот отрывок взят из первой речи Мао на съезде 8 мая 1958 года [Мао 1969: 92] (цит. по: [MacFarquhar 1983: 54]).

Людям приходилось работать весь день, а затем продолжать работать всю ночь, чтобы вспахать землю. Странно! Теперь мы просто пашем днем и все успеваем. Во время «большого скачка» нам приходилось пахать днем, пахать ночью, пересаживать рис днем, пересаживать рис ночью. Иногда ночью приходилось мотыжить или копать каналы. Но электрического света не было, и чаще всего не было сосновых факелов, поэтому никто не видел, что делает. Иногда люди ранили друг друга мотыгами, потому что ничего не видели. Глупости! Старики, старухи и дети ростом не выше метра были рабочими. Всех молодых мужчин и женщин отправили работать в шахты и на строительство водохранилищ.

Рабочие ели и спали на полях, не тратя немногих минут, чтобы подняться в деревни. Им было приказано работать как солдатам, в шеренгах: при мотыжении мужчинам было велено выстраиваться по полю в прямую линию; при пересадке риса женщины должны были слаженно пятиться по полю назад. В сезон посадки риса в июле эта военная дисциплина распространялась и на саженцы. Ли Чжиу вспоминал: «Даже когда люди из Chezò работали на полях прямо под деревней, где от полей до домов всего несколько сотен метров, им не разрешалось уходить домой ночью. При пересадке риса они должны были протягивать веревку через все поле и сажать рис вдоль нее, делая идеально ровные ряды и колонны. Если, когда они заканчивали работу на поле, все ростки не образовывали ровную линию, их приходилось выдерживать и начинать все сначала».

Рисовые саженцы, как и рабочие, концентрировались в огромном количестве для выполнения невероятных задач. Следуя общенациональному призыву к уплотненной посадке, власти провинции издали приказ о посадке от пяти до десяти тысяч саженцев на му сверх того количества, которое было посажено годом ранее [DZY 1991, 1: 140]. Осенью поля были засажены таким же образом. Мао, Тань Чжэньлинь и другие представители центрального руководства с большим оптимизмом смотрели на преимущества механизации сельского хозяйства. В сентябре партийный съезд провинции Юньнань призвал к коренному



изменению облика провинции путем «индустриализации, механизации сельского хозяйства, технологической и культурной революции». Пообещав «механизировать сельское хозяйство, чтобы создать большой избыток зерна, добиться самообеспеченности хлопком и экспортировать большое количество других экономических культур и продуктов животноводства», съезд объявил горный, бедный уезд Даяо «краснознаменным уездом», который возьмет на себя ведущую роль в механизации сельского хозяйства [DZY 1991, 1: 141]. Эту механизацию начали батальоны крестьян, которые разрушали повторявшие контуры горных склонов террасы и выпрямляли их с тем, чтобы подготовить к работе тракторов и комбайнов. Высота стен многих террас достигала головы взрослого человека, а на строительство некоторых из них ушли десятилетия. Выполнение этой задачи поглощило почти всю рабочую силу, оставшуюся в деревнях в засушливые сезоны 1958 и 1959 годов. Кадры Чжицзо решили начать указанную операцию на полях фонда предков, самом заметном символе суеверия масс Lòlorò. Команды пожилых и молодых работников бросились на эти поля, превратив их в десять упорядоченных четырехугольников с ровными границами. Однако до зимы 1959 года, когда округ отказался от дальнейших попыток дисциплинировать земли, вся работа не была закончена. Поля фонда предков остались единственными прямолинейными террасами в долине.

Всю эту работу выполняли женщины, дети и старики, поскольку молодые мужчины оказались унесены второй волной массовой мобилизации, нацеленной на производство стали и меди. Сам Мао во второй половине 1958 года сделал металлургическое производство главным приоритетом «большого скачка», решив, что сталь станет его основой в промышленности и что, производя сталь в сельской местности с использованием местных методов, Китай сможет за один год удвоить уровень ее производства в 1957 году. В августе конференция Политбюро в Бэйдайхэ одобрила указания Мао и дала старт общенациональному «большому скачку в производстве чугуна и стали». В Юньнани, самой крупной медедобывающей провинции страны, провинциальный ко-

митет партии призвал к «великой битве за сталь и медь». В городах и деревнях по всей провинции были построены тысячи небольших доменных печей, всех учеников начальной и средней школы обязали собирать металлолом, а в горах организовали для поиска месторождений отряды добровольцев. К октябрю на производстве меди и стали в Юньнани полный рабочий день трудились около четырех миллионов человек, и во многих местах более 80 % междугородного транспорта было занято перевозкой руды и лома [DZY 1991, 1: 143]. В одном только округе Чусюн было построено более двух тысяч небольших доменных печей, и 100 тысяч крестьян были привлечены к работам по заготовке древесины в горах, чтобы пережечь ее в необходимый этим печам древесный уголь [CYZZ 1994: 136]. Жители Чжицзо построили у себя сталеплавильную печь и завод по производству серы, они ездили в Даяо и Цзяньхуа на медные рудники и в Ваньби на чугунолитейный завод. На каждом руднике или литейном заводе рабочих объединяли в жилые группы по месту жительства; жители Чжицзо строили себе временные жилища вместе и работали в одних бригадах. Работа была изнурительной и опасной: рабочие, добывающие серу, заболевали от испарений, строители водохранилищ попадали под обвалы или же их подрывало динамитом, а те, кто работал на чугунно-литейном производстве, постепенно умирали от голода, когда перестало хватать продовольствия.

К лету 1959 года в движение за производство стали и меди оказалось вовлечено от 40 до 50 % рабочей силы страны, что повлекло за собой острый дефицит этой силы в сельском хозяйстве. Ответственные за планирование политики были вынуждены повышать нормы производства, сокращая при этом количество занятых в нем людей и посевные площади. В июле 1959 года, в ответ на призывы выделить землю для экспериментов с высокой производительностью, окружной партийный комитет Чусюна провел массовое собрание с тем, чтобы отметить «героев производства». Один герой прополол за один день 330 му риса, другой вспахал 31 му. После собрания комитет опубликовал и распространял 108-страничную брошюру под названием «Свежие дела»

(«Синьсянь ши»). В брошюре были собраны и оценены сотни выдающихся производственных подвигов, совершенных в коммунах Чусюна: производство риса — 10 000, 31 000 и 40 000 кг с му; производство кукурузы — 100 000 кг с му; производство табака — 3000 кг с му; 12 початков кукурузы из одного семени [CYZZ 1994: 135].

К сентябрю набрало полную силу общекитайское движение «Спутник полей», получившее название от советского аппарата, запущенного в космос годом ранее. «Разрушай суеверия, твори чудеса и освобождай угнетенные спутники по всей земле!» — требовал партийный комитет Чусюна [CYZZ 1994: 135]. Каждой из коммун в уездах Чусюна были поставлены собственные задачи. Никто не мог уйти от ответственности; те из местных лидеров, кто не справлялся с задачей, обвинялись в «посадке белых флагов». Низинные уезды должны были запустить «спутники» по 80 000 кг риса с каждого му. Некоторые коммуны получили задание запускать «спутники» по 250 миллионов кг кукурузы с каждого му, 10 000 кг табака с му, 300 000 кг картофеля с му. В уезде Чусюн, в центре округа, местный комитет партии поклялся запустить четыре «спутника», по 100 000 кг озимой пшеницы с каждого му целинных земель. И вот как этого следовало достичь:

Засевайте плотно, создайте на полях волнообразные насыпи земли, и превращайте каждое свободное пространство в трехуровневый посев. На каждый му расходуйте 1000 кг посадочного зерна. В каждом килограмме — 10 000 семян, что дает в целом 10 миллионов семян. Из каждого зерна получаем два колоса, то есть 20 миллионов колосьев с му. В каждом колосе примерно по 50 зерен. Таким образом, урожай с каждого му достигнет 100 000 килограммов [CYZZ 1994: 135].

В сжатом виде этот план отражал всю гиперреальную логику «большого скачка». Все цифры сходились: 50 зерен в колосе на 20 миллионов колосьев — миллиард зерен, или 100 000 килограммов по 10 000 зерен на килограмм. Даже требование, чтобы каждое зерно давало два колоса, не было чем-то необычным:

озимую пшеницу можно было стимулировать к прорастанию двойных стеблей, прищипывая ее после первых нескольких недель роста. При наличии воли к борьбе и надлежащего стиля организации масс, энергия миллионов семян, собранных вместе, могла бы аккумулироваться в чудо производства. Для жителей Чжицзо такие инструкции переопределяли метафору деторождения, представляя убедительный образ нации как витальной, организованной массы миллионов продуктивных душ, борющихся за достижение общей цели. В этом новом порядке продуктивная деятельность требовала всеохватывающей агентности, которая одновременно и индивидуализировала каждое семя, и обезличивала его. Такая агентность рассчитывала количество семян в килограмме зерна (предположу: в китайском языке «десять тысяч» (*ван*) является условным выражением гиперболы) и превращала тех, кто обрабатывал землю, в исчисленные массы — даже когда сами числа были чистой фикцией. Таким образом, новая метафора деторождения представляла образ государства, равно как и нации. Государство было той силой, которая делала возможным критический переход от мизерной энергии отдельного семени к совокупным действиям миллионов.

Чжицзо запустил несколько «спутников». Один из них представлял собой пшеничное поле, засеянное по образцу, предусмотренному планом парткома. Другим было поле батата. В 1958 и 1959 годах приказом о «революционизации гречихи», примененным к самым высоким и холодным горам Юньнани, Чжицзо и окружающие его горы были подверглись преобразованиям [DZY 1991, 1: 145]. *Lípò* и *Lòlorò* обычно сажали гречиху на высоких переложных землях, непригодных для сооружения террас. Чтобы «революционизировать гречиху», местные кадры запретили ее выращивание, приказав крестьянам сажать вместо нее батат и ирландский картофель. В то же время в горных районах уезда Даяо руководство провело масштабную работу по расширению площадей переложных земель. В Чжицзо бригады рабочих разбрелись по склонам холмов, чтобы вырубить леса, перетащить бревна в коллективные столовые на дрова и освободить землю под сладкий картофель. Картофельный «спутник» был запущен

на переложном поле на сухой восточной стороне долины. Ли Чжилинь дал этому событию красочное описание:

Все женщины должны были отрезать свои волосы, чтобы использовать их в качестве удобрения. Все должны были убить своих собак и сделать из них удобрение. Мы должны были собрать весь навоз от животных и свалить его вместе с волосами и растерзанными собаками на одном поле, чтобы получить урожай в несколько тысяч раз больше обычного. На самом деле ничего не вышло, урожай на пшеничных полях был низкий, потому что все удобрения уже были израсходованы. Они посадили на том поле батат, потом каждый день выкапывали его, взвешивали и записывали вес. Затем они снова сажали клубни и выкапывали на следующий день. Они делали это каждый день, так что чиновник мог приехать и сказать: «Это “поле-спутник” произвело сладкого картофеля на десятки тысяч юаней!»

Здесь Ли Чжилинь отвечает на свой собственный вопрос о «странном» качестве труда во время «большого скачка»: почему, работая весь день и всю ночь, мы получали так мало пищи? Потому что целью труда было не производство пищи, а производство слов. В таких воспоминаниях государство оказывается пустым ртом, кричащим от голода по словам и зерну, заставляющим мужчин и женщин непрерывно трудиться, чтобы удовлетворить свой требовательный и изменчивый вкус. Это было призрачное государство.

На берегу ручья у хвоста реки Ли Вэньи показывал мне, как вырезать в черной коре ивового прута клапаны, чтобы они служили ушами для черных *gu*, чиновников диких призраков. Нужно различать черных *gu* и белых *gu*, сказал он мне, — чиновников диких призраков и жертв диких призраков.

Те, кто не умеет вести речь [*nèrǐ*] с призраками, не часто отчетливо их разделяют. Черные *gu* спускаются с неба. Это дикие призраки-чиновники [*chè ts'rmà*], которые убивают живых, здоровых людей, умерщвляя их голодом или доводя до самоубийства. Их жертвы — белые *gu*. Это обычные

дикие призраки, которые бродят по земле и не имеют силы убивать; они поражают болезнями, но не убивают. Когда вы говорите с ними, вы обращаетесь сначала к черным *gi*, затем к белым *gi*, по очереди, вот так.

Ли Вэньи готовился к процедуре изгнания призраков бабушки и дедушки Ли Сюна, которые много лет мучили своего внука вялостью и опухшими конечностями. И дедушка, и бабушка умерли во время голода «большого скачка». Несколькими часами позже Ли Вэньи долго говорил с дикими призраками-чиновниками, пока Ли Сюн и его семья сидели на берегу реки неподалеку. В своей речи Ли Вэньи предложил чиновникам-призракам кучи зерна и мяса. Под конец он предложил им также все слова, которые произнес:

#### Фрагмент 6.2

речь острая, как куриные когти	há pi yé pà' mo
я говорю весь день без конца	su ngo m má' ch' ní mo
я говорил до боли во рту	ngo pi le bà bo ka
проговорил все ясно	pi ne je tsr ka
я отдаю всю эту речь вам	ngo pi ne pi tè g'è

Это самые алчные из существ, сказал мне Ли Вэньи:

Они пожрут все, что вы им ни предложите, все ваши самые острые слова, и все равно будут хотеть еще. Они жадные, развращенные и мерзкие. Когда ты предлагаешь им зерно, ты не должен брать с собой назад ни одного зернышка, ты должен предложить им все, что сможешь найти. Вы должны хвастаться перед ними: «Я даю вам кучи вареного зерна. *Если вы не верите, пересчитайте зерна*». Они считают зерна в море зерна, как песок на пляже. Хотя там так много разных сортов, они считают каждое зернышко. Но вы обманываете их; вы смешиваете горчичное зерно со всеми другими зернами, потому что горчичные зерна настолько малы, что их невозможно сосчитать. Когда вы сжигаете эффигию со всем имуществом призрака, вы сеете зерно в огонь. Вы сеете его только в огонь, поэтому ни одно семя не приживется в земле и не прорастет. [Выделено мной. — Э. М.].

В период с 1958 по 1960 год нехватка рабочей силы, катастрофические сельскохозяйственные инновации и стихийные бедствия привели к резкому снижению производства продовольствия по всему Китаю. В то же время чрезвычайно завышенные данные о производстве зерна побудили государство увеличить план его сдачи до беспрецедентного уровня. Работчики централизованного планирования верили в переизбыток зерна, который позволил бы им увеличить количество рабочей силы в промышленности до «людского моря» [Yang, Li 1980]. В период с 1958 по 1960 год приблизительно 30 миллионам крестьян было разрешено мигрировать в города, что потребовало около шести миллионов тонн дополнительного зерна в год [Bernstein 1984]. В это же время центральное руководство ускорило экспорт зерна для закупки средств производства, необходимых для тяжелой промышленности. В Юньнани провинциальный комитет партии сообщил, что урожай зерна в 1958 году составил 24 миллиарда килограммов, что вдвое больше урожая 1957 года, и запланировал урожай в 30 миллиардов килограммов в 1959 году. (Позднейшие реконструкции статистических данных по производству зерна показали, что урожай 1958 года составил восемь миллиардов килограммов, что на 6,7 % меньше урожая 1957 года, а урожай 1959 года снизился еще на 6,8 % [DZY 1991, 1: 145].)

В период незначительного государственного отступления весной 1959 года провинциальные лидеры поощряли борьбу с «хвастливым ветром» (кит. *фукуа фэн*) несуразно завышенных цифр. Юньнань пересмотрела свои планы по производству железа и меди в сторону его двукратного сокращения, но сохранила цифру в 30 миллиардов килограммов зерна. На этом основании провинция увеличила план сдачи зерна крестьянами на 6,8 % в 1958 году и еще на 27 % в 1959 году [DZY 1991, 1: 145]. К 1960 году в агентстве по центральному планированию осознали, что урожай был меньше, чем сообщалось, но в течение лета и осени закупки зерна продолжались темпами, основанными на прежних цифрах [Bernstein 1984: 351]. Согласно официальным сообщениям, урожай 1960 года составил в Чусюне 1,6 миллиарда килограм-

мов, что в 2,7 раза больше урожая 1957 года, составлявшего 602 миллиона килограммов. (Позднее, согласно скорректированным данным, оказалось, что урожай был на 31 % меньше, чем в 1957 году [CYZZ 1994: 136].) Чусюньские чиновники часто ставили задачи по закупкам зерна у крестьян даже в больших объемах, чем требовали центр и провинция. Некоторые коммуны соревновались в запуске «спутников по закупке», оставляя крестьян с ничтожным количеством зерна или и вовсе без него [DZY 1991, 1: 145].

В декабре 1959 года Народный конгресс Чусюня поклялся с новыми силами продолжать «большой скачок». Прежде многие коммуны позволяли своим членам сохранять для выращивания овощей небольшие личные участки. Теперь эти участки были обобществлены. Крупный рогатый скот, лошади и свиньи были конфискованы у производственных групп и сосредоточены на больших коммунальных фермах. В Чжицзо личные участки под овощи никогда не выделялись, поскольку традиции выращивать овощи на таких участках не было отдельно от зерновых полей. А животноводство уже было обобществлено в 1958 году. Ли Чжилинь вспоминал:

Здесь, в Чжицзо, они создали фермы для свиней и коз. Всех коз перегоняли в Henilǎo и пасли вместе. Чтобы удобрить рисовые поля, нам приходилось пытаться перетаскивать весь козий навоз за 20 километров из Henilǎo сюда. У них была свиноферма прямо под школой, где свиней могли кормить отходами из столовых. Но на ферме для лошадей была эпидемия желудочного заболевания, и все лошади и мулы умерли. Все козы заболели козьей лихорадкой и умерли. Когда не стало отходов из столовых, все свиньи умерли от голода.

После февраля 1959 года политика «восьми гарантий», согласной которой еда в столовых была бесплатной, была отменена. За несколько месяцев до этого в этих столовых закончилось мясо, так как были забиты последние остававшиеся куры, свиньи и козы. В июне был введен жесткий зерновой рацион.



Первые несколько месяцев, когда мы питались в столовых, мы забивали на еду крупный рогатый скот и коз. Но через два месяца весь крупный рогатый скот был забит, и все козы забиты, и не было мяса для еды, особенно потому, что козы быстро умирали. Тогда они нормировали зерно и дали каждому человеку по шесть *лянов* [около десяти унций] вареного зерна. Три утром и три вечером. Голодные! Дети получали только четыре *ляна* [семь унций], старухи — четыре или пять. Люди ужасно голодали. У всех у них появились отеки [кит. *чжунгань бин*, буквально «набухание, сухая болезнь»]. То есть некоторые распухли, а некоторые высохли.

В сезон дождей 1959 года мужчины и женщины, которым поручили готовить в столовых, искали на холмах съедобные дикорастущие растения, чтобы нарезать их и сварить вместе с зерном. Согласно официальному справочнику Чуксюна, в 1960 году в испытывавших серьезный дефицит зерна производственных группах люди съедали в среднем по пять *лянов* (около девяти унций) этого зерна в день [CYZZ 1994: 139]. В Чжицзо вспоминают, что ели лишь по скудной горстке зерна, брошенного в жидкую кашу из батата, редиса и диких трав.

В совокупности чрезмерное потребление в коммунальных столовых, непомерные нормы сдачи зерна и катастрофическое сокращение производства продовольствия вызвали беспрецедентных масштабов кризисы смертности и рождаемости по всему Китаю. Неясно, какой вклад внес каждый из этих факторов, особенно если принимать во внимание значительные различия между регионами. Последние дискуссии на эту тему выявили тенденцию к поиску объяснений, которые выделяли бы единую главную причину катастрофы. Согласно одной из самых авторитетных гипотез, главной причиной кризиса стало падение производительности сельскохозяйственного труда, что объясняется политикой, лишившей осенью 1958 года крестьян права выхода из коллективов [Lin 1990]<sup>8</sup>. Другая гипотеза подчеркивает роль

---

<sup>8</sup> Обсуждение положений Джастина Лина посвящены [Dong, Dow 1993; Kung 1993; Liu 1993; MacLeod 1993; Putterman, Skillman 1993; Lin 1993].

столовых, утверждая, что главной причиной массового голода в значительной степени стало чрезмерное потребление пищи, повлекшее за собой в 1958 году быстрое истощение запасов зерна [Yang 1996: 54–55].

Демографы также не согласны в оценках жестокости голода. Официальная статистика смертности того периода оказалась сложной для интерпретации. Даже в годы, предшествовавшие «большому скачку», китайская система регистрации актов гражданского состояния не позволяла регистрировать все случаи смерти, а во время неистовства кампании точность такой регистрации, вероятно, была еще ниже [Banister 1987: 85]<sup>9</sup>. Следуя официальным данным, Ансл Коул [Coale 1981] оценивает число «избыточных» смертей с 1958 по 1961 год в 16,5 миллиона<sup>10</sup>. В отличие от него, Джон Эйрд [Aird 1982] и Сичжэ Пэнг [Peng 1987] независимо друг от друга пришли к цифрам около 23 миллионов. Джудит Банистер [Banister 1987] пишет, что официальная статистика смертности зафиксировала с 1958 по 1961 год 15 миллионов избыточных смертей. Однако ее реконструкция демографических тенденций, предполагающая занижение данных о смертности как до, так и во время голода, дала оценку в 30 миллионов избыточных смертей за тот же период. Джин Конг [Cong 1989] вывела в отношении избыточных смертей аналогичную цифру, добавив к ней около десяти миллионов неродившихся детей, чтобы получить общее демографическое воздействие в размере около 40 миллионов [Yang 1996].

Тяжесть кризиса заметно различалась по регионам. Больше всего пострадал пояс провинций, тянувшийся через весь Китай от Сычуани и Гуанси на юго-западе до Хэнани и Аньхой на востоке. В Сычуани, согласно официальной статистике, уровень смертности вырос с 12,1 на тысячу человек в 1957 году до 38,9 за

<sup>9</sup> О степени надежности официальной статистики смертности за этот период см. также в [Banister 1987; Coale 1984; Kane 1988].

<sup>10</sup> «Избыточная смертность» определяется как смертность, превышающая диапазон показателей смертности, которые можно было бы спрогнозировать на основе тенденций начала и середины 1950-х годов [Banister 1987].

период 1958–1961 годов, достигнув пика в 54,0 в 1960 году. Напротив, в относительно слабо пострадавшей провинции Шаньси уровень смертности в 1958–1961 годах вырос не так сильно: с 12,7 смертей на тысячу человек (уровень 1957 года) до 14,2 в 1960 году [Yang 1996: 38]. Хотя Юньнань серьезно пострадала по всем показателям, официальные данные о смертности утверждают, что голод там был не таким сильным, как в наиболее пострадавших от голода провинциях. В 1957 году в Юньнани уже был самый высокий уровень в Китае смертности (за вероятным исключением Тибета, по которому данные отсутствуют). Он вырос там с 16,3 на тысячу человек в 1957 году до 19,5 в 1958–1961 годах, достигнув пика в 26,3 в 1960 году [Zou, Miao 1989: 172].

По всему Китаю показатели смертности в сельской местности были значительно выше, чем в городах. В городе Куньмин в Юньнани этот показатель оставался в среднем на 3,3 на тысячу человек ниже, чем в провинции в целом. Напротив, в некоторых регионах провинции, особенно в отдаленных горных районах, таких как Чусюн, последствия голода были гораздо сильнее, чем в остальных сельских районах. Смертность в Даяо была выше, чем в любом другом уезде Чусюна — возможно, потому, что Даяо был объявлен «краснознаменным уездом», который должен был возглавить «большой скачок». В редком упоминании о смертях от голода официальный справочник округа лаконично упоминает ситуацию в Даяо осенью 1958 года:

После осуществления реквизиций зерна массы голодали. Отеки и другие болезни развивались сплошной чередой, и во многих местах люди умирали. Уезд Даяо был в числе «краснознаменных уездов» Юньнани. Там ситуация была наиболее серьезной; процветали «пять ветров»<sup>11</sup>, и такие

---

<sup>11</sup> «Пять ветров» — это стили руководства, которые были определены в начале кампании как способствующие возникновению производственных проблем. Это были «коммунистический ветер» (*гунчань фэн*), «хвастливый ветер» (*фукуа фэн*), «ветер командности» (*минлин фэн*), «ветер слепого управления производством» (*цзэнчань сячжихуэй фэн*) и «ветер кадровых привилегий» (*ганьбу тэшу фэн*) [Мао 1969].

явления, как отеки и смерти, были наиболее заметны... В то время слов «правый уклонист» боялись, и мало кто осмеливался выступать против такого положения дел... Число людей, умерших от голода или болезней, было очень велико [CYZZ 1994: 135].

Уровень смертности в Даяо<sup>12</sup> вырос с 12,2 на тысячу человек в 1957 году до 40,6 в 1958 году. Зимой 1959 года, после того как первое безумие, связанное с реквизициями зерна и запусками «спутников», утихло, уровень смертности снова снизился до 19,5 на тысячу человек. Но в конце 1959 года, по мере возобновления кампании «большого скачка» и возвращения избыточных реквизиций, эта смертность снова возросла. Ее уровень в Даяо достиг своего пика в 1960 году — 41,8 на тысячу человек [YSTRB 1990: 380–395]. Несмотря на вероятное занижение этого количества, официальная статистика смертности сама по себе ясно показывает, что голод в Даяо был разрушительным — намного более страшным, чем в провинции в целом или в целом по стране (см. рис. 6.1).

Те немногие жители Чжицзо, которые рассказывали мне о голоде и о голодных смертях, со сдерживаемой яростью говорили о скупости, глупости и продажности местных чиновников. Когда в 1958 году создавались коммуны, руководство Чжицзо не тронули. Районные чиновники из Чжунхэ стали новыми руководителями коммуны Чжунхэ, а кадры волости Чжицзо унаследовали руководство двумя ее административными округами. Почти все эти руководители были местными уроженцами с обширными родственными и дружескими связями, но во время голода они все более изолировались. Сотрудники коммун и административ-

<sup>12</sup> В 1958 году четыре уезда Юньнани, где проживало более всего Lírǒ и Lòlǒrǒ (Юнжэнь, Янфэн, Яоань и Даяо), были объединены в один большой уезд Даяо [CYZZ 1994: 131]. Все данные по уезду Даяо за период между 1958 и 1961 годами относятся к этому большому уезду. В 1962 году Даяо снова был разделен на четыре уезда. Район Чжунхэ, включавший почти всю долину Чжицзо, до 1958 года был самым северным районом Даяо, но в 1962 году он был передан уезду Юнжэнь. Несколько окраинных деревень, ранее входивших в состав Чжицзо, остались в Даяо [YSB 1986: 109; YSTRB 1990].

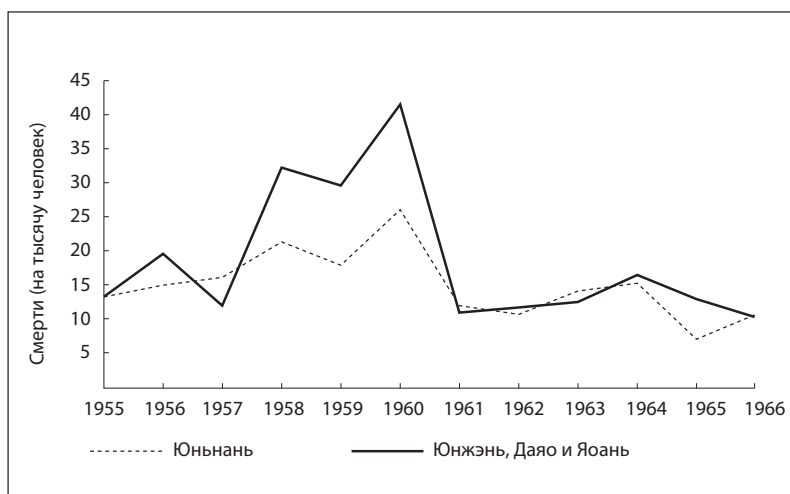


Рис. 6.1. Приблизительные показатели смертности (на тысячу человек), 1955–1966. Источник: [YSTRB 1990]

ных районов проводили большую часть своего времени за массивными стенами правительственных зданий. Голодные местные жители думали, что там они только и делают, что едят:

Здесь, в Chezò, так много людей умирало от голода. Были дети, маленькие, которые не могли работать, которые получали всего по три лян риса в день. Когда ты долгое время ешь вот так, то умираешь от голода. Но чиновники не умирали. Они хорошо питались, черт возьми! Начальника района в Чжунхэ звали Ци Цзяньхэ. Люди в Чжунхэ тоже были голодны, хотя здесь, в Чжицзо, было голоднее. Но Ци Цзяньхэ ел курицу, свинину, ветчину, яйца и клейкий рис. Они не могли есть все это, эти люди.

В Чжунхэ был один возчик. У возчиков был выходной по воскресеньям. У крестьян воскресенья не было; мы должны были работать семь дней в неделю и по вечерам работать тоже. Каждый день мы работали по 17–18 часов. И мы были голодными! Так вот, этот возчик ехал в Даяо и отдыхал день, потом ехал обратно в Чжунхэ и отдыхал день. Но однажды

у него в горле застрял рыболовный крючок, и леска вышла у него изо рта. Его отвели к Ци Цзяньхэ, тот дернул за леску и сказал: «Что ты такое задумал? Это же “большой скачок”! Ты ел рыбу?» Вот он был пойман, как рыба на леску. Ци Цзяньхэ и его жена — о, они ели очень хорошо. У всех рабочих бригад были ульи, но во время скачка их собрали в одном месте, так что мед могли есть только чиновники. Иногда им доставалось до 200–300 килограммов меда, и они съедали его весь.

По оценкам некоторых жителей Chezò, более 75 человек в их деревне с населением около 600 человек умерли от голода, в то время как руководители ели мясо, яйца и мед. В этих рассказах чаще других всплывал один образ, который, казалось, обобщал весь ужас и глупость этого голода. Когда влажный сезон 1960 года затянулся, в коммунах по всему Чусюну большое количество людей начали страдать от отеков, вызванных нехваткой белка. Партийный комитет округа решил рассматривать отеки как болезнь. В последние месяцы года он начал масштабную кампанию, приказав каждому уезду и коммуне выделить кадры для строительства клиник и лечебных пунктов для страдающих отеками. Каждый важный партийный и государственный чиновник на всех уровнях должен был лично участвовать в этой работе [CYZZ 1994: 139]. Станция лечения отеков в Чжицзо представляла собой огромную парную:

Внизу у ручья они построили огромный котел, а сверху поставили огромную деревянную парилку. Внутри могли сидеть четыре человека. Снизу разводили огонь, сверху клали крышку и парили людей, пока они не становились горячими и мягкими. Они парили их, словно рис. Один из врачей, которого прислали из Даяо, чтобы помочь с парилкой, сказал: «Этих людей жалко. Отек легко вылечить. Достаточно давать каждому по килограмму зерна в день, и никто не заболеет от отеков». Его посадили в тюрьму как правого уклониста и проводили разоблачающие его «собрания критики и борьбы», пока он не покончил с собой, приняв яд.

Жители Чжицзо выстраивались вдоль берега ручья, чтобы их распаривали в одежде, полагая, что это вытянет лишнюю воду, вызывающую отеки. Когда они, промокшие до костей, выходили из парной, то получали карту отгула, которая, в зависимости от их состояния, давала им по несколько часов отдыха каждый день.

Дом Ци Дэи находился прямо у ворот школы. Стоя возле них, можно было заглянуть в его двор и увидеть, как пожилой мужчина с непокрытой головой идет домой с вязанкой дров или сидит на солнце, расщепляя бамбуковые прутья, чтоб плести корзины. Я пересекался с Ци Дэи только однажды, и, хотя мы видели друг друга почти каждый день, он больше никогда со мной не разговаривал. Это было в самом начале моего пребывания здесь. Я еще не получил свободу от тех, кому было поручено наблюдать за мной — молодого этнографа из Института исследования культуры ии из Чусюна и служащего из администрации Чжицзо. Мы сидели все вместе в пустом школьном классе за двумя бутылками прозрачного зернового спирта, которые я купил по случаю, и задавали неуклюжие вопросы о ритуалах. Мне сказали, что, если я хочу изучать религию, этот старик будет важнейшим информатором: в прошлом он был *ts'ici* и самым опытным мастером ритуалов в Чжицзо. Сидя на высоком стуле в этой комнате без огня, перед тремя откровенно любопытными молодыми людьми, окруженный атрибутами допроса — столами, ручками, блокнотами, магнитофоном, — Ци Дэи явно чувствовал себя неуютно, возможно, боялся. Он быстро пил, а когда совсем опьянел, перестал отвечать на наши вопросы. Я выключил магнитофон, и Ци Дэи рассказал историю, о которой мы не просили и которой не ждали. Это была исповедь и мольба оставить его в покое<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Пьер Жане, современник Фрейда, которому приписывают детальную разработку концепции травматической памяти, заметил, что содержания травматической памяти актуализируются в форме воспоминаний в ситуациях, напоминающих ситуации, при которых была получена травма [Janet 1928]. Ци Дэи сталкивался с подобными группами молодых дознавателей прежде, а возможно, еще и в той же начальной школе Чжицзо, по крайней

По его словам, он был знаменитым мастером ритуалов, но это было очень давно. До 1958 года он и его брат Ци Дэчжун каждую осень совершали жертвоприношения десятого месяца — обряды, которые было необходимо совершать для всех, кто умер в прошлом году. В десятом месяце каждая семья, понесшая смерть, богатая или бедная, проводила в одном из трех мест в Чжицзо церемонию под открытым небом. Обряд длился целый день и требовал от сотен его участников пожертвований — от рисовой лепешки или горсти зерна до целой жертвенной козы, в зависимости от их отношений с умершим и обязательств, взятых на себя во время предыдущих посмертных обрядов. Многие жители Чжицзо проводили весь десятый месяц, выполняя обязанности, связанные с заупокойными ритуалами. Основным местом проведения обряда была вершина холма, где сохранилась роща вековых деревьев, чуть ниже могильного холма между Chemo и Chezò. После 1953 года, когда Ли Чжан построил здесь медицинскую клинику, жертвоприношения десятого месяца продолжались за клиникой, немного дальше вверх по склону. В середине 1950-х годов это место было настолько востребовано, что иногда в течение одного дня проводилось два восьмичасовых

---

мере в двух случаях: после ареста во время «большого скачка» и после последующих арестов во время «культурной революции». В последних случаях он защищался рассказом о своем первом аресте — его мышление уже было перестроено, его память изменена; он больше не помнил ни одного из слов, которые делали из него «распространителя суеверий». «Культурная революция» заставила Ци Дэйи переработать травму от смерти брата в нарратив, который создал новую и более безопасную социальную идентичность; мои собственные расспросы Ци Дэйи, возможно, стимулировали травматическое повторение его ответов дознавателям «культурной революции». Многие из мастеров ритуалов, с которыми я работал в Чжицзо, становились участниками подобных сценариев в конце 1980-х и начале 1990-х годов. Когда их приглашали в этнографические комиссии, чтобы воспроизвести знания, которые они были вынуждены забыть 20 лет назад, они, как Ци Дэйи, отвечали уклончиво. Травма — это структурирующий принцип современных этнографических проектов китайского государства по возрождению национальных обычаев и национальной религии. Мое собственное этнографическое исследование также часто оказывалось соучастником этих усилий по изменению конфигурации памяти, и снова — насильственно.



обряд: первый заканчивался около пяти часов пополудни, второй продолжался и ночью.

Многие местные кадры резко критиковали жертвоприношение десятого месяца как суеверное и расточительное. Тем не менее, как лаконично выразился Ци Дэи, «чиновники тоже умирают». Местные кадры были тесно вовлечены в систему заупокойных обязательств, и им было всерьез сложно бороться с погребальными обрядами, особенно когда такая борьба могла отразиться на ритуалах в память об их собственных близких родственниках. Церемония требовала от мастера ритуалов исполнения песнопения, длившегося от шести до восьми часов. Ци Дэи и Ци Дэчжун были мастерами этого песнопения, единственными настоящими мастерами в центральной долине Чжицзо. Их услуги пользовались большим спросом, и каждую осень они хорошо зарабатывали, получая за каждое исполнение песнопения по передней ноге козы и *шэну* зерна.

По словам Ци Дэи, это песнопение было самым трудным из всех упражнений памяти. В нем было 46 разделов, в которых рассказывалось о происхождении всего сущего — земли и неба, всех живых существ, всех видов духов, призраков и странных созданий. Оно отправляло умерших в путешествие над землей и небом в подземный мир. Оно очищало труп от ран, боли, жестокости, горечи, голода и смерти; и рассказывало, как пеленает его вместе с супругой в слои шелка и одеял и оставляет висеть, как кокон на дереве, чистым и высоким, головой на запад и ногами к звездам<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Все эти образы взяты из песнопения жертвоприношения десятого месяца (*ts'ihonèpi*). Вопреки утверждению Ци Дэи, один или два мастера ритуалов, бежавшие в селения на дальней периферии Чжицзо, продолжали активно помнить это песнопение. Они исполняли его перед эфигией, сделанной из сосны, завернутой в многие слои ткани и заменявшей собою труп, находящийся уже в земле. Настоящие трупы в погребальном ритуале уже не поднимались на деревья (за исключением трупов младенцев из местных ханьских семей). Однако примерно до 1935 года самые пышные похоронные обряды сочетали в себе ночное бдение (*kukædq*) — во время которого труп заворачивали в ткани, клали в гроб и хоронили — с песнопениями и жестами жертвоприношения десятого месяца. В этих обрядах (называемых *tsçtə*) гроб

1957 год был напряженным временем для жертвоприношения десятого месяца. Чжицзо уже два года было объединено в единый кооператив. Отдельные домохозяйства использовали продукцию, выделенную для домашнего потребления, для принесения даров из необработанного зерна и рисовых лепешек. А производственная группа, в которой находилась потерявшая родственника семья, предоставляла минимальное количество необходимых для каждого обряда жертвенных животных — трех коз и поросенка. Но в 1958 году все это закончилось. Все зерно ушло в столовые, все козы и свиньи — на фермы коммуны. К десятому лунному месяцу (в декабре) началось нормирование зерна, и люди жили бататом и редисом. В отсутствие индивидуальных запасов зерна жертвоприношения десятого месяца стали невозможны. Также были отменены два других основных ритуала погребения, которые все еще проводились для души каждого из умерших: ночное бдение (*kukædɔ*), во время которого души провожали в подземный мир и давали им запасы зерна и животных, чтоб поддержать их там; и дневное бдение (*nihèpi*), во время которого недавно умершие передавали дары зерна, алкоголя, слов и слез другим умершим родственникам. Эти обряды вовлекали каждое домохозяйство в густую сеть отсроченных обязательств перед десятками и даже сотнями других. Осенью 1958 года эта сеть была полностью разрушена. Жители Чжицзо просто тащили своих покойников на кладбище и хоронили их как могли.

Зимой, когда люди начали голодать и умирать, Ци Дэйи и его брат Ци Дэчжун были арестованы.

Нас арестовал Ян Говэнь. Он был хозяином Чжицзо [начальником одного из двух административных отделов]. Он связал нас и [кроме того] заставил нас строить тамошнюю клинику на месте жертвоприношения десятого месяца. Нам

---

поднимали над землей на бревнах, а под ним забивали жертвенных животных. А примерно 300 лет назад Lòlorɔ в Чжицзо сжигали трупы (как это до сих пор делают некоторые группы юньнаньских йи [Li 1999]), укладывая их на бревнах над костром. В целом, погребальный ритуал в Чжицзо сочетает (более древние?) образы вознесения на небо с (более новыми?) образами нисхождения в подземный мир.

было нечего есть, и нам приходилось самим строить эту клинику, собственными руками, для перестройки мышления (кит. *сысиан гайцзао*). Никто не помогал нам. Когда мой брат умер, я строил эту клинику один. Пока я ее строил, я позабыл *пèrì* жертвоприношения десятого месяца. Я не помню его, не просите меня его петь, никто больше его не помнит.

Когда во время строительства клиники Ци Дэчжун умер от голода и усталости, Ци Дэйи похоронил его без церемонии.

Таская кирпичи для государственной медицинской клиники к месту жертвоприношения десятого месяца, Ци Дэйи забыл слова этого *пèrì*, которые его тело впитало за долгие годы ученичества и которые служили основой его социальной идентичности как блестящего мастера ритуалов и влиятельного носителя мудрости и авторитета предков. Пищеварительная память разрушилась, и ее место заняла другая форма памяти, отданная во власть экономики повторения и возвращения, которую мы называем травмой. Незадолго до моего отъезда из Чжицзо Ци Дэйи провел для призрака своего брата обряд экзорцизма. За долгие годы он провел множество таких ритуалов. Ци Дэйи больше не помнил песнопение экзорцизма, поэтому для того, чтобы провести церемонию, он нанял другого мастера ритуалов, Ли Вэньи. Обращаясь в песнопении к черным гу, диким призракам-чиновникам, которые спускаются с небес, чтобы поразить своих жертв насильственной смертью, Ли Вэньи произнес имя Ян Говэня, который арестовал Ци Дэйи и его брата.

В другой раз Ли Вэньи сказал мне, что брат Ци Дэйи, Ци Дэчжун, был особенно злобным диким призраком; после смерти брата Ци Дэйи был безумен и с тех пор время от времени снова становится сумасшедшим. Но все, кто умер от голода или жажды во время голода, стали дикими призраками. Ни один из них не был должным образом принят подземным миром; ни один не получил запасов зерна и стад коз, которые поддерживали бы его в смерти:

Они бродят по полям и тропам; они подстерегают своих потомков и требуют от них в дар зерно и мясо; они всегда голодны, всегда алчны. Сейчас мы совершаем одно изгнание

духов за другим, намного чаще, чем когда-либо это делали. Но мало какой изгнание остается успешным надолго; те призраки продолжают возвращаться, а их потомки продолжают болеть. Вот почему некоторые называют это временем диких призраков.

Отказ от политики, которая была движущей силой «большого скачка», и восстановление после голода, вызванного этой политикой, включали в себя сложное взаимодействие между местными инициативами по проведению реформ и исходящими из центра политическими корректировками [Yang 1996: 75; MacFarquhar 1997]. В Юньнани, как и в других местах, политический тон либерализации политики задавали два движения за исправление ситуации — зимой 1960–1961 и зимой 1961–1962 годов. В каждом движении служащих побуждали критиковать друг друга за распространение «пяти ветров» чрезмерного коммунизма, командности, хвастовства, слепых приказов и кадровых привилегий. После совершенной с целью расследования поездки по сельской местности весной 1961 года губернатор Юньнани написал Мао письмо, в котором предложил полностью изменить политику, в том числе сделать посещение столовых добровольным, вернуть в производственные группы животных для вспашки и крупные сельскохозяйственные орудия, а также изменить размер групп в соответствии с местными условиями. Он предложил, чтоб в многочисленных горных районах провинции эти группы снова стали основной единицей производства и распределения, а некоторым из них было бы позволено заключать производственные контракты с домашними хозяйствами (кит. *баочань даоху*) [DZY 1991, 1: 158–159]. Мао получал много подобных предложений из других мест, и то, что он письменно одобрил это обращение, ускорило темпы либерализации политики в Юньнани.

Первая корректировка коснулась масштабов коммун, которые были сокращены с размеров бывшего района до размеров бывшей волости. В сентябре Чжицзо стала независимой коммуной, ответственной за собственное производство, закупки и перераспределение. В это же время были ликвидированы коллективные

столовые, а зерно стало распределяться непосредственно по крестьянским хозяйствам. Кооперативы по снабжению и сбыту распределили тысячи чугунных котелков и керамических мисок среди крестьянских хозяйств, у которых больше не было средств для самостоятельного приготовления пищи. Завышающие цифры отчеты о производстве и плановые показатели реквизиций были пересмотрены в сторону резкого снижения этих цифр, а ограниченные запасы зерна были переданы для оказания помощи наиболее пострадавшим производственным группам. В декабре по всему округу Чусюн среди крестьянских хозяйств были распределены участки для самостоятельного выращивания овощей [CYZZ 1994: 139]. Впервые жители Чжицзо начали выращивать редис и листовые овощи на таких участках, а не на кромках зерновых полей.

Наконец, летом 1962 года производственные группы вновь стали основными единицами учета, производства, закупок и перераспределения. Коммунам и уездам было запрещено принудительно привлекать оттуда рабочую силу. Сельскохозяйственный инвентарь и уцелевший скот были перераспределены между группами. Свиньи были распределены между отдельными домохозяйствами, которым разрешалось съедать половину каждой выращенной ими свиньи после продажи другой половины государству. В горных районах размер производственных групп был скорректирован таким образом, чтобы отражать размер «естественной деревни». В местах, где домохозяйства были сильно разбросаны, как, например, в отдаленных районах Чжицзо, производственная группа могла состоять всего из трех–пяти домохозяйств, в то время как средний размер группы составлял около 20 [CYZZ 1994: 133, 139]. Отдельным удаленным домохозяйствам было разрешено планировать собственное производство и потребление (кит. *даньгань*), под ограниченным управлением со стороны соседних коллективов<sup>15</sup>. В 1961

---

<sup>15</sup> В годы «культурной революции» многие жители Чжицзо воспользовались этой политикой, на время или навсегда переезжая в отдаленные поселения, чтобы избежать прессинга трудовой дисциплины или политического хаоса, царившего в крупных, более концентрированных производственных группах.

и 1962 годах производство зерна восстановилось, приблизившись к уровню предшествовавшего «скачку» 1957 года. Кроме того, центральное руководство примерно на 25 % повысило закупочные цены на мясо и зерно и начало импортировать последнее [Yang 1996: 77]. В 1961 году уровень смертности в уезде Даяо вернулся вслед за провинцией и страной к уровню 1957 года (см. рис. 6.1). После падения до беспрецедентно низкого уровня в 1960 году, рождаемость резко возросла в 1961 году и достигла своего пика в 1963 году, как свидетельство того, что годы массового голода закончились.

В Чжицзо «большой скачок» кардинальным образом разрушил само время. На языке скорби период жизни и смерти, по завершении которого поколение сменяло поколение, представлялся потоком, текущим мимо меры неподвижной скалы. «Большой скачок» заблокировал и повернул вспять течения, которые совокупно формировали этот поток. Он нарушил баланс движения пищи в домах и телах, заставив зерно и мясо сначала мчаться в неустойчивом избытке, а затем совершенно иссякнуть. Он извратил природу труда: бесполезная, не приносящая ничего, кроме голода, работа была превращена в героический производственный подвиг; весь труд оказался в первую очередь производством диких слов для ненасытной пасти государства. Течения зерна, мяса, алкоголя, слез и слов от живых к мертвым и между живыми через мертвых прервались, и ткань погребальных обязательств, столь важная для социальных отношений, оказалась разорвана. Работа скорби стала невозможной, и умершие от голода возвращались, чтобы мучить своих потомков душевной и физической болью. Они будут возвращаться в течение многих лет, по мере того как социальные отношения между живыми будут фрагментироваться дальше. Во время кампании социалистического воспитания и «культурной революции» дикие призраки голода будут обострять возникшие во время «большого скачка» социальные расколы, придавая свою силу развивающейся оппозиционной практике времени.

## Заключение

Рассказы жителей Чжицзо о 1950-х годах свидетельствуют о глубокой трансформации в их способе представлять отношение государственной власти к человеку и сообществу. Ресурсом, с помощью которого многие жители сельских районов Китая представляли себе обширную картину императорского и республиканского государств, был погребальный ритуал. Богатая этнографическая и историческая литература о ритуалах и текстах скорби описывает детально продуманные царства духов, где иерархии духов-чиновников надзирают за мертвыми, вершат суд, осуществляют правосудие, приговаривают к пыткам, собирают налоги, распространяют документы, оказываются замешаны в коррупции, получают почести и наказания, что вполне отражало деятельность чиновников императорской, а подчас и республиканской бюрократии<sup>16</sup>. В своих собственных погребальных обрядах жители Чжицзо представляли себе также царство *tóti*, справедливую бюрократию, где Яма (*Yǎlǎwú*), царь смерти, управлял сонмами иерархически организованных чиновников, которые вымогали у мертвых взятки и прочую дань. За пределами этого царства находился хаотический *nèti*, мир призраков, где беспокойные и бездомные души умерших насильственной смертью бродили, как бандиты и преступники. Самой приметной особенностью этого подземного царства было то, что оно находилось где-то в другом месте. Большая часть повседневной деятельности проходила в стороне от него, а его пересечения с миром живых осуществлялись через четкий онтологический разрыв. Обмен словами, подарками, взятками или данью через этот разрыв требовал соблюдения правил, формализованных языков и строго ограниченных вокабуляров.

<sup>16</sup> Наиболее значимые этнографические исследования «имперской метафоры» в китайской народной религии см. в [Wolf 1974; Feuchtwang 1974, 1992; Weller 1987; Ahern 1981; Shahar, Weller 1996]. Что касается наиболее значимых исторических исследований, см. [Duara 1988; Teiser 1988; Kuhn 1990; Kleeman 1993; Ebrey, Gregory 1993].

Для жителей Чжицзо именно этот разрыв, более чем какая-либо иная черта внутренней бюрократической организации подземного мира, был наиболее значимым для представления о республиканском государстве. Чиновничество, наиболее ярко представленное в лице *тусы* Ся и его служащих, было отделено от живого сообщества аналогичным разрывом — одновременно социальным и этическим. Осуществление взаимодействия через эту границу также требовало особых, деликатных ритуальных и языковых процедур, для которых жители Чжицзо привлекали экспертов: *ts'ici*, его оратора (*lòrə*, остроумного, многоязычного специалиста) и его носильщика (*kələ*, бессловесного и несколько недалекого, чтобы никого не обидеть). Хотя официальная власть постоянно присутствовала в общине — требуя выплат налогов и исполнения трудовой повинности, регулируя рынки, разбирая споры, арестовывая правонарушителей и используя молодежь в качестве пушечного мяса, — система *ts'ici* старалась исключить эту власть из своего устойчивого представления о генеративном единстве. Приглашая к себе чиновников, спускавшихся извне, к самому центру общины, а затем незамедлительно отправляя их в путь, *ts'ici* использовали гостеприимство в качестве средства поддержания этических и социальных границ между внутренним и внешним миром и для управления теми угрозами для общины, которые таили в себе нарушения этих границ. Генеративная сила, питаемая ритуалами системы *ts'ici*, представляемая как поддерживающая замкнутое, подобное дому репродуктивное сообщество, была этической противоположностью ханьского чиновничества — внутренним по отношению к внешнему государству.

В начале 1950-х годов социальные и этические границы, которые удерживали официальную власть на периферии общины, были разрушены. Учреждения нового государства распространились по интимно обжитому ландшафту, как «горькая трава». Они раскапывали и заполняли собой места, где люди собирались, чтобы договориться с силами жизни и смерти и вновь утвердить свои производственные и репродуктивные отношения. Агенты государства рекрутировались из среды родственников и соседей;



местная власть, обосновавшаяся теперь внутри общины, стремилась не удерживать государство на расстоянии, а поместить его в центр повседневной жизни. К середине 1950-х годов, когда была проведена коллективизация земли и труда, стало ясно, что государство стремится заменить собой власть духов-предков *ts'ici* в качестве генеративного источника общинного воспроизводства. Это была официальная власть совершенно иной формы: власть интимная, исходящая из центра общины и требующая от каждого субъекта интенсивных усилий по личностному преобразованию. Погребальный ритуал и «имперская метафора» обособленного бюрократического царства больше не могли быть используемы для представления формы или понимания воздействий такой официальной власти. Китайский социализм в середине 1950-х годов был изменчивым и экспериментальным, и вполне вероятно, что люди в Чжицзо имели дело с различными возможными моделями для понимания государственной власти, возникающими и разрушающимися. Однако в ретроспективе их рассказы оставляют ощущение стремительного и неизбежного нажима событий, ведущих к катаклизму, который окрасит все представления об этой власти на следующие три десятилетия. В своих рассказах о голоде жители Чжицзо задействовали еще один мощный набор связанных с ритуалом средств, позволяющих представить себе форму властной структуры. Генеративный центр общинного воспроизводства стал полым (*kɛ*); государство превратилось в пустую пасть, беспрестанно требующую наполнить ее словами и зерном — в алчного дикого призрака.

В отличие от упорядоченной бюрократии подземного мира (*móti*), мир призраков (*nèti*) понимался как находящийся в интимном взаимодействии с миром живых. Дикие призраки (*chènè*) и в самом деле требовали от живых исполнения особых и тщательно разработанных сложных ритуальных и лингвистических процедур, но сами они ни в коем случае не были скованы этими процедурами: они присутствовали повсюду — на тропах, в домах, в телах; они уже всегда были внутри, невидимые, но вредоносные, вызывающие самые продолжительные и непонятные физические и психические недуги. И они не были ни хань-

цами, ни чужаками<sup>17</sup>: это были собственные родственники и предки, способные на самое страшное хищничество именно потому, что когда-то они были самыми близкими и любимыми. Даже самые робкие, доведенные до насильственной смерти более могущественными дикими призраками-чиновниками, становились частью своего рода хищнической бюрократии: за ними и принесенными ими несчастьями тянулась длинная цепочка призраков-чиновников, проходившая через весь национальный ландшафт до Пекина. До 1978 года большинство умерших от голода не были похоронены или оплаканы должным образом. Поэтому они бродили по интимно обжитому пространству тропинок, полей, домов и тел. В предстоящий период хаоса, с момента начала кампании по социалистическому воспитанию весной 1965 года и до окончания «культурной революции» в 1976 году, эти толпы призраков заполнят собой восприятие государства как интимной призрачной сущности, полого центра опустошенного сообщества — восприятие, омрачаемое актами мести, безответными просьбами о справедливости и травмирующими воспоминаниями о потерях и опустошении. Чтобы понять силу этого восприятия в развитии последовавших за голодом событий (предмет восьмой главы), мы должны прежде исследовать ритуальные средства, из которых оно заимствовало свою форму: обряды экзорцизма.

---

<sup>17</sup> В предложенном Артуром Вольфом обсуждении [Wolf 1974] погребального ритуала у крестьян Тайваня, которое вызвало многочисленные последующие попытки определить и понять «имперскую метафору», проводятся параллели между богами и живыми чиновниками, предками и живущими родственниками и призраками и живыми чужаками.

## Глава седьмая

# География боли

Поднимаясь к Чжицзо, вы оказываетесь между высокими стенами ущелья. Долина расширяется, на склонах холмов наверху показываются деревни, а тропа ведет через мост с черепичной крышей. Здесь, где пересекаются дорога и река, находится участок земли, лишенный растительности и черный от гари. На нем сохранились полусгоревшие куски каких-то конструкций: дугообразная ивовая ветка, доска с нарисованными глазами. Земля усеяна закопченными горшками, ножами, обутленными корзинами и кусками почерневшей ткани. Это вещи людей, которые умерли дурной смертью и вернулись, чтоб охотиться на свою родню. Отсюда эти дикие призраки и те, кто их убил, отправляются через выделительный тракт долины, по дорогам и рекам, через всю страну, чтобы посетить рынки и провести встречи в великих городах востока.

Ритуалы их изгнания (*chènépí*) приобрели небывалое значение в эпоху, которую мои друзья-ритуалисты называют «временем диких призраков» — период между голодом и настоящим временем. Эти ритуалы были важнейшим материалом для осмысления личного горя и боли в контексте глубоко изменившегося представления о государственной власти, сформировавшегося после «большого скачка». Экзорцизм долгое время был в этих горах ключевой формой ритуальной практики. Сложные идеи и замысловатые идиомы, которые в нем использовались, свидетельствуют о долгом развитии, в ходе которого были усвоены и синтезированы понятия и техники различного происхождения. Однако те, кто специализировался на проведении этих неприятных

и опасных церемоний, считали, что в последние годы их частота возросла многократно. По оценкам одного мастера ритуалов, каждую неделю в Чжицзо проводилось два–три обряда экзорцизма, тогда как до голода ежегодно требовалось всего три–четыре. Возможно, это преувеличение, но все настаивали на том, что в эту эпоху воздух наполнен дикими призраками, а методы, используемые для их изгнания, вытеснили множество других искусств ритуального исцеления.

В первые два десятилетия после голода обряды экзорцизма проводились тайно. Люди переносили останки умерших от насилия на новые места в укромных ущельях и сжигали их ночью, вдали от глаз местных чиновников. Однако в 1978 году, когда центральные и местные власти ослабили бдительность в отношении ритуальных практик, изгнания духов стали проводиться открыто. Росту их количества способствовало возрождение погребального обряда, особенно ритуалов *kukædɔ* (ночное бдение) и *nihèpi* (дневное бдение)<sup>1</sup>. В конце 1970-х и начале 1980-х годов многие в Чжицзо совершали такие ритуалы в память умерших во время голода или «культурной революции» родственников, которые так и не были должным образом оплаканы. Чтоб эти ритуалы проходили гладко, в отношении тех, кто умер от голода, в результате самоубийства или другого насилия, обращались к экзорцизму. Постоянно присутствующее воспоминание о том, что братья и сестры или старшие родственники умерли дурной смертью, позволяло людям связывать с ними повторяющиеся физические или психические заболевания, поэтому в отношении многих из них процедура экзорцизма проводилась неоднократно. В 1980-х и 1990-х годах число таких процедур росло, так как каждый обряд изгнания призрака побуждал других родственников пострадавшего указывать на то же существо как причину собственных бед.

<sup>1</sup> Два других важных погребальных ритуала так и не были восстановлены: жертвоприношение десятого месяца (*ts'rhonèpi*), совершавшееся до 1958 года (см. шестую главу), и «сон на природе» (*likádùhè*), который перестали совершать в 1950 году.

Призванные сделать возможным забвение, обряды экзорцизма вынуждали также и вспоминать. К началу 1990-х годов одержимость дикими призраками (*chènètǎ*) стала самым распространенным диагнозом при сложных, хронических или повторяющихся заболеваниях, многие из которых раньше могли быть приписаны действию других существ<sup>2</sup>. И отнюдь не только тех, кто пережил голод или «культурную революцию», терзали дикие призраки. Как и их родители, молодые люди обращались к пожилым прорицателям, чтобы выяснить причины своих симптомов. У этих прорицателей были давние личные воспоминания о пережитом насилии, и они часто связывали физические или психические проблемы молодых людей с их умершими неестественной смертью предками, которых те никогда не знали. Таким образом, во многих ритуалах экзорцизма недуги молодых людей превращались в возвращение прошлого насилия, непосредственного опыта которого у них не было. Каждый шаг к возможности забвения преобразовывал личные страдания в общее историческое сознание, структурированное повторяющимся возвращением

<sup>2</sup> К числу сущностей, которых часто обвиняли при серьезных, хронических или периодически повторяющихся патологиях, относились *srkalanè* — призраки мифической пары, погибшей в результате самоубийства после того, как была погублена их любовь (они специализировались на нападениях на красивых молодых женщин); *mèlònè* — духи-фамильяры, принадлежащие этнически ханьским прорицателям и мастерам ритуалов, которые иногда оборачивались против своих хозяев; *línè*, призраки безымянных предков Lǐpǒ с высокогорий; *lǒmǎdǎnè*, «призрак у хвоста реки», призрак бывшего уездного судьи, который путешествовал вверх по реке, чтобы вредить бедным; *ruǐnè*, статуи в буддийских храмах, которые иногда заманивали в ловушку и мучили души тех, кто на них натывался; кит. *чжоуянь-нэ*, «призрак проклятий», который вредил тем, кто ввязывался в затяжные споры; *mícgǎcè*, призрак бывшего императора, которому предлагались все новые сельскохозяйственные угодья до того, как их начинали возделывать; *cǐ-shànshen*, который обитал в источниках, иногда заманивая в ловушку души тех, кто туда попадал; запущенные или поврежденные надгробия духов предков; а также все «домашние призраки», упомянутые в третьей главе, если их оскорбляли или пренебрегали ими, особенно дух изголовья кровати (*gǎwúdenè*) и души предков, обитающие в родовых эффигиях (*nètsr*). Большинству из этих существ в 1990-е годы по-прежнему оказывали должные почести, хотя и реже, чем до «большого скачка».

прошлого. Вновь и вновь очищая тела, дома и ближайший ландшафт от возвращающихся последствий голода, люди настойчиво требовали, чтоб эта катастрофа помнилась в телесной и душевной боли. В конце концов обряды экзорцизма стали основой для подрывной практики времени. Они были встроены в последовательную нарративную стратегию, которая породила рассказы о дурных смертях и возвращениях в виде призраков тех местных чиновников, которые, как считалось, несли ответственность за голод. Эти рассказы были попытками распределить ответственность за имевшее место в прошлом насилие между национальным центром и родственниками и соседями, которые были местными представителями государства. Они подрывали предпринимаемые государством усилия оставить совершенную в прошлом несправедливость в стороне от линейного «социалистического пути» в будущее.

В восьмой главе эта темпоральная практика рассматривается подробно. В качестве прелюдии к этому рассмотрению в настоящей главе мы исследуем обряды экзорцизма как практики исцеления. Эти обряды были, безусловно, самыми сложными из ритуальных практик исцеления в Чжицзо. Они включали в себя изготовление самых замысловатых эффигий и пение одного из самых длинных и самых сложных *nèrì*. В этой главе я подхожу к этим замысловатым практикам не просто как к пустой пролиферации ритуальных формул (хотя имело место и это!). Обряды экзорцизма были попытками оказать конкретное воздействие на самые сложные и неуловимые силы. Их сложные материальные и лексические вокабуляры представляли собой модели или схемы конституирующего момента социальной персонификации. Момента, в котором время и место обращались вспять, на себя. Пространственно — взаимно переплетенные обиталища тела, дома и ландшафта оказывались перепутанными или перегруженными, из-за чего перекрывались или обращались вспять потоки веществ, отношений и аффектов. Темпорально — чередующиеся периоды дней, сезонов и жизненных циклов обращались назад, заражая настоящее страданиями прошлого. Обряд экзорцизма пытался развязать или распутать эти перегруженные потоки во

времени и месте. Основным средством для этого, как я полагаю, было совпадение между референтным и формальным аспектами их материального и вербального языков. Как целительные практики, обряды экзорцизма способствовали взаимодействию между языком и телом — языком как совпадением чувственных и референтных эффектов, телом как переплетением социальных и материальных отношений. И, исцеляя индивидуальные тела, практики экзорцизма становились средством для врачевания нанесенных обществу ран, которые вскрывались вновь и вновь возвращающейся болью и несправедливостью прошлого.

В Чжицзо я потратил много времени на то, чтоб понять обряды экзорцизма и те непростые идеи, которыми они были окружены. Полностью или частично я наблюдал десять таких обрядов. Бросалось в глаза, что, в отличие от погребальных ритуалов, ритуалы экзорцизма воспринимаются жителями Чжицзо как неприятные и опасные. Посещать их и участвовать в трапезах означало помогать нести бремя боли, означало становиться причастным к возвращающемуся злу и рисковать им заразиться. Мои близкие друзья не одобряли того, что я присутствую на обрядах экзорцизма. Они полагали, что в этом есть что-то нездоровое — и когда я подхватил инфекционный гепатит, они утверждали, что это случилось из-за того, что я ел мясо коз, принесенных в жертву диким призракам. Однако я всегда ощущал благожелательное отношение к моему присутствию организаторов ритуала, мне казалось, что они принимают мою помощь. Будучи обескуражен сложностью обряда, я попросился в ученики к Ли Вэньи, примерно 80-летнему мастеру ритуалов, которого постоянно приглашали для совершения экзорцизма из всех деревень Чжицзо. Ли Вэньи научил меня мастерить сложные эффигии для диких призраков и объяснил мне значения каждой из их частей. Я записал его песнопения для обряда экзорцизма и еще три других. Для того, чтоб транскрибировать и перевести эти песнопения, а также для того, чтобы понять, что такое дикие призраки и как они могут воздействовать на людей, я обращался за советом ко многим другим — как к обычным участникам обряда, так и к мастерам ритуалов. Двое из этих мастеров были

женщинами, двое были из деревень Lírò, находящихся за пределами Чжицзо. Для каждого из них экзорцизм был чрезвычайно серьезной темой, требующей тщательного и детального истолкования. Эта глава начинается с краткого обсуждения представлений об обращенных обратно течениях, заражениях и перепутанности, с которыми ассоциируются дикие призраки. Далее в ней рассказывается о совершенно конкретном случае — обряде экзорцизма, проведенном над девятнадцатилетней девушкой, одержимой призраком ее умершего в младенчестве брата, а кроме того — ее деда, бывшего во времена голода видным местным чиновником, который покончил с собой в период «культурной революции». В последней части главы предлагается анализ формальных свойств поэтического языка, используемого для обрядов экзорцизма. Как мог исцелять этот поэтический язык? Я полагаю, что происхождение действенной силы и целительного потенциала этого языка оказалось связано с совпадением его формальных свойств и семантического содержания с телесной операцией — ходьбой.

### Генеалогии диких призраков

В числе важнейших задач, стоявших перед предсказателями или мастерами ритуалов, к которым обращались за диагнозом хронического физического или психического недуга, было установить генеалогию боли. Боль прослеживалась вплоть до ее непосредственной причины (*ji*) — насильственной смерти супруга, брата или сестры, старшего родственника или другого близкого человека. Эта причина связывала боль с нескончаемой причинно-следственной цепью; каждая идентифицируемая насильственная смерть коренилась в других, вызванных еще более неопределенными силами, извергающимися в мир. Мастера ритуалов сортировали звенья этой цепи, разделяя связанные друг с другом злые силы на белых *gi* и черных *gi* — белыми *gi* назывались предки, умершие от насилия; черными *gi* были дикие призраки-чиновники. В некоторых случаях диких призраков-чиновников ото-



ждествляли с реальными историческими деятелями: в шестой и восьмой главах упоминается дикий призрак-чиновник Ян Гуовэнь, который руководил Чжицзо во время «большого скачка» и вызванного им голода; в этой главе описывается, как в песнопении Ли Вэньи, исполнявшемся во время обряда экзорцизма, Линь Бяо и Цзян Цин, видные лидеры «культурной революции», именовались императором и императрицей диких призраков. В целом, однако, дикие призраки-чиновники были безымянными и неперсонифицируемыми, их представляли в виде множества ярких сущностей, кружащихся в голубом небе, словно стаи шумных и разноцветных попугайчиков. Считалось, что черные *gi* являются первопричинами насильственной смерти; однако без упоминавшихся белых *gi*, выступающих в качестве передаточных звеньев, эти дикие призраки-чиновники были бессильны причинить вред. Эта цепь диких призраков не была простой или прямолинейной метафорой, используемой для того, чтобы проследить вплоть до реальных государственных чиновников определяющую причину всех насильственных смертей — некоторые насильственные смерти явно имели мало общего с социальными силами, выходящими за пределы одного дома или деревни. Скорее, это был гибкий инструмент для распределения ответственности за боль или горе между известными родственниками или предками и другими силами, социальными или «природными», форма которых была менее ясна.

Сталкиваясь с хроническим или не поддающимся лечению физическим или психическим недугом, мастера ритуалов и предсказатели исследовали истории известных предков на предмет особого рода смертей. Для того, чтоб со всей определенностью различить дурные и обычные смерти, специалисты по ритуалам руководствовались списком, который часто повторялся в песнопениях экзорцизма:

#### Фрагмент 7.1

некоторые умирают, рожая сыновей или  
дочерей

t'à mo zò ho né te shr

некоторые умирают в одежде, окрашенной кровью	t`a mo p`a ch`i s`r t`i shr
некоторые умирают с пахом, мокрым от крови	t`a mo p`a d`o s`r k`ò shr
некоторые умирают, раздавленные деревьями или камнями	t`a mo c`i t`i lo l`a shr
некоторые умирают от голода или жажды	t`a mo m`i c`i h`aé c`i shr
некоторые разбухают и взрываются	t`a mo p`è c`i j`ó c`i shr
некоторые вешаются и взрываются	t`a mo ch`aé c`i j`ó c`i shr
некоторые получают колотые или резаные раны	t`a mo c`i l`è d`o l`è shr
некоторые спотыкаются и разбивают голову	t`a mo ch`i t`i w`ú b`aé shr
некоторые умирают от громких криков или громких слов	t`a mo c`è k`á d`à v`a shr
некоторых сжигает огонь	t`a mo à d`ó bo l`o shr
некоторых смывает наводнением	t`a mo y`i v`a vé k`á shr
горят дома с черепичной крышей	ng`é mo t`a he p`è
горят хижины с соломенной крышей	c`i mo l`i he p`è
во время работы на дороге	m`à g`à d`i do y`i
они наступают на спаривающихся змей	c`aé le c`aé bo t`ò
за работой на горе	m`à g`à w`ò mó te
раздавленные падающими деревьями	d`à mó c`i mo t`i tu l`o
у некоторых кишки разрываются от яда	t`a mo h`i ch`i wu k`ó j`ó

Первым пунктом во всех списках стояла смерть при родах. L`òlor`ò говорили о ней как об исходной или парадигмальной форме злой смерти. Ло Личжу, пожилой мастер ритуалов, о которой мы говорили во второй главе, провела много вечеров, помогая мне переводить песнопения экзорцизма. Как-то раз она рассказала мне миф о происхождении обряда экзорцизма. Миф был о молодой женщине по имени Pim`aemen`è, первом человеке, ставшем диким призраком.

Когда образовались небо и земля, была семья, с родителями и единственной дочерью. Дочь, вскоре после того, как вышла замуж, умерла, рожая дитя. Плод развернулся и застрял в ее

родовом канале. Поскольку в то время еще не было диких призраков, ее родители не знали, как совершить их изгнание [*chènèpî*]. Ее не пустили в подземный мир, и она страдала от страшных болей. Она скиталась по миру с младенцем, застрявшим в ее родовом канале. Каждый день она возвращалась, чтобы вредить своим родителям. Они были полны горя, но ничего не могли сделать. Каждый день они ходили на берег реки плакать и часто приносили к реке подношения для своего ребенка. Наконец, они отнесли все ее вещи на берег реки и сожгли их. После этого она больше не возвращалась, чтобы причинить им зло. Но она убила своего мужа, который тоже превратился в дикого призрака.

Образ *Pimàmenè*, блуждающей по миру с развернувшимся плодом, застрявшим в ее родовом канале, объединяет многие ассоциативные линии, которые делают идею диких призраков гибкой и достаточно сильной, как для того, чтобы пронизывать рутинные аспекты повседневной жизни, так и для того, чтобы занимать людей во время самых тяжелых трагедий. Самые заметные и прочные из этих линий связаны с обращенными вспять течениями, заражением и запутанностью.

В первом случае дикие призраки представляются как блокирующие или обращающие вспять течения. Подобно плоду, застрявшему в родовом канале *Pimàmenè*, они одновременно останавливают течения веществ через живые тела и прерывают темпоральные течения жизни и смерти. Белые *gi* препятствуют телесным потокам, вызывая у своих жертв болезни; черные *gi* вызывают такие формы смерти, которые закрывают их жертвам доступ в подземный мир, делая их неспособными к перерождению. Термин *chènè*, «дикий призрак», используется не только для обозначения отдельных сверхъестественных существ; он применяется также для описания состояния дел, при котором течения обращаются вспять. Например, когда люди устанавливают эффигии предков на стене комнаты, расположенной выше по течению, они уделяют большое внимание порядку их размещения. Помещать дедушку и бабушку ближе к изголовью кровати, чем родителей, — это *chènè*: это нарушает правильное течение

поколений, порождая болезни и неприятности. Размещение фигурок так, что их ряд оказывается направлен вниз, а не вверх по течению, — это тоже *chè nè*; точно так же, как и если вырезать их таким образом, что волокна дерева будут идти в обратном направлении — то есть они окажутся обращены головами к корням, или если вырезать их лица с западной, а не с восточной стороны веточки. Как было описано в третьей главе, плотники уделяют такое же внимание ориентации каждой балки, столба и стропила в доме. Направление при строительстве дома вершины столба или балки в сторону земли, вниз по течению или под уклон — это *chè nè*.

Препятствия или повороты в движении потоков, текущих через ландшафт — это тоже *chè nè*. Ло Личжу иногда говорила о *chè nè* как о злом потенциале в одушевляющих ландшафт жизненных потоках, всегда готовом привести к беде:

И в ветре, и в воде есть некоторое *chè nè* — как и в огне. Если дует ветер, когда вы приближаетесь к опасному месту на дороге, то скрытое в ветре *chè nè* может вызвать неожиданный порыв, который собьет вас с пути и убьет. Или, когда вы переходите через воду, она может внезапно подняться и унести вас. Или дно реки может провалиться у вас под ногами. Это называется «вздыбливанием воды» [*aye yi*]. Или вы можете смотреть на бурлящую воду, у вас закружится голова, и вы упадете в воду. Это тоже *aye yi*. У ветра, воды и огня есть *chè nè*, которое сопровождает их.

Подобно ситуации с отеком тела, внезапное усиление ветра или потока воды вызывается изменением направления течения. Ветер в Чжицзо обычно следует по долинам и речкам с юга на север, но самые злые ветры дуют с севера. Ли Чжиу признался мне, что такие ветры всегда вызывали у него страх: «Во-первых, это предзнаменования *chè nè* — люди говорят, что звук, издаваемый ветром, — это звук *chè nè*, а во-вторых, ветер — это то, что раздувает искру в огонь и переносит ее от дома к дому». Пожар, сжигающий дом, всегда приписывается *chè nè*; его внезапное, яростное распространение подобно усилению ветра или воды, которое убивает путников.

Образ ветра, переносящего искру огня из дома в дом, дополняет самую пугающую линию в представлениях о диких призраках: они чрезвычайно заразны и могут с ужасающей скоростью распространяться через родственные связи, которые соединяют каждого человека и каждый дом с другими. Это представление о заразности связано с идеями о смерти при родах и об осквернении менструальными и послеродовыми выделениями. В Чжицзо, как и в большинстве сельских районов Китая, менструальная кровь считается оскорбительной для духов и предков<sup>3</sup>. Мои информанты утверждали, что почти все нечеловеческие сущности, от самых злых до самых доброжелательных, «любят чистоту» и гнушаются менструальной крови. Единственное исключение составляют духи, считающиеся этнически ханьцами (в частности, *tae*, которые убивают младенцев, и *melònè*, духи-фамильяры, принадлежащие некоторым прорицателям и мастерам ритуалов). Во время всевозможных обрядов женщин предупреждают о том, что нужно следить за тем, где они сидят, чтобы не загрязнить материалы, из которых изготавливаются эффигии. Загрязнение гробов или надгробий менструальной кровью может навлечь беду на родственников умершего. Специалисты по ритуалам настаивали на том, что духов *ts'ici* особенно оскорбляла менструальная кровь. Наиболее распространенным обоснованием исключения всех женщин из участия в обрядах в честь коллективного духа-предка *Agàmísimo* было утверждение, что все они были загрязнены по причине связи с менструальной кровью и послеродовыми выделениями.

---

<sup>3</sup> Литература, посвященная распространенным в Китае представлениям о загрязнении менструальной кровью, обширна. По большей части она подтверждает аргумент о том, что мужские представления о менструальном загрязнении, описанные в этих разделах, мало чем отличаются от аналогичных представлений, распространенных по всему сельскому Китаю. См., к примеру, [Topley 1974; Blake 1978; Seaman 1981; Sangren 1983; Furth 1986; Ebry 1993; Liu 1994; Brownell 1995; Bray 1997; Mann 1997]. Ахерн [Ahern 1974b] приводит на материалах сельского Тайваня особенно убедительный пример, иллюстрирующий взаимосвязь осквернения родами (частным случаем которого выступает менструальное осквернение) с осквернением контактом с мертвыми.

Утверждалось, что менструальная кровь угрожает также здоровью тех, на кого она попадает. Представление о том, что тела, дома и ландшафт состоят из направленных течений, делало этот аспект менструального загрязнения особенно угрожающим. Женщины старались не подниматься по лестницам и не залезать на деревья в присутствии мужчин, которые боялись, что менструальные загрязнения, следуя гравитационному потоку, попадут на их головы. Мужчины обижались на женщин, которые не подумав перешагивали через оставленные на тропинке жерди, поскольку потом менструальное загрязнение могло стечь с жердины, положенной на плечо, вниз по телу. Мужчины часто относились к менструальному загрязнению так, словно его воздействия могли, умножаясь, блокировать или обратить вспять другие потоки. Это особенно ярко проявлялось при строительстве домов. Строители тщательно следили за своими инструментами и за бревнами, которые они заготавливали для строительства, чтобы убедиться, что женщины, достигшие половой зрелости, не садятся и не наступают на них. У любой женщины, говорили плотники, могут быть месячные, никогда не знаешь, и бревно, на которое наступила менструирующая женщина, станет подобным дереву, у которого голова находится там, где должен быть хвост. А это станет причиной смертей и несчастий в доме, куда он стоит.

Мужчины также отмечали, что секс во время менструации, рискованный для мужчин, еще более опасен для женщин. Секс изменяет направление потока менструальной крови, заставляя ее возвращаться в матку (*dolomo*), где она может вызвать зуд, дурной запах и трудности с мочеиспусканием. По мнению местных травников, застоявшаяся менструальная кровь могла также привести к раку матки (кит. *цзыгун ай*) и другим заболеваниям, которые вредили репродуктивной способности женщины. Женщинам предписывалось избегать во время месячных принятия ванны, так как вода могла занести нечистую кровь обратно в матку. Лучше всего, чтобы организм избавлялся от менструальной крови как можно быстрее и полнее. Поскольку ходьба или тяжелая работа могли замедлить или остановить поток крови, женщины старались оставаться во время месячных дома

и по возможности выполнять только легкую работу. Считалось, что менструальные спазмы являются следствием неохотного оттока менструальной крови; кровь, остающаяся в теле, разрушает его.

Послеродовые выделения были не менее опасны. После родов мать и ребенок оставались в состоянии нечистоты в течение первых 60 дней, этот период назывался *hojo*, «в месяце». Все ритуальные ограничения, налагаемые на менструирующих женщин, распространялись и на *hojoto*, «матерей в месяце» — более того, говоря о ритуальной нечистоте, мужчины часто упоминали менструацию и нечистоту родов на одном дыхании. Послеродовая нечистота представляла серьезную опасность для мужчин, которые вступали с нею в контакт. Мужчина, который занимался сексом с женщиной «в месяце», мог заболеть болезнью, называемой *hojono*: его лихорадило, тело опухало, глаза мутнели, а яички твердели, смердели и засыхали. Эти симптомы могли оставаться на годы. Даже сон под одним одеялом с женщиной «в месяце» может вызвать у мужчины легкую форму *hojono*, сопровождающуюся приступами жара, головокружения и головной боли. Как и секс во время месячных, секс в этот период также считался очень вредным для женщин: он мог разрушить их способность к деторождению и привести к медленной, сопровождающейся лихорадкой смерти через три–пять лет. Местные знахари объясняли, что и во время менструации, и во время родов тело женщины чрезвычайно «горячее», в результате временного накопления *сё*, «дыхания» (аналог кит. *ци*). Эта аккумуляция *сё* делала возможной новую жизнь, но она же делала тело уязвимым для загрязнения во время менструации или родов. Самый прямой путь, которым нечистота может вернуться в тело, — это купание. Молодая мать не должна была мыться до конца 60-дневного периода, когда следовало приготовить ванну из заваренных листьев трех ароматных деревьев, и она должна была вымыть себя и своего младенца с головы до ног. Некоторые знахари говорили, что загрязняющим агентом являются не сами послеродовые жидкости, а перегретое состояние тела женщины после родов. Секс может передать этот жар от матери ее партне-

ру или опасным образом затянуть его пребывание в теле самой женщины.

Уязвимость тел во время месячных и после родов — ключ к пониманию того, почему эти состояния считались нечистыми. Мужчины рассматривали роды как стратегический переход (кит. *гуанькоу*), который должны совершить большинство женщин и во время которого они наиболее уязвимы для любых бед. Менструальная кровь и послеродовая жидкость служили указанием на возможность ужасной и мучительной смерти в молодом возрасте, с которым сопряжена способность к родам. В списке смертей из фрагмента 7.1 говорится о разбухании (*p'ěci*) и взрыве (*j'ǝci*) тел; смерть при родах воображалась как вздутие и взрыв тела в результате препятствия потокам. Для мужчин самым тревожным аспектом обеих форм нечистоты была их быстрая и невидимая заразность. Возможность заражать тела или вещества на расстоянии отличала эти формы нечистоты от других видов скверны, таких как человеческие фекалии или собачье мясо. Жар и уязвимость женских тел во время месячных и после родов были более мягкими формами опасно раздувшегося состояния женщины, вынашивающей ребенка; заразность менструальной и послеродовой нечистоты была менее опасной версией заразности смерти при родах. Когда женщина и в самом деле умирала во время родов, специалисты по ритуалам советовали ее семье принять чрезвычайные меры предосторожности, чтобы защитить дом от скверны. Ло Личжу перечисляла их так:

Ты должен подняться на чердак сарая и выпустить три стрелы из окна в небо. Ты должен спуститься к мельнице и трижды прокрутить жернов назад, в левую сторону. Чтобы вынести труп из дома, нужно проделать отверстие в стене; нельзя выносить его через дверь. Ты не должен давать трупу ни ночного бдения [*kukædɔ*], ни дневного [*niɬɛpi*]; ты должен вынести его и похоронить без гроба и надгробия, вдали от твоего кладбища. А затем ты должен совершить заклинание ее духов, полное заклинание для белых *gi* и черных *gi*.



И мастера ритуалов, и простые люди сходным образом говорили, что скверна смерти при родах распространяется из дома в дом, подобно пожару, разносиму ветром. До «движения за социалистическое образование» начала 1960-х годов, если женщина во внутренней долине Чжицзо умирала при родах, большинство семей запирали свои дома до окончания обряда экзорцизма. Перед дверями рассыпали золу, в дверные рамы клали ветки терна и сычуаньский перец, все щели забивали соломой и оставались внутри днем и ночью, за исключением совершенно необходимых дел, вроде таких, как набрать воду. В начале 1990-х годов свои дома после смерти от родов запирали только близкие соседи, но большинство других избегали путешествовать или заниматься тяжелым трудом. Близкие соседи также старались не промывать и не обрабатывать коноплю, не стирать, не шить и не чинить одежду, не молотить и не дробить зерно, не колоть дрова — все это, как говорили, могло привлечь диких призраков.

Описание обряда экзорцизма, которое следует далее, показывает, как этот обряд использовал образы запутывания, чтобы объединить представления о перекрытых или обращенных вспять потоках с представлением о заражении. Экзорцизм отсылает к моменту социальной персонификации, когда многочисленные пересечения социальных отношений, порождающих личность, собираются и усиливаются до путаницы. В этой точке память и забвение вступали в интерференцию друг с другом, и то, что должно было быть забыто, рециркулировало через запутанные социальные отношения, чтобы неоднократно возвращаться в настоящее. Подобно водовороту в реке или завороту кишок, эти социальные сплетения создавали заблокированные или обращенные вспять телесные и временные потоки. И, производя короткое замыкание в направленных потоках, которые поддерживали минимальное разделение социальных личностей, давая им собственную идентичность и гарантируя, что болезнь или беда одного человека не станут бедой каждого, спутанность порождала также заражение. Спровоцировав такой момент спутанности, экзорцизм осуществляет распутывание, стремясь восстановить множественные направленные потоки в проживаемом пространстве и времени.

### Явления призраков

В возрасте 19 лет, вскоре после рождения своего первого ребенка Ли Цзе начала говорить голосом своего младшего брата, умершего пять лет назад. Рассказывая о ее болезни, соседи обращали внимание на непростую родословную Ли Цзе. Отцом ее матери был Ли Чжун — это имя ассоциировалось с самыми болезненными событиями недавнего прошлого. Во время «большого скачка» он был чиновником коммуны Чжунхэ, и, как многие бывшие чиновники, был доведен до самоубийства во время «культурной революции». Как говорили, к возвращению младшего брата Ли Цзе вполне мог быть причастен ее покойный дед; но это зависело от того, выросли ли у младенца, которому на момент смерти было восемь месяцев, зубы. Если бы он умер без зубов, его душу можно было бы считать *тае* и относиться к ней так же просто, как к душе домашнего животного. Однако при наличии двух полных пар зубов, одной сверху, другой снизу, младенцу полагались скромные похороны с участием братьев и сестер, детей сестер отца, которые играли роли осиротевшего сына и осиротевшей дочери, а также брата матери. Родители Ли Цзе решили отнестись к младенцу как к *тае*, похоронив его без поминального обряда или гроба ниже по течению от семейного участка погребений и установив над крошечной могилой корзину с землей. Если бы он был полноценным человеком, о чем свидетельствовали бы зубы, такое небрежное обращение сделало бы его душу диким призраком, союзником своего печально известного мертвого деда, который бродит, голодный и алчный, охотясь на своих родственников.

Неприятности Ли Цзе совпали с трудностями, связанными со сменой места жительства. Годом ранее она переехала из дома своих родителей, чтобы поселиться вместе с мужем в комнате при школе, в которой тот преподавал. Вскоре после этого она снова переехала — в дом родителей мужа, чтобы свекровь могла помочь при рождении ребенка. Оказавшись с новорожденным ребенком в чужом доме и деревне, Ли Цзе в первые 60 дней

после родов была, по-видимому, глубоко дезориентирована. Она часто ссорилась с родителями мужа и одиноко плакала с ребенком во дворе. Со временем ее плач превратился в лепет, а лепет — в слова и предложения. Через ее уста ее умерший брат просил коз, кур, зерно и жену. Он требовал дом и одежду. Он называл точную сумму жалованья своего отца и настаивал на пышных похоронах.

Родители мужа Ли Цзе утверждали, что она говорит глупости. Но она упорствовала, и они сдались. После многочисленных уговоров родители ее мужа и ее собственные согласились разделить расходы на похороны. Ее родители нашли семью, в которой недавно умерла девочка и которая согласилась выдать душу этой девочки замуж за умершего мальчика. Родные и свойственники Ли Цзе приобрели вместе маленький гробик, наполнили его шелковой одеждой и купили трех коз. Около 400 родственников и друзей посетили ночное бдение (*kukædɔ*), принеся с собой зерно, цыплят, козлят или рисовые лепешки, в зависимости от того, какие обязательства перед двумя семьями они взяли на себя во время предыдущих погребальных обрядов. Через девять дней оба семейства организовывали дневное бдение (*niɲɛrɪ*), во время которого был изготовлена эффигия душ умершего мальчика и его младенца-жены, которую вместе с эффигиями предков Ли Цзе поместили на стене дома ее родителей. В обоих случаях Ли Цзе играла роль осиротевшей дочери (*zɔmtæ*). Во время ночного бдения она круг за кругом наливала гостям спиртное; во время дневного бдения она наливала воду в яму в земле и пела ритуальные плачи. Похороны не помогли Ли Цзе справиться с бедой. Она продолжала ссориться с родителями мужа и не переставала плакать. Обратились к прорицателю. Он напомнил родителям мужа, что за мертвым ребенком стоят другие, более страшные дикие призраки, в частности ее печально известный мертвый дед. Через несколько дней семья организовала полномасштабный обряд экзорцизма, чтобы изгнать и младшего брата Ли Цзе, и жестокое наследие, открывшееся его возвращением.

## Собрания

Как показывает история Pimàmenè, самой простой формой экзорцизма представлялось избавление от личных вещей умершего насильственной смертью. До 1958 года жители Чжицзо относили наиболее удобные для переноски вещи умершего — одежду и украшения, ножи, любимые кастрюли и сковородки — на вершину горы, которая возвышалась над холмом Agàmisimo, а затем сжигали более крупные предметы, вроде мебели, в хвосте реки. Это была самая высокая гора в округе, бледная от белой глины, там, где край мира встречался с голубым небом, откуда спускались дикие призраки. Там, наверху, по утверждению мастера ритуалов Ли Вэньи, он видел веселье этих призраков: «Их можно увидеть танцующими с младенцами на спине, танцующими без головы, танцующими с копьями в теле, с окровавленными полотнищами на лбу. Все они носят кольца и браслеты». Во время «большого скачка» это путешествие на вершину стало невозможным. Для измученных работой и недоеданием тел оно было изнурительным, а открыто совершать подношения умершим от голода было опасно. После времени голода люди совершали обряды экзорцизма в укромных ущельях и ночью, добавляя, когда это было необходимо, одежду, посуду и украшения, которые они, возможно, когда-то несли на гору, к тем, которые сжигали на берегу реки.

Младший брат Ли Цзе не владел ничем. Тем не менее родители ее мужа слышали много историй о диких призраках, которые вновь и вновь возвращались с требованием новых подарков. «Неважно, что это за призрак, нужно сжечь побольше вещей», — сказал им более опытный сосед. Как объяснил Ли Вэньи, которого родители мужа Ли Цзе пригласили для проведения ритуала, все это — следствие убийственной бюрократической цепи, которой дурная смерть опутывает душу: «Ты сжигаешь вещи для своего собственного дикого призрака, но он должен отдать их диким призракам-чиновникам. Они осматривают добычу и, если этого окажется недостаточно, отправляют твоего призрака обратно, чтоб он снова терзал тебя». Родня мужа Ли Цзе подго-

товилась к обряду экзорцизма, тщательно отобрав детскую одежду, старую посуду и несколько маленьких корзин, чтобы сжечь их вместо вещей, с которыми ребенок мог соприкасаться в родном доме.

Утром в назначенный день Ли Вэньи отправился в дом Ли Цзе для проведения предварительной церемонии (*chènènvà*). Ее целью было определить время и место для жертвоприношения и четко обозначить все, что будет предложено. Мы с агнатическими родственниками Ли Цзе прибыли позже, но Ли Вэньи рассказал мне, что церемония прошла совсем не гладко. Ли Цзе лежала на кровати, играя с ребенком, а Ли Вэньи приготовил эффигию и начал песнопение. Спустя несколько минут Ли Вэньи спросил свекровь Ли Цзе, какие предметы должны быть сожжены. Когда Ли Вэньи указывал на каждый предмет, определяя его как предназначенный для призрака, Ли Цзе села на кровати, положив ребенка на колени, и зарыдала. Она указала на сундук и воскликнула: «Я хочу это!» Встав и пройдя по комнате, она указала на лучший горшок, короб, полный расшитой одежды, и набор новых корзин, говоря: «Я хочу это! Я хочу это!»

Это были все их лучшие вещи, — сообщил Ли Вэньи. — Я притворился, что сержусь. «Я тебе нужен? Или ты можешь сделать это сам? Если я тебе не нужен, я уйду». Она ответила: «Nə! Nə! [Я хочу! Я хочу!]». Родители подумали, что это говорит мертвый ребенок, поэтому они попросили меня передать все эти чудесные вещи призраку. Если это *был* ребенок, то это был *очень* жадный призрак!

С горшками, шкатулками, посудой из тыкв, ножами, корзинами, чайниками и одеждой, сложенными в огромные переносные корзины, привязанные к спинам, члены семьи мужа Ли Цзе отправились к месту проведения обряда экзорцизма. В последний момент свояки Ли Цзе решили убить двух коз вместо одной. Младший брат ее мужа вел козу и нес в корзине козленка. Ли Цзе шла позади, неся ребенка на спине и держа привязанного к бечевке живого воробья. До «большого скачка» все ритуалы экзорцизма в центральной долине Чжицзо проводились у «хвоста

реки» — в извилистом ущелье, где река выходит из долины. В следующие годы в укромных лощинах были выбраны другие места. У деревни Ləwí, в которой жила Ли Цзе, имелось собственное место для обрядов экзорцизма, расположенное ниже по склону. Как и другие такие места, оно находилось неподалеку от пересечения тропы и ручья, там, где ручей втекал в лесистое ущелье, а не бежал мимо домов или полей. Родители, братья, сестры и другие родственники Ли Цзе из ее родной деревни уже начали собираться у реки, когда прибыли родственники ее мужа. Некоторые из них собрали на склонах холма дрова, соорудили три костра и принялись чистить огромный котел. Остальные сидели на солнце и болтали. Ли Цзе сидела у ручья с ребенком на коленях, немного в стороне от матери и нескольких других женщин из своей родной деревни.

Вместе с пятью или шестью другими мужчинами мастер ритуалов Ли Вэньи обследовал склоны холмов в поисках материалов для эффигии. самые злые из нечеловеческих существ, дикие призраки требовали наиболее сложной репрезентации. Мужчины собрали на окрестных склонах ветви сосны, ели, кедра, ивы и секвойи, а также лианы, бамбук, траву, хвою и листья двух видов ароматных деревьев. Ли Вэньи принес и другие материалы, в том числе неочищенную конопляную пеньку и солому. С помощью единственного инструмента, ножа, он резал и размечал сучья, ветки и солому, в то время как остальные наблюдали за этим или тихо переговаривались у костров. Первым делом Ли Вэньи расщепил ножом длинный ивовый прут на две упругие дуги. Он использовал эти арки (называемые *give*) для того, чтобы обозначить место встречи призраков и людей. Одну арку он установил ниже по течению. Это был вход для черных *gi*, диких призраков-чиновников с неба, которые придут на место встречи, двигаясь против течения реки, и покинут его тем же путем, двигаясь уже вниз по течению. Вторую арку он установил выше по течению. Это был проход, через который войдут белые *gi* — мертвый младший брат Ли Цзе и толпы умерших насильственной смертью, которые теперь были его товарищами, — и через который это место покинут живые.

Эти две арки напоминали дверной проем, который Ли Вэньи соорудил тем утром, когда улавливался о встрече с диким призраком в доме. Там он взял два сосновых деревца высотой в его собственный рост, снял с одного из них кору, скрутил веревку из соломы, чтобы связать их вместе, и прислонил к стене возле кровати Ли Цзе. «Та, что без коры, — это белые *ги*, — объяснил он потом, — а та, что с корой, — черные *ги*. Ты связываешь их вместе, чтобы можно было вести переговоры с теми и другими сразу. Снаружи ты разделяешь их, чтобы дать каждому то, что ему принадлежит». Ли Вэньи рассказал, что эти деревья использовались и в других обрядах: дерево, лишенное коры, представляло собой белое облачное небо и мир людей, а дерево с черной корой — голубое безоблачное небо и мир призраков. Связав их вместе соломённой веревкой, Ли Вэньи показал, что белое и черное, живые и мертвые, близость белых облаков и невообразимая даль голубого неба были перепутаны в доме Ли Цзе, подобно тому, как дикий призрак запутался в ее собственном теле. Тактильное указание на спутанность было усилено девятью пучками соломы, которые Ли Вэньи объединил в три связки по три в каждом и повесил на скрученную из соломы веревку. На берегу реки две арки разделили этот единый дверной проем на две части, разграничив пространство, в котором они все еще оставались спутаны, но вместе с тем наделив это пространство двумя различными направлениями, на которые оно в конце концов разделится: вверх по течению и вниз по течению. По словам Ли Вэньи, арка, установленная выше по течению, была дверью в мир людей (*ts'əmí ádù*), а арка ниже по течению — дверью в мир призраков (*nèmi ádù*). Арки очерчивали внутреннее пространство, особым образом маркируя его, подобно дому или телу одержимого, где живые и мертвые перемешаны друг с другом. По словам Ли Вэньи, как только запахнет готовящимся мясом жертвенных животных, дикие призраки соберутся в этом месте отовсюду, чтобы посидеть с родственниками и соседями, пришедшими уделить им внимание. «Иногда можно увидеть, как они собираются здесь; вы не видите их тел, только их руки, которые они греют у костра».

Этот смысл сбора комплекса материалов из необитаемых и не застроенных естественных пространств в условно отграниченное место, где сидит вместе множество существ, живых и мертвых, был усилен начальными строками песнопения Ли Вэньи, обращенного к диким призракам. В этих строках рассказывалось о том, как с необъятных небес передается по наследству от пра-родителей боль. Вскормленные небесным духом смерти Muìgòhǎdǎ (или Shǐmògù), признанные в качестве диких призра-ков Pimǎmenè (умершей при родах и ставшей первым диким призраком) и посланные вниз духом-полицейским Cánishunì, черные *gi* падали на головы диких животных на земле. Те оказы-вались съеденными другими дикими животными и, когда их переваривали, превращались в диких призраков. Наконец, дикие призраки спустились на «сына зеленого голубя», человека из народа Lòlorò.

## Фрагмент 7.2

кто вскормил вас, призраки?	ni à sà chè jí su
Muìgòhǎdǎ вскормил вас	Muìgòhǎdǎ chè jí su
кто признал вас, призраки?	à sà chè tsǎ su
Pimǎmenè признала вас	Pimǎmenè chè tsǎ su
кто послал вас, призраки?	à sà chè p'ǎ su
Cánishunì послал вас	Cánishunì chè p'ǎ su
вы, призраки, были посланы на землю	ni chè p'ǎ mi jì je
вы снизошли от четырех углов неба	ni muì mi lí ngǎ je
вы снизошли на четыре стороны земли	ni mé ne lí p'ǎ je
вы пали на антилоп и кабаргу	ni chí p'ǎ shò p'ǎ wú tè jǒ
вы пали на леопардов и тигров	ni zǐ mò lò mò wú tè jǒ
вы падали на кроликов и ласок	ni t'ǎ lò hǎ lò wú tè jǒ
вы пали на сына зеленого голубя	ni a gǎ zò wú jǒ
вы пришли, чтобы кусать и царапать его	ni rǎ tè kǎ lò chí lò bǎ
пришли, чтобы опутать его и свести с ума	ni ví lò lò lò bǎ



В строках фрагмента 7.2 описывается и нисхождение (*je*) через пространство, и генеалогическое происхождение (также *je*) от духов, которые вскармливают, признают и посылают черных *gi* через пищеварительные тракты животных к человеческим жертвам. В то же время в отношении белых *gi* песнопение Ли Вэнь вновь и вновь обращается к отношениям близости. К примеру, следующий рефрен связан с шагами белого *gi*, бредущего к Пекину, где собираются призраки тех, кто умер от насилия:

### Фрагмент 7.3

иди туда, где живут твои призраки-друзья	ni chè chò jò dù yì
иди туда, где живут твои призраки-товарищи	ni chè pè jò dù yì

Черные *gi* — это наследие, спускающееся на голову жертвы извне и сверху в виде внезапного бедствия; белые *gi* возникают из собственного опыта человека, его близких отношений с родственниками и друзьями. Это различие имеет аналог в игре родства и места жительства, которая совпала с «безумием» Ли Цзе. Проблемы Ли Цзе начались с ее переезда из дома родителей в дом родителей мужа. Ее умерший брат пробудился в тот момент, когда она строила новые отношения с незнакомой ей семьей мужа и когда расстояние изменило ее старые отношения с кровной семьей. Переговоры между ее родственниками и свойственниками по поводу запоздалых похорон ее младшего брата выдвинули на первый план двусмысленность отношений происхождения и свойства. Принадлежал ли призрак (как черный *gi*) к числу агнатов Ли Цзе, наследуя насилие, приведшее к смерти ее деда? Или же он (как белый *gi*) был в большей степени связан с самой Ли Цзе, возникнув из ее собственного опыта заботы об умершем младшем брате? Если первое, то в какой степени новая семья Ли Цзе должна брать на себя ответственность за тягостные воспоминания ее прежней семьи? Если второе, то был ли призрак братом или сестрой Ли Цзе (ведь она взяла на себя роль осиротевшей дочери на его похоронах) и, следовательно, ответственность за него должна нести ее родная семья? Или призрак был связан с ее

ребенком (ведь она носила на руках своего младшего брата, когда он был младенцем, и его призрак явился, когда она родила своего собственного сына) и, таким образом, оказывался в поле ответственности ее новой семьи? Все эти неоднозначные отношения собрались вместе в арках, которые обозначили границы ритуального места выше и ниже по течению: унаследованный черный *gi*, который убил ее брата, и унаследованный белый *gi*, который ее мучил, родители, которые ее воспитывали, и родители, с которыми она жила, конфликтующие живые и беспокойные мертвые.

### Спутанность

Нож мастера ритуалов постепенно превращал груды лиственных веток, лозы, травы и соломы в густонаселенное сплетение призрачных присутствий. У подножия арок вверх и вниз по течению Ли Вэнь поставил пару скрещенных еловых палочек, расщепленных с одного конца, с пучком сухой травы, вставленным в расщеп. К верхней части арок он прикрепил пучки соломы. В результате простые арочные дверные проемы превратились в защищенные стражей проходы, увешанные сложными, колючими, крестовидными фигурами (рис. 7.1).

Под каждой аркой специалист по ритуалам установил увитую бумажными лентами ветку с тройной развилкой. Сосновые ветки были главной составляющей в материальном словаре ритуальных эффигов (*nègi*). В простейших ритуалах исцеления для того, чтоб собрать и сосредоточить призрака в одном месте, использовалась одна-единственная сосновая ветка с тройной развилкой. В других ритуалах количество сосновых веток или молодых деревьев умножалось до двух, трех или шести, при этом они сочетались с ветвями других деревьев, чтоб отразить многочисленные аспекты духа. Ли Вэнь снабдил эти ветви лицами, установив перед ними небольшие сосновые плашечки, на которых были вырезаны изображающие уши клапаны и нанесены горизонтальные надрезы, обозначающие глаза, нос и рот (рис. 7.2). С их помощью, сказал он мне, призраки услышат предложенные



Рис. 7.1. Арочные ворота площадки для экзорцизма и их стражи

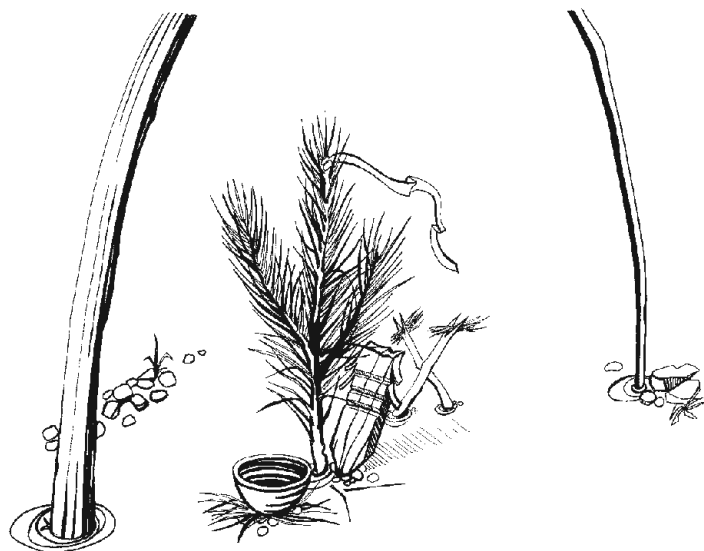


Рис. 7.2. Дикий призрак-чиновник, с вырезанными для него ушами, глазами, носом и ртом

слова, увидят подношения из одежды, кухонной посуды и прочей утвари, попробуют на вкус подношения в виде зерна, мяса и алкоголя. По его словам, сосновые ветки были безымянными призраками-чиновниками, стерегущими арочные дверные проемы; позже для каждого из них он убил по курице.

Между этими щетинящимися хвоей, защищенными дверьми мастер ритуалов создал изображения белых *gi* и черных *gi*. Действие, помещающее нечеловеческую сущность в эффигию, всегда приводит к дроблению этой сущности на несколько аспектов. Даже самая простая эффигия — одиночная сосновая ветка с тройной развилкой — демонстрирует эту тенденцию к количественному умножению: от большей ветки отходят три меньших, от веток — сотни хвоинок. В этой самой сложной из эффигий Ли Вэнь собрал по три сосновые ветви с тройной развилкой для белых *gi* и черных *gi*. «Раньше мы использовали девять веток, если призрак был мужского пола, и семь, если женского, но специалисты по ритуалам стали ленивы, поэтому теперь мы используем только три», — сказал он<sup>4</sup>.

Вокруг этого разрастания тел появлялось все больше телесных сегментов и органов. Внутри каждой группы из трех сосновых веток Ли Вэнь установил три еловые ветки, сосновое лицо с двойным набором ушей и группу из пяти ивовых палочек с условными символами — «один набор ушей, двойной набор ушей, когти тигра, когти собаки и граница в три дня, три месяца или три года» (рис. 7.3).

Над этими группами переплетенных тел, когтей, лиц и ушей Ли Вэнь установил три ивовых «стропила». «С помощью стропил ты строишь призраку дом», — сказал он мне. Поверх стропил была уложена крыша из перекрещивающихся ветвей ароматного дерева (*śá*), используемого для свадебных беседок; над всей конструкцией, как флаг, развевался бамбуковый прут с листьями на нем (рис. 7.4). «Это беседка, как беседка на свадьбе, — пояснил

<sup>4</sup> Кажется, соответствующая нумерология обрядов экзорцизма и погребальных ритуалов опровергает утверждение Ли Вэнь. В обрядах экзорцизма повсеместно встречаются двойки и тройки, но нет семерок и девяток. При этом семерки и девятки используются во всех погребальных ритуалах.



Рис. 7.3. Тело дикого призрака и его органы чувств

Ли Вэньи. — Вы строите беседку для призрака, как его дом». Было построено два дома или беседки, заключающие в себе тела, ветвящиеся во множество других тел, с многочисленными ушами, глазами, ртами и когтями. Ветвь за ветвью Ли Вэньи предложил эти дома призраку в прямом обмене на голову и туловище (и, в других стихах, ноги) пациента. Указывая посохом на каждую часть конструкции, он нараспев произносил такие слова:

#### Фрагмент 7.4

теперь ее голова не стоит тысяч  
я предлагаю тысячи  
ее туловище не стоит сотен  
я предлагаю сотни

æ mæ ngo rò wú tu m p'ə  
ngo tu cì do jo pi  
rò gə ho m p'ə  
ngo ho cì do jo pi

я предлагаю новую поросль сосны  
я предлагаю ветви ивы

ngo t'ə p'ò gu do pi  
ngo bæ tí gu do pi

я предлагаю зеленую беседку из кедра  
я предлагаю серебряную беседку  
из дерева сá

ngo tsæ pu k'ə ngo t'ù ne pi  
ngo cá pu k'ə p'u t'ù ne pi



Рис. 7.4. Беседка из «стропил», которые аркой закрывают тело дикого призрака

Точно так же, как нависающие над сосновой основой стропила превратили тело в дом, а ветви, уложенные на стропила, превратили дом в беседку, следующие дополнения превратили беседку в тело. Ли Вэньи завершил создание эффигии для черного *ги* тем, что обернул ее тканью — три оборота белой конопляной пеньки, затем три — черного хлопка (рис. 7.5). Позже родители мужа Ли Цзе нарядают эффигию белого *ги* в детскую одежду. Когда Ли Вэньи виток за витком обвязывал каждую конструкцию зловонной песьей лозой, его песнопение не оставляло сомнений в том, что он обвязывает тело:



Рис. 7.5. Тело/дом дикого призрака, обернутый тканью и обвязанный песьей лозой

### Фрагмент 7.5

я пронзаю твоезрачное туловище зеленым бамбуком	mó ngə chè gə ngó gə̀ be
связываю твою призрачную шею лозой собачьего дерьма	á nò chì n ji lì chè lì p'è gə̀ be
колю твои призрачные глаза еловыми иглами	chá p'è chè me t'ə̀ gə̀ be
связываю твои ноги соломенной веревкой	cí p'a chì lə̀ p'è

Облачение эффигии в одежды завершало процесс, в котором рассеянная сила — дикий и неустойчивый элемент воды, огня и ветра — собиралась в дом, беседку, а затем в тело. Подобно че-



Рис. 7.6. Хищная птица с воробьем, изображающим попугая, подвешенным к ее клюву

ловческому телу, эффигия была образована плотным сплетением материального и социального, и, подобно человеческому телу, она находилась внутри окруженного и окружающего домашнего пространства. Оно содержало множество органов чувств для взаимодействия с многообразным социальным миром, созданным вокруг него; его матерчатая кожа облегла формы дома, содержащего в себе другие, ветвящиеся тела, наделенные собственными органами чувств и многочисленными социальными отношениями, возможность которых обеспечивали эти органы.

К этому моменту Ли Вэнь при помощи двух щетинащихся хвоей арочных проходов выделил участок вдоль ручья, соорудил из сосновых веток духов-чиновников для охраны каждого из них, построил из сосновых веток еще два набора эффигий для белых *ги* и черных *ги* внутри пространства между проходами, снабдил эти эффигии ртами, ушами, глазами и когтями, а также



построил вокруг каждой из них дом, беседку и облаченное в одежду тело. После этого он соорудил из скрещенных палочек две модели птиц, нарисовал на каждой птичий глаз и установил их в арочных проемах. К клюву одной из них он на пеньковую ниточку подвесил меньшую крестообразную птицу, а к клюву другой привязал живого воробья (рис. 7.6). Модели изображали хищных птиц, черных *ги*, охотящихся на белых *ги*; воробьи замещали попугаев, считавшихся материальными манифестациями диких призраков. «Призраку больше нравится, если для него ловят настоящего попугая, — прокомментировал Ли Вэньи, — но их трудно поймать». Наконец, мастер ритуалов изготовил жезл. На девяти ветках ивы он вырезал глаза, носы, рты и уши и связал их вместе. Потом вырезал еще одно, более крупное, лицо с горизонтальными прорезями для глаз, носа и рта и двойными завитками для двух пар ушей и привязал его к ивовым ветвям. Это собрание глаз, ушей, ртов и лиц должно было стать проводником для слов и подношений, которые Ли Вэньи собирался адресовать призраку.

### Ассамбляжи

Некоторые особенности созданной Ли Вэньи эффигии бросались в глаза даже тем, кто был мало знаком с ритуальной эзотерикой. Обычные участники обряда экзорцизма, не претендующие на знание ритуалов, обратили мое внимание на две особенности. Первая — это множественность. Внутри двух ошетиженных хвоей дверных проемов, в которых множились духовные существа, ничто не было представлено как единый субъект или объект. Подобно хвойной сосновой ветви с тройной развилкой, каждое из таких присутствий содержало в себе потенции для дальнейшей бесконечной пролиферации. Ветвистые тела этих существ не были организованы в соответствии с иерархией тела, упоминания которой так часты в ритуальном языке Lolorò (голова, туловище, ноги). Вместо этого они были разделены на части и органы — особенно органы чувств (лица, уши, глаза) и органы, пронзающие

и ранящие (когти, клювы). Эти тела не были и самодостаточными. Тело, дом и ландшафт легко переходили одно в другое: ландшафт был обозначен ртом (для входа и выхода людей) выше по течению и анусом (для входа и выхода призраков) ниже по течению; тела из сосновых веток становились домами, затем беседками (ограниченными участками ландшафта), а затем снова облаченными в одежду телами.

В этом отношении эффигия походила на то, что Жиль Делез и Феликс Гваттари [Делез, Гваттари 2007, 2010] назвали бы «ассамбляжем». Вместо того чтобы описывать людей как субъектов по отношению к объектам, Делез и Гваттари прослеживают линии течения и интенсивности, которые циркулируют между телесными фрагментами. Они исследуют совокупности частей — тел, действий, страстей, — находящихся в подвижных отношениях с другими частями. Одна из иллюстраций — взаимное телесное и аффективное соучастие матери и новорожденного младенца, состояние, которое Lòlorò называют *hojo*, «внутри месяца». Делез и Гваттари ссылаются на психологию младенчества Мелани Кляйн [Кляйн 2007], которая утверждала, что грудной младенец не воспринимает свою мать как тотальность; вместо этого он устанавливает связи с теми частями материнского тела, с которыми находится в частом контакте, наиболее важной из них является связь рта и груди. Делез и Гваттари пишут так, будто люди состоят из ассамбляжей, подобных ассамбляжу рта младенца и груди матери: отношения тело — часть, отчасти субъектов и отчасти объектов.

Мы можем представить Ли Цзе в ее потребности в экзорцизме как включенную во многие подобные ассамбляжи. Один младенец сосал ее грудь; другой говорил через ее рот; ни один из них не был для нее целостным субъектом. Тот, что сосал, еще не был даже бесспорно человеческим существом; тот, что говорил, был всего лишь одной из душ рассредоточенного существа, обладающего тремя душами. Это существо уже было отослано прочь, однако его часть осталась, оказавшись запутавшейся среди иных отношений, конституирующих ее, Ли Цзе, личность. Его появление в тот момент, когда она находилась в доме родителей мужа

с новорожденным ребенком, свидетельствовало о повышенной сложности отношений, которые определяли ее как новоиспеченную невестку — отношений между ее родителями, ее мужем и родителями мужа. Внутри семьи формировались и исчезали новые отношения между личностями или аспектами личностей. В ее деревне и по течению ручья, протекавшего мимо больших деревень Чжицзо, обсуждались и трансформировались связи, основанные на предшествующих обязательствах, связанных с погребальным ритуалом. Каждая из этих связей отражала определенную позицию по отношению к прошлому: по отношению к обязательствам, сохраняющимся или отмененным, к насильственной смерти деда Ли Цзе и к короткой жизни ее умершего младенца-брата. Эти позиции пересекались, определяя будущее Ли Цзе.

Схожей чертой эффигии, на которую обратили мое внимание многие участники ритуала, была сложность ее состава. «Можно сказать, что это злейший из всех призраков, поскольку его эффигия настолько сложна», — отметил Ли Чжиу, который как раз в тот момент изучал вместе со мною различия между белыми и черными *ги*. В каждой части эффигии были переплетены разнородные предметы из находившихся далеко друг от друга участков местности. Фигуры дома/беседки/тела представляли собой кипы переплетенных ветвей различных пород деревьев, растущих на разных участках горного склона. Из клювов птиц свисали птицы, раскрашенные в 12 болезненно разных цветов. Даже полотнища конопляной и хлопковой ткани, которыми были обернуты эти сплетения, были составными. Однажды я спросил Ли Вэньи, почему мастера ритуалов советуют людям избегать заниматься ткачеством, шитьем или стиркой одежды в дни после чьей-либо дурной смерти. Он ответил уклончиво, фразой из своего песнопения для экзорцизма:

#### Фрагмент 7.6

11 хребтов пересекаются  
12 лощин пересекаются, так сказано

ts'ɿ tɿ gə̀ ch̀e  
ts'ɿ nɿ gə̀ lɿ ch̀i mɿ jo

Подобно узлам пересекающихся хребтов и лощин, ткань — особенно конопляная ткань — представляет собой сплетение нитей. В погребальных плачах говорится о том, как коноплю выращивают в «11 лощинах» и вымачивают, очищают, промывают и разминают в спутанную массу в «12 потоках», чтоб одеть живых детей и умерших родителей<sup>5</sup>. Нарядить эффигию в коноплю и хлопок было сродни тому, как обеспечить выношенного ребенка социальной плотью, собрав воедино многочисленные родственные линии, связи и ассоциации в гибких и непостоянных границах, обозначенных ртом и анусом, передней и задней дверями двора или течением реки в обитаемую долину и из нее. Однако, подобно 11 сходящимся хребтам, одевание эффигии указывало также на возможность того, что это собирание воедино может стать настолько интенсивным, настолько сложным, что всякое движение может прекратиться. В эффигии материальные основания личности — телá, домá и ограниченный ландшафт — оказывались представлены как поля переплетений. Ее многообразная, переплетенная текстура напоминала о перенасыщенности тех подвижных отношений, из которых формировались социальные личности. Это было то состояние, в котором ни одна связь не была ровной (*go*), в котором все щетинилось иглами и застывало. Именно темная сторона этого плотного взаимопроникновения тесно населенных пространств (как я показал во второй и третьей главах) формировала домашнюю жизнь жителей Чжицзо.

Для родителей мужа Ли Цзе возвращение ее младшего брата, несомненно, представляло собой такие дебри. Как говорилось в третьей главе, Lòlorò часто рассматривают отношения между родными братьями и сестрами как архетипическую форму генеративных отношений. В мифе о потопе, например, описывается, как брат и сестра живут в своем доме из тыквы словно «семена» Бабушки Восомо, из которых происходит все живое на

---

<sup>5</sup> Пространственные примеры из погребальных плачей, которые детально описывают каждый шаг в работах по изготовлению конопляной ткани, приведены в [Mueggler 1998b].

земле. Генеративная близость между родными братьями и сестрами, особенно сильная в тех случаях, когда старшие сестры носят, кормят и воспитывают младших братьев, изменяется, когда сестры подрастают, переселяются в собственную комнату на чердаке сарая, а затем выходят замуж. В аффиальных отношениях близость между родными братьями и сестрами становится поддержкой для генеративных отношений между женами и мужьями — той поддержкой, которая действует через дифференциал между отдельными домохозяйствами. Для родственников Ли Цзе возвращение ее младшего брата, который говорил ее устами, когда она вынашивала собственного ребенка, было знаком того, что отношения, связанные с переменой ею места жительства, обратились вспять и остановили свое течение на важнейшем этапе своего преобразования. Эта своевольная память о близости между родным братом и сестрой угрожала скорее запутаться в ее новых отношениях с мужем и ребенком, а не служить им поддержкой на расстоянии, как это должно происходить с отношениями между братьями и замужними сестрами.

Таким образом, речь идет о процессах вплетения и расплетения, происходящих через границы, которые вовлекают и разъединяют людей как материальных и социальных существ. Какова природа этих границ? Учитывая страх перед нечистотой, связанной с родами, которым были наполнены разговоры о диких призраках, родственники Ли Цзе, несомненно, сочли, что деликатное состояние *hojo*, в котором были сплетены она и ее младенец, говорит в пользу проведения полномасштабного обряда экзорцизма. Юлия Кристева [Кристева 2003] в своей убедительной интерпретации книги Мери Дуглас «Чистота и опасность» [Дуглас 2000] развивает и заостряет общие для фрейдистской мысли темы о переплетении материального и социального в формировании личности. Для Кристевой определение «чистого и подобающего» тела и изгнание неподобающего, нечистого и беспорядочного из телесных границ являются условиями субъектности. Такие телесные жидкости, как фекалии, слюна, менструальная кровь и послеродовые выделения, свидетельствуют о проницае-

мости тела, зависимости его внутреннего от внешнего и возможности разрушения границы между ними. Кристева развивает аргумент Мери Дуглас о том, что нечистое — это то, что угрожает индивидуальному и социальному существованию, будучи перемещенным со своего должного места. Она утверждает, что телесные жидкости нечисты, поскольку свидетельствуют о невозможности порядка телесной чистоты, который тем не менее является требованием субъектности. Ужас перед телесными жидкостями — это отказ от всегда нечистой, всегда беспорядочной материальности телесного существования. Задача символических отношений — прикрыть делающую телесные границы двусмысленными текучую подвижность, чтобы защитить автономию и идентичность субъекта.

Я цитирую Кристеву для того, чтобы с помощью противопоставления осветить взаимодействие телесных границ и телесного загрязнения в экзорцизме. Границы, о которых идет речь при гадании и изгнании диких призраков, не были пределами; это были регулируемые проходы. Границы не разделяли отдельных субъектов; они охватывали ассамбляжи частей тела и связей, возникающих в отношениях. Если и существовал ужас в связи с прохождением через эти границы телесных жидкостей, то это был ужас закупорки и обратного хода, ужас самоосквернения, разбухания и взрыва, извергаемых отходов, перекрывающих поток, мертвых, перекрывающих движение живых, чиновников и солдат из низин, наводняющих горные долины. На карту была поставлена не целостность границ, а относительная подвижность того, что протекало через них или накапливалось в них. Нечистым было не то, что находилось не на своем месте, а то, что было либо неподвижным, либо слишком подвижным, то, что препятствовало движению или текло в неверном направлении. Эффигия на берегу реки внушала этот ужас, изображая замкнутое жилище, в котором прекратилось всякое течение, пороги которого были завалены скрещенными охапками соломы, а множественные существа и части существ спутались в безнадежный клубок. Цель обряда экзорцизма заключалась в том, чтоб распутывать такие клубки.

## Еда и речь

Кажется, большинство тех, кто принимал в тот день участие в обряде экзорцизма, не обратили особого внимания на сложные конструкции Ли Вэньи. Ли Цзе сидела на берегу речки, занимая своего ребенка живым воробьем, пока того не забрал Ли Вэньи. Женщины и дети, собравшись в кучки, сидели, болтая и не сводя глаз с происходящего. Группы мужчин поддерживали огонь, кипятили в огромном котле воду и готовили животных к забою. Муж Ли Цзе и его братья помогли Ли Вэньи перерезать горло козе перед эффигией белых *ги*, козленку перед эффигией черных *ги* и зарезать по одной курице для каждого из призраков-чиновников, охранявших порталы. Животных промыли в ручье, разрезали на мелкие кусочки, сварили все вместе, отсчитали 93 кучки сосновых иголок и положили на каждую из кучек по горсти мяса. Каждому из 93 участников досталось по одной горсти.

Люди жевали угощение молча и довольно беспокойно. Некоторые накалывали куски мяса на палочки и обжаривали их на огне, чтобы сделать более съедобными. Родители мужа Ли Цзе сварили в одном большом котле по порции каждого вида зерна, которое они выращивали, и раздали его таким же образом, раскладывая отдельные порции по мискам, которые принес с собой каждый участник. Большинству эти отдельные порции мяса и зерна показались отвратительными. Некоторые утверждали, что призрак уже забрал сущность пищи, оставив ее без вкуса, другие просто полагали, что это антисанитария. Во время некоторых обрядов экзорцизма люди с сожалением смотрели на меня, жующего куски козьего мяса, и тихо говорили: «Просто оставь это, если не можешь есть». Однако вскоре я узнал, что оставлять любую часть своей порции — это нарушение этикета, на это мало кто идет, каким бы соблазнительным оно ни казалось.

Совместная трапеза в Чжицзо была, безусловно, средством создания сообществ — либо относительно стабильных, таких как домохозяйства, либо относительно изменчивых, таких как компании друзей. Особое внимание уделялось распределению мяса:

при забое свиньи относили по три ребра каждой замужней дочери, а нежный язык и глазные яблоки отдавали родителям, с которыми делили хозяйство. Аналогичные, но более сложные процедуры совершались на свадьбах и во время погребальных ритуалов с козлятиной. Течение мяса через пищеварительный тракт можно было проследить вплоть до его проявления из целого труп животного; что же касалось поедания мяса — оно означало возникновение человеческой личности из целостного социального тела. Это тело находилось в состоянии непрерывного разделения, но в каждой отделенной части все же ощущалась память о прежнем единстве. Но при проведении экзорцизма мясо и зерно едят отдельными порциями, пояснял мне Ли Вэньи, потому что вы делите дом с призраком, отдавая ему по части от каждого из благ домашнего хозяйства, включая пищу. В трапезах, которые проводились во время обрядов экзорцизма, совершалось обращение обычного значения совместной трапезы, намеренное отрицание общности и временная изоляция каждого или каждой от тех сетей социальных отношений, которые производили эту человеческую личность: ведь именно по линиям социальных связей распространялась зараза.

Пока прочие ели, Ли Вэньи продолжал свое песнопение, целью которого теперь было постепенно разорвать отношения с призраком. Мастера ритуалов делили песнопения экзорцизма на пять разделов. В первом разделе рассказывалось о возникновении черного *gi* в небесах и о том, как он спускался на землю; фрагмент 7.2 взят из этого раздела. Во втором разделе описывалось, как призрак поражает больного и умершего человека, подобно болту, выпущенному из арбалета; здесь использовался язык, почти тождественный языку фрагмента 2.2 (во второй главе), исполнявшегося во время изгнания *та*. В третьем разделе перечислялись приношения, включая все части эффигии; отрывки соответствующего песнопения Ли Вэньи представлены во фрагментах 7.3 и 7.4. В четвертом разделе мастер ритуалов отстраняется от отношений обмена и общения, которые он так кропотливо устанавливал с диким призраком, отрицая все, что он говорил или предлагал ему. Эти четыре первых раздела повторялись че-



тырежды — для белого *gi* и для черного *gi* по два раза каждый; в первый раз — когда животных закалывали, и во второй — когда их разделявали и готовили. В пятом разделе призрака отправляли в долгое путешествие. Этот раздел исполнялся только один раз для белого и один раз для черного после того, как были совершены приношения из яств. Если первые три раздела описывают, как в пространстве между двумя ивовыми арками собираются призраки, люди, животные, зерно, ветки и лозы, то четвертый и пятый разделы (фрагменты из них представлены ниже) направлены на то, чтоб вернуть призрака к его диким истокам.

Начав четвертый раздел в последний раз, Ли Вэньи отвязал живого воробья от птицы из скрещенных палочек, к которой тот был привязан, и привязал его к дому/беседке/телу белого *gi*. Он принялся направлять призрак обратно, по тому пути, который уже был им однажды описан — по пути с неба, на головы отдельных диких животных и, наконец, на голову своей жертвы:

#### Фрагмент 7.7

попугаи — твои призрачные друзья, сказано так	ni t'à jò lí jo chè ch'ò be
леопарды и тигры — твои призрачные друзья	ni z'è mò lò mò chè ch'ò be
ступай туда, где живут твои призраки-друзья	ni chè ch'ò jò dù yì
ступай туда, где живут твои призраки-приятели	ni chè pe jò dù yì
кабарга и антилопа — твои призраки-друзья	che p'ə sh'ó p'ə chè ch'ò be
куда дикие обращают свои лица	ní p'à à tí h'ə
туда и ты обрати свое призрачное лицо	ni chè p'à à tí h'ə
леопарды и тигры — твои призраки-приятели	z'è mò lò mò chè pe be
куда дикие устремляют свои взгляды	ní me à tí h'ə
туда и ты устрями свой призрачный взор	ni chè me à tí h'ə

где дикие ступают своими	ní bui à tí tò
когтями	
там и ты ступай своими призрчными	ni chè bui à tí tò
когтями	

В предыдущих разделах песнопения речь служила транспортным средством, переправлявшим приношения из рук мастера ритуалов к устам призрака. Однако, когда Ли Вэньи завершил четвертый раздел, обычное использование речи в качестве средства социальной артикуляции подверглось инверсии: как и пища, используемая в ритуале, речь стала орудием отсечения. Ли Вэньи вставил свой длинный разделочный нож в связку из девяти ветвей с их многочисленными ушами, глазами и ртами. Во время песнопения он принялся рубить скрытым в жезле ножом дом/беседку/тело белого *gi*. Одно за другим он выкликал имена диких животных, с которыми, как говорили, бегают дикие призраки — подражая при этом тем неартикулированным крикам, которые они издают:

#### Фрагмент 7.8

я не владею речью	pi su ngo n ngo
это тигр говорит — <i>goo!</i>	pi su lò mo ngo, goo!
я не владею речью	pi su ngo n ngo
это леопард говорит — <i>ááá!</i>	pi su zr mo ngo, ááá!
я не владею речью	pi su ngo n ngo
это медведь говорит — <i>wáaa!</i>	pi su vэ ngó ngo, wáaa!
я не владею речью	pi su ngo n ngo
это кабан говорит — <i>éóoo!</i>	pi su vè pó ngo, éóoo!
я не владею речью	pi su ngo n ngo
это волк говорит — <i>góoo!</i>	pi su ni so ngo, góoo!
я не владею речью	pi su ngo n ngo
это дикий пес говорит — <i>wáaa!</i>	pi su à vi ngo, wáaa!

Далее Ли Вэньи подражал крикам антилопы, кабарги, ласки, кроликов, ворон, тетеревов, золотых фазанов, обыкновенных фазанов, сизых голубей, зеленых голубей и попугаев — именно в такой последовательности. Воспроизводимые им крики животных следовали строгой траектории, начиная со звуков, издаваемых тяжелыми, привязанными к земле хищниками, за которыми следовали крики все более быстрых и легких зверей, затем — крики наземных птиц и, наконец, крики стремительных летунов, таких как голуби и попугаи. Этот путь заканчивался в небе речью «семи звезд» (Большой Медведицы):

### Фрагмент 7.9

я не владею речью	pi su ngo n ngo
это семь маленьких говорящих звезд говорят	sɿ nà pi zò pi su ngo

Язык здесь растворяется в вое и криках животных. С ним растворяется и сам говорящий субъект, поскольку его голос сплавляется со звуками земли, воздуха и, наконец, неба. Мир говорит через мастера ритуалов, отрицающего, что противопоставит призраку как социальная личность, состоящая из многочисленных отношений, которым помогает возникать совместная речь — точно так же, как и совместная трапеза. Позднее Ли Вэньи пояснил: «Эта часть песнопения говорит: ты ничего мне не должен; это тигр, медведь, волк говорили с тобой и приносили тебе дары». По мере того, как разворачивалась речь, призрак должен был следовать за нею, освобождаясь от всяких отношений с живыми и, наконец, рассеиваясь в сообществе далеких говорящих звезд. Предполагалось, что пациентка и ее семья будут следовать за этим процессом растворения к освобождению от связанных временем социальных отношений, которые угрожали обездвижить их. Самое ясное указание на то, как это должно было произойти, можно найти в пятом и последнем разделе песнопения, который увлекает призрака и слушателей в долгий путь через пересекающиеся иерархии экономических и административных центров страны.

## Водительство призраками

Последний и самый длинный раздел песнопения экзорцизма делился на две части, которые назывались «проведение над небом и землю» (*mùts'r mits'r kà*) и «ведение к рынку» (*vùji vǎji kà*)<sup>6</sup>. В этих разделах духа посылают в путешествие, начинающееся с окружающих Чжицзо маленьких горных поселений. Разделы состояли из пространных, напоминающих параграфы частей, каждая из которых начиналась с перечисления групп топонимов, обозначавших, как правило, места, находящиеся поблизости друг от друга. Для того, чтоб передать ощущение этой структуры, я целиком привожу во фрагменте 7.10 первую из подобных частей песнопения Ли Вэньи:

### Фрагмент 7.10

мы услышали о Wòní и Wòkè	Wòní Wòkè chì mi jo
услышали о T'àlǎ и Bòyide	T'àlǎ Bòyide chì mi jo
услышали о Mitǎédù	Mitǎédù chì mi jo
услышали о Nèmolè	Nèmolè chì mi jo
кто-то умирает, рожая сыновей	t'à mo zò ho shr
кто-то умирает, рожая дочерей	t'à mo né ho shr
некоторые погибают от наводнений	t'à mo yì gǎ yì ngo shr
некоторые умирают, раздавленные деревьями или камнями	t'à mo cì tí lo lǎ shr

<sup>6</sup> Эти две части песнопения экзорцизма принадлежат к важному жанру ритуального языка Lòlorò. Все *nèrì* для пяти духов *ts'ici* (три из них были процитированы в пятой главе — во фрагментах с 5.2 по 5.7, с 5.9 по 5.13 и во фрагменте 5.15) включают разделы «проведение над небом и землю», как, собственно, и большая часть песнопений, адресованных злокозненным существам (в том числе песнопения *tae* во второй главе). «Ведение к рынку» более характерно для крайне злобных нечеловеческих существ: я знаю лишь еще об одном ритуале, в котором призрак велся бы к рынку. Это песнопение для «древа призраков», *sṛkané* (или *sṛkalané*), тесно связанное с *chènè*. Из всех этих «ведущих» разделов те, что включены в песнопения экзорцизма — самые длинные и сложные.

некоторые погибают повешенные	t'à mo chà chà lè lí shr
некоторые погибают под катящимися	t'à mo lo nga lo tsa shr
камнями	
твои друзья-призраки живут там	ni chè chò ko ka jò
твои приятели-призраки живут там	chè pe ko ka jò
ступай туда, где живут твои друзья-призраки	ni chè chò jò dù yì
ступай туда, где живут твои приятели-призраки	ni chè pe jò dù yì
здесь для вас призраков нет земли	ni chè jò mi n jò
чтобы жить	
нет земли для призраков чтоб стоять	chè hə mi n jò
на ней	
я веду тебя призраком обратно в небо	ngo ni tè chè hæ mù lo kò t'è gə
я веду тебя чтоб найти твоих призраков-друзей	ngo ni tè che chò ju gə bə
я веду тебя чтоб найти твоих призраков-приятелей	ngo ni tè che pe ju gə bə
мы слышали о Láp'əgə и Mogotsobò	Láp'əgə Mogotsobò chì mi jo
слышали о T'àlobò и Ayejine	T'àlobò Ayejine chì mi jo
слышали о Bagamo и Chachude	Bagamo Chachude chì mi jo
твои друзья-призраки живут там	ni chè chò ko ka jò

После каждой группы географических наименований Ли Вэнь повторял список смертей, которые порождают диких призраков, и умолял призрака вернуться к своим спутникам. Песнопение переходило от одной группы географических названий к другой, чередуя повторения этих списков и просьб, в которых структура и смысловое содержание были идентичны, и отрывков, содержащих географические названия, в которых структура была одинаковой, но смысловое содержание — сами геогра-

фические названия — различалось. Проложенный маршрут был сложным и извилистым: всего в этой версии песнопения было 75 географических названий. Тем не менее участники обрядов экзорцизма многократно подчеркивали, что эти названия описывают конкретный путь и что это очень важно для успеха ритуала. Начиная с деревень, расположенных всего в нескольких минутах ходьбы, описанный путь совершал спиральное движение по часовой стрелке через горы. Эта спираль расширялась, захватывая близлежащие уездные города, проходя через более отдаленные столицы округов, спускалась к столице провинции. Затем она погружалась в реку Цзиньша, которая, превращаясь в Янцзы, несла ее через провинцию Сычуань и вниз, к городам Ухань, Нанкин, Шанхай и, наконец, Пекин. Мне не раз говорили, что ни одно песнопение, которое не выстраивает названия мест вдоль такого маршрута, не сможет вернуть призраков к месту их появления.

Это заявление меня поразило. Я попытался проследить чередование названий одного песнопения по изданной в типографии карте, но получил лишь множество пересекающихся линий. Я купил большие листы белой бумаги и попытался нарисовать свою собственную карту. Это мне тоже не удалось, и я обнаружил, что плохо представляю себе расположение окружающих гор и деревень, даже тех, в которые я ездил. Наконец, Ли Чжиу, который изучал обряды экзорцизма вместе со мной, предложил мне помощь. Он сделал несколько попыток, две из которых представлены здесь в качестве путеводителей по географии песнопений экзорцизма.

Ли Чжиу начал свою первую карту (см. рис. 7.7) с того, что обозначил горизонт деятельности диких призраков, проведя одинарную линию по краям бумаги. Можно подумать, что всеохватывающий вид сверху, характерный для современной картографической практики, мог оказаться совершенно чужд духу песнопений экзорцизма. Но нет, диким призракам был присущ взгляд с господствующей позиции. Они появились в небе еще за Пекином, выглядывая своих жертв среди простирающегося под ними обширного, изрезанного ландшафта. Со своей площадки

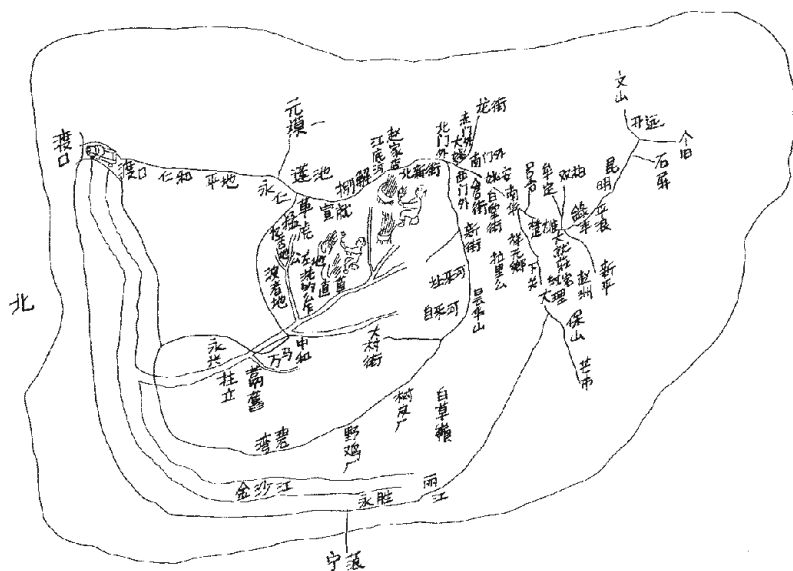


Рис. 7.7. Первая карта маршрута дикого призрака, изготовленная Ли Чжиу (с китайскими иероглифами, увеличенными для ясности). Внешняя линия периметра — это граница провинции Юньнань; север слева. Человеческие фигурки изображают мастеров ритуала, совершающих обряд экзорцизма на двух использовавшихся для этого в Чжицзо площадках. Двойными линиями обозначены реки; грузовик пересекает реку Цзиньша (Янцзы в верхнем течении) в Дукоу у северной границы провинции. Одинарными линиями обозначены дороги. Названия мест написаны китайскими иероглифами, некоторые (в центре карты) представляют собой транслитерации с языка Lòlongo

на вершине горы из белой глины они могли обозревать пространства далеко за следующим хребтом (который определял для всех обычных взглядов линию горизонта), где одна за другой вставали горы, а вдалеке, на самом пределе взгляда, была видна даже извилистая коричневая лента реки Цзиньша. Однако карта Ли Чжиу не была видом с горной вершины. Это была, что вполне предсказуемо, граница Китая, знакомая по бесчисленным официальным картам и школьным занятиям. По мере того, как продвигалась работа над рисунком и этот горизонт заполнялся,

Ли Чжиу переобозначил его как границу провинции Юньнань (форма которой примерно соответствовала форме страны). В центре ограниченного пространства он нарисовал два протекающих через бригаду ручья, возле которых проводились ритуалы экзорцизма, а затем вписал китайские транслитерации первых топонимов из записанного нами песнопения экзорцизма. Несмотря на то что после изображения ручьев левый край карты он обозначил как север, имена на карте оказались сориентированы не по сторонам света и не по ограничивающему карту горизонту, а только по тропам и ручьям. Если с этой стороны ручья путь вел в *Bojəti* и *Cidemòjə*, то с той стороны — в *Mozòti* и *Mómə̀lə*. Это был ландшафт, по которому ходили пешком. При путешествии между этими местами местные жители шли по тропинкам через хребты, а не совершали гораздо более длительную поездку на автобусе вниз и в объезд через уездные и волостные центры.

Эти путешествия через горные деревни с названиями на языке *Lòlongo* заканчивались в уездном городе Даяо. Здесь песнопение замедляло свой ход, чтоб обойти кругом четверо ворот городских стен, разрушенных в 1950-х годах. Перед каждым воротами песнопение обнаруживало убивающих друг друга людей: «перед восточными воротами, перед западными воротами каждый день они стреляют друг в друга, каждый день они рубят друг друга». Ли Юн, мастер ритуалов, вспомнил об этом отрывке, рассказывая о событиях 1948 года, когда армия «коммунистических бандитов», возглавляемая Дин Чжипином, совершила поход на Даяо (отрывок цитировался в четвертой главе, фрагмент 4.2). Эти слова могли бы с легкостью вызвать в памяти и последующие государственные кампании, в ходе которых насилие или убийства распространялись из Даяо на горные внутренние районы, находившиеся под его юрисдикцией. Этот город служил своего рода пределом опыта для большинства членов бригады. Немногие отваживались отправиться, путешествуя на автобусах или грузовиках, в Сычуань или в сторону Куньмина. Для большинства же низинные города и поселки за пределами Даяо были не более чем предметом воображения.



Здесь завершалась та часть песнопения, которая именовалась «проведением над небом и землею» и начиналась часть «ведение к рынку». Первой остановкой на этой части пути был Юндин (Wòchò, на языке Lòlongo), центральный рыночный городок уезда Юнжэнь, где многие члены бригады бывали раз или два в год (и который с 1962 года служил для Чжицзо административным центром). Песнопение рисовало сцену в стиле макабр: рынок, заполненный мертвыми чиновниками, пожирающими груды мяса и пьющими лучший чай и алкоголь:

### Фрагмент 7.11

в Wòchò устраивают рынок в день собаки	Wòchò chī ji mǎ
девять день веселья	ji mǎ kǎ nǐ mǎ
девять дней питья	ji cǎ kǎ nǐ cǎ
питья лучшего чая	yǐ mǎ lǒ yǐ mǎ
пьяны по день змеи	ji cǎ cǎ nǐ mǎ
маленькие призраки на улице	ji ka chē zò jǒ
призраки-чиновники на улице	ji ka chē tsǐ jǒ
за один день они забивают трех коз	chì nǐ sa p'ǎ sǐ
за три дня они забивают девяти коз	sa nǐ kǎ p'ǎ sǐ
мяса — больше, чем они в силах съесть	hò tsò ka n do
громоздится кучами как песок на берегу, говорят	hò ji bæ læ go du rò
зерна — больше, чем они могут съесть	tso tsò ka n do
раздваивающиеся реки текут мимо, говорят	né yǐ sǎ lǒ lǒ go du rò
они ждут твоего прихода, призрак	chē lǒ lǒ nǐ hǒ
они будут ждать, пока ты не придешь	chē n lǒ lǒ nǐ hǒ

В другом привычном рыночном городе, Нидзю (Néggə, на языке Lòlongo), призрак просили собрать подношения зерна и соли в свой потрепанный фартук и истощенные руки, продать их и купить себе новую одежду:

# Фрагмент 7.12

в Nágè устраивают рынок в день мыши

Nágè he ji mǎ

девять дней веселья

ji mǎ kǎ ni mǎ

девять дней питья

ji cǎ kǎ ni cǎ

вода течет и плещется

yí wú bù pè jǐ

вода обращается в золото

yí tò cǎ pè jǐ

мы приносим тебе даны риса

nǐ tè lí sǐ lǒ gè dō

приносим ду гречихи

mò shr dǎ gè dō

приносим шэны зерна

mò tsò shǎ gè dō

предлагаем чаши с солью

dò kǎ cí tè gè

расправь свой фартук

nǐ pǎ pǐ cí kǎ lǒ

пусть она не просыплется сквозь дыры в ткани

mǎ me tǎ rǎ mó

прости свои руки

lǐ kǎ cí kǎ lǒ

пусть она не просыплется меж твоих пальцев

lǐ shǎ tǎ rǎ mó

гуляй тут и продавай ее

nǐ wù yí kǎ yí jǐ yí

рубашки для призраков там

nǐ chè pǎ ro kǎ jǐ

шляпы для призраков там

nǐ chè kǎ ro kǎ jǐ

пойди, купи призрачных рубашек чтоб носить

nǐ chè pǎ ho yè yí

пойди, купи призрачных шляп чтоб носить

chè kǎ ho kǒ yí

смени свою одежду

yí lǎ yí ts'ì

поменяй свое платье

go lǎ go ts'ì

Путешествие продолжается — сперва призрак направляют к уездным городкам в северной и западной Юньнани, а затем ведут по окружным и районным столицам (Чусюн, Дали, Баошань и Лицзян). На своей карте (рис. 7.7) Ли Чжиу попытался расположить каждое название таким образом, чтоб было видно его отношение к идущим через провинцию дорогам, но здесь он также принимал во внимание ориентацию по сторонам света. Первоначальная линия границы, проведенная условно таким

образом, что север находится сверху, противоречила тому его основанному на опыте ощущению, что реки через бригаду текут одновременно на север и влево. Чтобы оставить левую часть карты северной, ему пришлось продлить южный маршрут, ведущий к Куньмину и другим городам на юге и юго-востоке (таким как Гэцзю и Вэньшань), к правому верхнему углу карты, который, согласно форме начальной границы, должен был быть северо-востоком.

В Дукоу, на границе с провинцией Сычуань (на рис. 7.7 она обозначена грузовиком, пересекающим мост), описываемое песнопением путешествие продолжается уже на новом, текущем транспортном средстве: призрак погружается в реку, присоединяясь к грузу утопленников, который она несет.

### Фрагмент 7.13

три бурлящих потока сливаются	p'ò là yì sa tsə
12 великих рек сливаются	né yì ts'ŕ nì tsə
на той стороне креветки играют в трех местах	k'ǒ bò a tsə sa mè cà
твои друзья-призраки там	nì chè ch'ò k'ò mo ngə
на этой стороне белая рыба играет в трех местах	hé bò ngó p'w sa mè cà
твои приятели-призраки здесь	nì chè pe hé mo ngə
маленькие чиновники посреди реки	né ka ts'ŕ zò jə
друзья чиновников посреди реки	né ka ts'ŕ ch'ò jə
на той стороне они носят шелковую одежду	k'ǒ bò yì bo yì
на этой стороне они носят элегантную одежду	hé bò yì he yì
на той стороне они держат красные флаги	k'ǒ bò ch'ì nì vɛ
на этой стороне они размахивают зелеными флагами	hé bò ch'ì ngə vɛ
следуй за рекой, призрак	nì chè yì né yì jə lə go
мы даем тебе реку как твоего жеребца	né yì mò mo pe tsə̀ gə
скачи по реке, будто на отличном коне	né yì mò mo pe tsə̀ yì

Здесь, на стыке дороги, реки и границы провинции, маршрут достигает рубежа карты Ли Чжиу, так что ему пришлось сделать новый чертеж (рис. 7.8). В работе над этим последним этапом путешествия призрака Ли Чжиу снова начал с государственного горизонта. Но на этот раз он следовал всем традиционным правилам составления национальной карты, поместив север наверху и сориентировав страну относительно внешних объектов: Корея (нарисованная как остров) — на северо-востоке, Тайвань — на юго-востоке, а остров Хайнань — на юге.

Отталкиваясь от традиционных представлений о государственной географии, Ли Чжиу сделал реку Янцзы главной особенностью карты. Затем он продолжил отмечать названия мест из записанного нами песнопения, которое провело призрака через великие речные города Чунцин, Ухань, Нанкин и Шанхай. В песнопении описывались ежедневные рынки в каждом из этих городов, где призраки-чиновники пьют золотое вино, носят желтый шелк и едят мясо, наваленное в груды, как песок на пляже. Рынки — это настоящий дом диких призраков, говорилось в песнопении. Происходящая там бесстыдная демонстрация богатства, в котором чиновники, очевидно, дают себе волю, ассоциируется с ненасытной завистью и жадностью, которые, как считается, присущи диким призракам. В Шанхае эта тема получила еще одну форму выражения. Вдохновленное, возможно, глянцевыми страницами из журналов мод, которыми многие молодые люди в Чжицзо украшали свои комнаты, песнопение описывало Шанхай (при этом название города произносилось на китайском языке) как рай ювелирных украшений и женской одежды:

#### Фрагмент 7.14

иди туда, в Шанхай.  
твои призраки-чиновники там

ni Shanghai ko ka yi  
ni chè tsʰ ko ka jo

вышивальные иглы и нитки  
всевозможные серьги

chì po vè cə̀ jo  
nó jo nó kò jo



Рис. 7.8. Вторая карта маршрута дикого призрака, изготовленная Ли Чжиу (с китайскими иероглифами, увеличенными для ясности). Внешняя линия периметра — это граница Китая; север сверху. Корея, подобно Тайваню и Хайнаню, изображена в виде острова. Двойной линией изображена Янцзы, текущая от Дукоу через Чэнду, Чунцин, Нанкин и Шанхай

браслеты и кольца  
обувь любого стиля

lè jo lè dó jo  
chí nà chí be jo

больше одежды, чем ты сможешь надеть  
груды шелка  
тацкие станки и веретена

ní p'a yì ka n do  
yì po k'ə bà jo  
tsà sə yì ní jo

Конечным пунктом назначения призрака на земле был Пекин. Следуя традициям официальных карт, Ли Чжиу поместил Пекин выше на север от устья Янцзы по побережью. Но песнопение Ли Вэньи предполагало, что река может доставить призрака прямо в Пекин: оно превращало всю страну в один поток, или пищеварительный тракт, с Пекином в его экскреторном конце. Там

призраки-чиновники проводили в политических заседаниях целые дни. Это был дом самых могущественных, связанных с бесчисленным множеством насильственных смертей призраков-чиновников — лидеров «культурной революции». В версии Ли Вэньи царем диких призраков назван Линь Бяо, который погиб в 1971 году, когда его самолет разбился после неудачного покушения на жизнь Мао, а царицей — Цзян Цин, жена Мао и член «банды четырех» времен «культурной революции». В этой части песнопения для того, чтобы рассказать о политических заседаниях и авиакатастрофах, потребовалась китайская лексика; китайские слова использовались для собственных имен «Пекин», «Линь Бяо» и «Цзян Цин» и для словосочетаний «проводить заседание» (*хуэй кай*) и «погиб в авиакатастрофе» (*ван жо фэй*).

#### Фрагмент 7.15

ступай туда в Пекин  
твои цари-призраки живут там

ni Beijing ko ka yi  
ni chè tsr ko ka jò

каждый день они проводят в Пекине  
заседания

Beijing ni pi ni hui kai lè  
jò rò

Линь Бяо погиб в авиакатастрофе  
Цзян Цин повесилась  
твой царь-призрак Линь Бяо — пойдй,  
последуй за Линь Бяо

Lin Biao wang ruo fei  
Jiang Qing chà chà lè lí shr  
chè tsr Lin Biao ni Lin  
Biao chò yi go

там твой царь

ni tsr ko ka ngo

я поведу тебя в Пекин

ngo ni tè chè hæ Beijing  
he gè do

иди туда где живут твои друзья-призраки  
иди туда где живут твои призраки-приятели  
если дорога возвращается не возвращайся  
если дорога станет плутать ты не сбивайся  
с пути

ni chè chò ro ka yi  
ni chè pe ro ka yi  
ni jo kò ni t'à kò  
ni jo te ni t'à te

После Пекина призраков просили рассеяться в морях и в небе. Песнопение заканчивается точно так же, как началось (фрагмент 7.2) — напоминанием о происхождении диких призраков в небе, среди туманов и белых облаков, где их вскормил Mìngòhédà, приняла Pìmǎmenè и послал на землю Cánishunì.

Песнопение Ли Вэньи и картографические эксперименты Ли Чжиу накладывали друг на друга два разных ландшафта. Первая часть последнего раздела песнопения включала в себя литанию знакомых мест, названия которых звучали на языке, имевшем хождение только среди обитателей этих мест, и произносились, благодаря связям аффиального родства, во время ритуальных обменов — на свадьбах и похоронах, — или при взаимных посещениях ради торгового обмена. Это была обжитая местность — сеть горных троп и путей, обретавшая форму благодаря ритмам подъема и спуска, хребта и лощины, солнечного склона и затененного склона, определяющих собой опыт любого пешего путешествия через эти горы. Однако, когда это путешествие продолжалось уже по рекам — к Шанхаю и Пекину, — нам являлся уже другой ландшафт. Это был абстрактный ландшафт государства, обширная воображаемая поверхность, организованная и очерченная находящейся в центре властью. На своих картах Ли Чжиу маркировал этот ландшафт линией границы, придававшей этим картам согласованность, ориентировавшей их по сторонам света и соотносившей их с внешним по отношению к нации пространством. Песнопения экзорцизма предлагали своим слушателям — по мере того, как они следовали в своем пути от уездных городков к столицам округа и провинции и далее к рекам, связывающим их горы с центрами политической и экономической власти, — осуществить некоторую версию картографических упражнений Ли Чжиу.

Трудности, с которыми столкнулся Ли Чжиу, пытаясь согласовать тропы, ручьи и деревни, расположенные в окрестных горах, с абстрактными ориентирами государственной границы, иллюстрируют сложные отношения между этими двумя ландшафтами. В песнопении экзорцизма маршрут призрака не пересекал порога, отделяющего обжитые земли горных деревень от диких горо-

дов центра страны, где собирались призраки-чиновники. Путешествия призрака сводили воедино интимно обжитые места тел, домов и троп с абстрактным, воображаемым пространством нации. Это сложное переплетение свидетельствует о весьма двойственном происхождении насильственной смерти. С одной стороны, насильственная смерть хлынула из национального центра, как разливающаяся в половодье река, или как выходящая из нижнего отдела пищеварительного тракта непереваренная пища. С другой же стороны, эта смерть прокладывала себе путь по длинному и извилистому маршруту, проходя по хорошо знакомым и исхоженным тропам, связывающим соседей и родственников.

Как показано в восьмой главе, это неоднозначное двойственное происхождение оказалось критически важным вопросом для жителей Чжицзо, когда они пытались восстановить общину, раздробленную утратами голода и «культурной революции». В случае с молодой Ли Цзе это отражало многочисленные неясности ее «безумия» в понимании ее родственников и соседей. Ее недуг таил в себе тайну и грозный потенциал из отдаленного времени — самоубийства ее деда во время «культурной революции». На кого можно возложить ответственность за эту смерть? На Линь Бяо, Цзян Цин и маоистскую политику хаоса, которую они проводили? Или на родственников и соседей, которые изводили бывшего чиновника, чтоб отомстить за голодные смерти? Одержимость Ли Цзе ее младшим братом опиралась на эту унаследованную боль, давая ей исключительную силу требовать от родителей мужа сжечь все самые красивые предметы домашнего обихода. Но также ясно, что ее беда была связана с отношениями и аффектами гораздо более близкими — с воспоминаниями о «вынашивании» одного младенца, которые оказались разбужены другим младенцем, с ее сложным превращением из дочери, формировавшейся отношениями с одним домашним хозяйством, в невестку, которую формируют отношения с другим. Голос младенца, звучащий в ее устах, сделал явными как трудную историю насилия, излившегося из центров государства, так и более интимные, личные истории потерь и изменений. Голос ритуали-



ста был призван размотать эти истории, как клубок, в долгом путешествии по двойному ландшафту — интимному и отдаленному, живому и воображаемому.

Когда песнопение было завершено, а приношения приготовлены, разделены и съедены, участники обряда начали покидать площадку, на которой он совершался. Мужчины и мальчики выходили первыми, шагая по одному сквозь арочные воротца из ивы, расположенные выше по течению. Каждого из них, когда тот проходил под воротцами, Ли Вэньи кропил водой со своего посоха, окуная его в реку. «Это дверь между миром людей и миром диких призраков, — сказал он мне потом. — Дикий призрак-чиновник стережет их, удерживая призраков позади; когда ты выходишь, они осыпаются с твоих плеч и остаются здесь. Но ты не должен оглядываться, иначе они могут последовать за тобой».

Пока мужчины покидали площадку, свекровь Ли Цзе открыла сундук, принесенный из ее дома. Слои за слоем она обернула дом/беседку/тело эффигии белого *gi* детскими одеяниями, а затем подожгла ее. С помощью двух других женщин, близких соседок, она стала складывать в костер вещи, принесенные из дома: обувь, шапки, ведра, ножи, горшки, табуретки, сита, корзины, чайник, другую одежду, вышитые фартуки, зонтик, полную ниток и вышитых лент коробку для шитья, скамейку, тумбочку. Наконец, она бросила туда и сундук. Отправляя в пламя каждую вещь, она нараспев произносила слова, называя каждый предмет:

#### Фрагмент 7.16

я даю тебе это [предмет]	ngo ni tè [item] gə
не говори, что не видишь	n hɔ ni n bɛ gɔ
не говори, что не понимаешь	n sa ni n bɛ gɔ

Когда она закончила, женщины и Ли Цзе с ребенком на спине вместе с ними прошли через арку. Свекровь бросила в огонь, который уже разгорелся и бушевал, последнюю полоску ткани

и прошла следом. Ли Вэньи, не оглядываясь, последовал за ней, окропив себя. Обряд завершился, все его участники, оставив огонь догорать, разошлись по домам.

### Ходьба

При рассмотрении песнопения экзорцизма Ли Вэньи, как и в случае со всеми *nèrǐ*, которых я до сих пор касался, я сосредоточился исключительно на референциальном содержании. В этом я руководствовался взглядами самих жителей Чжицзо. Как и многие другие народы Восточной и особенно Юго-Восточной Азии, жители Чжицзо были чрезвычайно щепетильны в вопросах ритуальной практики. И мастера ритуалов, и обычные люди верили, что все обряды имеют смысл, который можно раскрыть и объяснить. Люди часто часами обсуждали каждый шаг ритуала и спорили о том, почему он выполняется именно таким образом и какой эффект он должен произвести. То же самое происходило и с языком ритуалов. Даже если они не понимали *nèrǐ* из-за его мистической лексики, незнакомого синтаксиса или быстрого исполнения, люди верили, что каждый стих и слово этой ритуальной техники имеют значение, которое может быть найдено посредством экзегезы. По этой причине мои усилия по расшифровке и переводу текстов *nèrǐ* были восприняты многими как достойные. Многие люди с разным уровнем ритуального опыта готовы были помочь, кропотливо разбирая каждый стих, предлагая множество интерпретаций каждого слова или фразы и стремясь извлечь ясный смысл из языка, который при первом знакомстве зачастую казался бессмысленным (и впоследствии в моих переводах появлялись ясность и связность, которые не всегда присутствовали в оригинале).

Ритуал рассматривался в первую очередь как действенная коммуникация. Целительные ритуалы — такие, как экзорцизм, — были направлены на то, чтоб вырезать определенное нечеловеческое существо из окружающего мира, обеспечить его глазами

и ушами для восприятия, предъявить ему претензии по поводу того, что оно оказалось источником неприятностей или боли, описать во множестве деталей преподносимые ему дары и объяснить в самых ясных выражениях, что ожидается от него взамен. Тем не менее вся эта коммуникация следовала крайне формализованным правилам. Ритуальный язык Lòlorò поэтичен в том смысле, что его действенность во многом зависит от его формальных свойств. В своих транскрипциях я пытался передать ощущение некоторых из этих свойств с помощью интервалов и отступов. В оставшейся части этой главы я хотел бы более подробно рассмотреть некоторые формальные свойства песнопений экзорцизма. Здесь нет места (и я не обладаю достаточным опытом) для тщательного анализа этих свойств; обсуждение сосредоточено только на нескольких очевидных особенностях, которые позволят мне указать на совпадение формальных свойств песнопения с его семантикой — совпадение, которое придает этим песнопениям аффективную силу и помогает создать возможность освобождения.

Чтобы понять поэтическую технику, утверждал когда-то великий лингвист Роман Jakobson, достаточно рассмотреть этимологию терминов «проза» и «стих». Первый термин происходит от латинского *proversa* — «речь, направленная прямо», а второй — от *versus*, «возвращение». Исходя из этого, писал Jakobson, «наши выводы должны строиться на том очевидном факте, что существо поэтической техники состоит в периодических возвратах и это проявляется на каждом уровне языка» [Jakobson 1987: 99]. Поэтическая речь на языке Lòlongo обозначается схожим по смыслу термином *mèkòbè*: *mè* означает «рот»; *kò* — «поворачиваться» или «возвращаться»; *bè* — «речь». Суть художественной техники в ритуальном языке Lòlongo также заключается в «периодических возвратах», наиболее очевидных в богатых, многослойных параллелизмах метра, ритма и семантики. Jakobson с удовольствием цитирует слова Джерарда Мэнли Хопкинса о параллелизме: «Техническая сторона поэзии — вероятно, мы вправе сказать, вся ее техника — сводится к принципу параллелизма» [Hopkins

1959]<sup>7</sup>. Для Якобсона параллелизм был отличительной чертой того, что он называл «поэтической функцией» языка. Эта функция привлекает внимание к событию языка как источника аффективной силы [Jakobson 1960: 356]. Следуя этому предположению, Грег Урбан утверждал, что в случае с мифами о происхождении у шокленов в Южной Америке периодические возвраты параллелизма постепенно вводят слушателей в пространство мифов, связывая их воедино через отношение к общему объекту фасцинации:

Каждый фрагмент становится знаковым средством, привлекающим внимание к предшествующему фрагменту. В условиях разворачивающегося перед ними дискурса индивиды воспринимают эти иконические знаки, а иконические знаки, в свою очередь, втягивают их в дискурс, действуя как источник притяжения, как клей, который связывает индивидов с дискурсом. Этот клей — источник силы дискурса, благодаря которому он становится способен не просто привязывать к себе отдельных людей, но — в силу их связи с общим объектом — в то же время связывать индивидов друг с другом. Поэтическая функция языка, в дополнение к репрезентативной, выступает подлинным источником социальной солидарности [Urban 1991: 102].

По мнению Урбана, постепенно накапливающиеся в поэтическом языке возвраты служат источником фасцинации, захватывающей внимание слушателей, вовлекающей их в поэзию и делающей ее общим пространством, в котором они движутся совместно. Урбан утверждает, что у шокленов референтное содержание мифов о происхождении создает своего рода аргумент для социальной солидарности. Язык, на котором они исполняются, усиливает этот аргумент, создавая у слушателей *чувство* социальной солидарности.

В песнопениях экзорцизма возникает аналогичное совпадение поэтической функции и референтного содержания. Здесь также

<sup>7</sup> Цит. по: [Якобсон 1987: 99].

каждый фрагмент речи отсылает к предыдущим фрагментам, втягивая слушателей в песнопение и увлекая их за собой. Но хотя благодаря этим возвратам слушатели могут быть объединены общим опытом, это не опыт социальной солидарности. Параллелизмы песнопений экзорцизма черпают аффективную силу из особого вида телесного движения — движения ходьбы. Когда песнопение проводит призрака «от правой руки к левой и к хвосту реки», повторения параллельных структур на нескольких уровнях воспроизводят телесные ритмы и уверенность ходьбы. Поэтическая функция песнопения делает слушателей участниками пешего странствия призрака. В этом странствии, как я предполагаю, слушателей побуждают распутывать те напряженные переплетения, телесные и социальные, в которые некоторые из них оказываются вплетены.

Ритм ходьбы, воспроизводимый песнопениями экзорцизма, — это ритм ходьбы по крутым и неровным горным тропам, а не простое, малоощутимое чередование шагов левой и правой, которого достаточно для передвижения по ровным асфальтированным тротуару или улице. Скорее, это такое последовательное чередование, при котором шаг левой следует за шагом правой, но при этом каждый такой шаг слегка отличается от предыдущего, поскольку нога чувствует неровности земли и приспосабливается к ним. Повторяющиеся в песнопении возвраты образуют такие последовательные чередования сразу на нескольких уровнях. Мы уже видели (во фрагменте 7.10), как на крупномасштабном уровне в части песнопения «вождение по небу и земле» происходит чередование двух типов структурных единиц. В единицах первого типа называются и описываются места; в единицах другого перечисляются виды насильственной смерти и призрака просят присоединиться к своим друзьям и приятелям. По мере того как песнопение движется по местности, оно чередует эти два комплекса, словно шаги левой и правой ногами. При каждом чередовании, однако, форма песнопения меняется, словно бы при каждом шаге ощущалась различная структура земли под ногами. В меньшем масштабе примеры такого чередования густо покрывают каждую часть песнопения — это легко обнаружить, рассмо-

трев несколько иллюстраций из частей заключительного раздела песнопения.

Поэтический язык Lòlongo строится преимущественно из двустиший, которые связываются друг с другом чертами семантического или формального сходства. Эти двустишия часто конструируются путем простого повторения первой строки, с заменой одного из слогов слогом, образующим семантическую пару с первым — например, «друг/приятель», «сын/дочь» или «дать/идти»:

#### Фрагмент 7.17

ступай туда, где живут твои	ni chè <i>ch</i> ò jò dù yì
призраки-друзья	
ступай туда, где живут твои	ni chè <i>pe</i> jò dù yì
призраки-приятели	

Другие двустишия образуются путем замены двух или большего числа смежных слогов словами, которые также формируют семантические пары:

#### Фрагмент 7.18

некоторые умирают, когда варят травы	t'à mo dò <i>tsò</i> je <i>tsò</i> shr
будто овощи	
некоторые умирают от колотых	t'à mo <i>cì</i> <i>lè</i> <i>dò</i> <i>lè</i> shr
или резаных ран	

Отдельные двустишия используются для построения более крупных комбинаций из связанных друг с другом куплетов. В одной из часто встречающихся форм таких сочетаний семантические пары чередуются, подобно шагам левой и правой, причем каждое чередование происходит в слегка измененном семантическом контексте. В разделе «вождение по небу и земле» в таких сочетаниях чаще всего используется семантическая пара *ch*ò «друг», и *pe*, «приятель»:

## Фрагмент 7.19

твои друзья-призраки живут там	ni chè <i>chò</i> ko ka jò
твои приятели-призраки живут там	ni chè <i>pɛ</i> ko ka jò
ступай туда, где живут твои друзья-призраки	ni chè <i>chò</i> jò dù yì
ступай туда, где живут твои приятели-призраки	ni chè <i>pɛ</i> jò dù yì

Другой принцип образования двустийший заключается в замене пары связанных по смыслу слогов другой семантической парой, которая, в свою очередь, образует семантическую пару с первой. В этом случае двустийшие строятся таким образом, что третий слог первой строки становится первым слогом во второй. Чаще всего так поступают с числами или с частями тел, то есть с единицами, которые могут образовывать более чем парные последовательности:

## Фрагмент 7.20

за <i>один</i> день они забивают <i>трех</i> коз	<i>chì</i> nì sa p'æ s'ɾ
за <i>три</i> дня они забивают <i>девяти</i> коз	sa nì <i>ká</i> p'æ s'ɾ

Иногда эта модель распространяется на четыре строки, причем каждая новая строка использует третий слог предыдущей в качестве первого слога, образуя «катящееся» чередование. Здесь в песнопении для создания хорошо структурированной последовательности используется двойное значение слогов *ji* («болеть» и «кожа») и *mæ* («заканчивать» и «пах»).

## Фрагмент 7.21

[ты] поразил его в <i>голову</i> , чтобы уязвить его	<i>wú</i> tæ̀ <i>ji</i> jæ su
поразил его <i>кожу</i> , чтобы прикончить его	<i>ji</i> tæ̀ <i>mæ</i> jæ su
поразил в <i>пах стрелой</i>	<i>mæ</i> tæ̀ <i>chɛ</i> jæ su
использовал <i>стрелу</i> , чтобы застрелить его	<i>chɛ</i> pa mò jò su

Часто сегменты из четырех строк создаются путем чередования пар строк, подобно чередованию слогов в предыдущих примерах.

Некоторые такие сегменты представляют собой простое чередование, в котором чередующиеся строки повторяются с заменой одного или нескольких слогов. Здесь третья строка оказывается вариацией первой, а четвертая — вариацией второй.

### Фрагмент 7.22

расправь свой <i>фартук</i>	<i>ni pà pì cí k'ə lə</i>
пусть она не просыплется сквозь <i>дыры в ткани</i>	<i>mæ me t'à rə mó</i>
прости свои <i>руки</i>	<i>le ká cí k'ə lə</i>
пусть она не просыплется меж твоих <i>пальцев</i>	<i>le shə t'à rə mó</i>

В других сегментах происходит более сложное, катящееся чередование. Фрагмент 7.23 представляет собой пару двустистиий, в которых смежные строки и чередующиеся строки образуют формальные пары. (Чтобы облегчить восприятие этой сложной модели, я решил переводить слог за слогом, сохраняя порядок слов в ущерб синтаксису.)

### Фрагмент 7.23

рыночное веселье — на девять дней веселье	<i>ji mæ k'ə ni mæ</i>
рыночное питье — на девять дней питье	<i>ji cə k'ə ni cə</i>
водное веселье — чайной воды веселье	<i>yi mæ lə yi mæ</i>
рыночное питье — дня змеи веселье	<i>ji cə cə ni mæ</i>

Это поступательное, «катящееся» чередование: вторая строка заменяет чередующиеся слоги в первой; третья строка заменяет те слоги в первой, которые повторяет вторая строка, и повторяет те, которые она заменяет; четвертая строка повторяет слоги из всех предыдущих строк, но делает еще одно дополнение — слог *cə*, который не содержится ни в одной из предыдущих строк. Учитывая, что этот отрывок также встроен в более широкое чередование сегментов, именующих места, и сегментов, перечисляющих виды смерти, мы можем видеть, что все песнопение тщательно текстурировано несколькими уровнями параллелиз-



ма, каждый из которых встроен в другие<sup>8</sup>. Преобладающей формой таких параллелизмов является поступательное чередование, подобное шагам левой и правой ног, при этом каждый шаг левой или правой имеет несколько иную конфигурацию, чем предыдущий.

В предыдущих главах я рассказывал о том, насколько часто в ритуальном языке встречаются дейктические семантические пары, такие как «здесь/там», «эта сторона / та сторона» и «этот склон / тот склон». В силу того, что они указывают на пространственное чередование, такие пары часто образуют параллели с формальной чередующейся структурой песнопения. Таким образом, возникает своего рода двойное чередование, в котором участвуют как семантическое содержание, так и формальные особенности поэтической речи. Во фрагменте 7.24 обратите внимание на пары *kǒ bò / hé bò*, «та сторона / эта сторона», и *kǒ to / hé to*, «там/здесь»:

#### Фрагмент 7.24

на той стороне	креветки играют в трех местах	<i>kǒ bò a tsə sa mè cà</i>
твои друзья-призраки	там	<i>ni chè chǎ kǒ to ngo</i>
на этой стороне	белая рыба играет в трех местах	<i>hé bò ngo p'w sa mè cà</i>
твои приятели-призраки	здесь	<i>ni chè pe hé to ngo</i>

Это поступательное чередование строк. Третья строка повторяет первую, заменяя «ту сторону» на «эту сторону» и «креветок» на «белую рыбу». Четвертая строка повторяет вторую, заменяя «там» на «здесь», а «друзей» на «приятелей». С точки зрения формальных свойств отрывка, чередование строго темпоральное: каждый фрагмент сменяет предшествующий ему на одной временной линии. Но с добавлением чередующихся пространственных терминов «повторяющиеся возвраты» отрывка обретают объем, в котором одна сторона сменяет другую. Это

<sup>8</sup> Описание схожих форм параллелизма в ритуализированной речи см. в [Cheng 1982; Fox 1977, 1988; Urban 1991].

в точности соответствует конфигурации пространственно-временного движения (по местности) и пространственного чередования (одной и другой стороны тела), которое происходит при ходьбе.

Все это подобно тому, как если бы принципом продуцирования языка песнопения были телесные ритмы ходьбы. Телесное движение преобразуется в язык по мере того, как чередование аккумулируется во встроенном чередовании. Смысловое содержание песнопения — пешее странствие самого призрака, — следует за этим бесконечным порождающим производством, но не может идти с ним в ногу. Мои выдержки из рассматриваемого песнопения изначально были выбраны по их референтному содержанию, а не по форме, и они не дают понять, насколько беспрестанно повторяется каждая часть песнопения. Это особенно характерно для последних разделов «водительства», где приращение каждого нового семантического фрагмента — некоторых географических названий и, порой, нескольких строк с описаниями, — сопровождается повторением (а иногда двумя или тремя повторениями) целых сегментов, которые уже много раз пропевались ранее. Движущей силой этого бесконечно повторяющегося генеративного потока является, конечно же, каданс песнопения. Именно в кадансе наиболее непосредственно проявляются ритмы ходьбы, поскольку, в отличие от чередования преобладающего числа строк или разделов, каданс происходит в том темпе, в котором шагает тело.

Почти все представленные ранее примеры ритуального языка неизменно состоят из пентасиллабических и гептасиллабических стихов с трохаическим кадансом. Конечно, почти в каждом приведенном отрывке есть и исключения из этого правила, но большая часть этих исключений — украшения пятислоговой или семислоговой основы. Чаще всего строки из шести или восьми слогов в песнопениях экзорцизма — это просто пяти- или семислоговые строки с личными местоимениями (обычно местоимением первого лица *ngo*, второго лица *ni* или третьего лица *rɔ̀*), добавленными к началу стиха. Это добавленное местоимение всегда остается безударным.

призраки-приятели живут там

chè chò no ka jò

*твои* призраки-приятели живут там

ni chè chò no ka jò

Иногда мастера ритуалов предваряют строку двумя личными местоимениями и частицей *tè*, которая указывает на субъектно-объектные отношения между местоимениями. Это создает строки из восьми и десяти слогов строки на общей пентасиллабической и гептасиллабической основе песнопения:

я найду *твоих* призраков-приятелей

ngo ni tè chè chò ju gò be

я поведу *тебя* призрак чтоб ты стоял  
в небе

ngo ni tè chè hæ muì ló hæ gò do

Среди других украшений — добавление в конец строки безударных частиц *go*, *do* и *lo*. Я хочу сказать, что ни одно из этих добавлений не нарушает основной трохаический ритм. Односложные безударные вставки помещаются в паузу между строками; трехсложные украшения просто предваряют строку одной трохаической единицей и начальным безударным слогом, который, опять же, становится частью межстрочной паузы. Если бы песнопение исполнялось при ходьбе, одна нога опускалась бы на каждый ударный слог, и в большинстве случаев в начале каждой строки левая и правая нога чередовались бы — поскольку в большинстве строк нечетное количество ударных слогов.

Поучительно сравнить неизменный трохаический каданс ритуального языка Lòlongo с языком *цзиньтиши* (кит.), «новым стихом» эпох Тан и Сун. Стихи, написанные на *цзиньтиши*, также строятся из строк с пятью и семью слогами, но, в отличие от простого «шагающего» ритма ритуального языка Lòlongo, каждая строка *цзиньтиши* разбивается цезурой, которая делит

ее на ямбическую фразу в начале и трохаическую фразу в конце. Рассмотрим, например, стихотворение Ли Дуаня, уроженца провинции Хэбэй, жившего в VIII веке. Подобно песнопениям экзорцизма, это стихотворение увлекает социальное существо в географическое/космологическое путешествие. И, как отмечает Франсуа Ченг [Cheng 1982: 25], в конечном итоге телесные движения отождествляются в нем с космологическими. (Для обозначения цезуры, разделяющей каждую строку этого стихотворения, я использовал двойные вертикальные линии.)

вершина Горы ладанной чаши	xiang lu  zui gao ding
Там, на высоте, обитает отшельник	zhong you  gao ren zhu
Солнце мрачно, нисходит с горы	ri mu  xia shan lai
Луна ярка, поднимается вновь на вершину	you ming  shang shan

Несмотря на то что эти стихи пентасиллабичны, их каданс (как и во всей поэзии *цзиньтиши*) принципиально отличается от каданса песнопений экзорцизма. В ритуальном языке Lòlongo мы видим следующее:

пентасиллабическая строка	˘ ˘ ˘ ˘ ˘
септасиллабическая строка	˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘

Однако в поэзии *цзиньтиши* используются следующие кадансы:

пентасиллабическая строка	˘ ˘    ˘ ˘ ˘
септасиллабическая строка	˘ ˘    ˘ ˘    ˘ ˘ ˘

Ченг описывает цезуру, разделяющую ямбическое и трохаическое полустишия *цзиньтиши* как «волнолом, о который бьются ритмичные волны. После каждой [ямбической] волны

следует ответная волна, которая порождает контрастирующий с ним [трохаический] ритм» [Cheng 1982: 46]. Он утверждает, что этот ритм основан на движении вперед и стремлении назад ян и инь китайской космологии. Поэзия *цзиньтиши* не «идет», как ритуальный язык *Lòlongo*: она движется в ритме восходящих и нисходящих небесных тел или океанских приливов и отливов.

Хотя в ритуальном языке *Lòlongo* в подавляющем большинстве случаев преобладает трохаический каданс, он иногда варьируется. Наиболее интересные из этих вариаций используют цезуры, которые внешне похожи на цезуры *цзиньтиши*. Песнопение для *Agàmisimo*, описанное в пятой главе, также содержит раздел «вождение по небу и земле» (*mùts'r mits'r kà*), который описывает путешествие духа по географическому пространству, когда по закрученной в правую сторону спирали он направляет к Чжицзо еду, питье и плодородие. Пока совершается это движение, каданс идентичен кадансу песнопений экзорцизма:

там, в Юнжэни	Yongren ju ká ngo
пусть там не сидит еда	tso mè ju t'à ti
пусть там не отдыхает питье	dò mè ju t'à ti
нет земли для сыновей	zò jò mi n ngo
нет места для дочерей	né jò mi n ngo
ни земли для ног, чтобы погрузиться в нее	chì tò chì hé mi n ngo
нет почвы для пальцев, чтобы зарыться в нее	lè jé lè hé mi n ngo

Однако как только еда, питье и плодородная земля, наконец, достигают Чжицзо, три строки из семи слогов меняются и становятся шестисложными строками, каждая из которых разделена в центре цезурой между ударными слогами:

земля для ног, чтобы погрузиться в нее	chì tò chì  hé mi ngo
почва для пальцев, чтобы зарыться в нее	lè jé lè  hé mi ngo
земля, чтоб перевернуть плугами	lò lè hé  do mi ngo

В поэзии *цзиньтиши* цезура создает динамическое движение каждой строки, разделяя четное и нечетное количество слогов и отделяя трохаический каданс от ямбического [Cheng 1982: 46]. В этом песнопении, однако, цезуры прерывают динамичный ритм статичным кадансом, в котором симметричные трохаические фразы обращены к разрыву, создаваемом двумя смежными ударными слогами. Когда Agàmisimo достигает своей цели, динамичный ритм ходьбы сменяется статичной симметричностью.

Подобное изменение песнопений экзорцизма в разделе «ведение к рынку», также производящее статичный и симметричный каданс, встречается в одном двустишии, повторяющемся в те моменты, когда призрак прибывает в названный рыночный город, где он отдыхает в компании чиновников-призраков, съедает груды мяса, выпивает кувшины вина и покупает шелковые одежды, прежде чем отправиться в следующий город или поселок (см. фрагмент 7.11).

[они] ждут твоего прихода, призрак	chè ló ló nì hō
[они] будут ждать, пока ты не придешь	chè n ló  lò nì hō

Как и в песнопении для Agàmisimo, каданс идет там, где идет ведо́мое им существо, и останавливается там, где останавливается оно.

Вполне вероятно, что течение в поэзии экзорцизма чередований, возвращающихся одно за другим и встроенных одно в другое, служит «источником фасцинации для слушателей» (как в [Urban 1991: 102]), увлекая их в путешествие призрака. «Водя-

щие» разделы песнопений экзорцизма воспроизводят пешее восхождение на вершину горы из белой глины, которое жители Чжицзо совершали когда-то после каждой дурной смерти. Это путешествие уводило призрака и участников ритуала из обитаемого мира в регионы, населенные только дикими животными и танцующими духами. Это движение вновь возникает в песнопениях экзорцизма — путешествии средствами языка, которое также требует участия пораженных призраком. Люди приходят для участия в обряде экзорцизма не только для того, чтобы помочь есть, когда ест призрак, но и чтобы помочь слышать, когда слышит призрак, и, слушая, идти, когда идет призрак. Возможно, это путешествие необходимо совершить даже больше в речи, чем пешком, потому что единство мест обитания, в которых формируются социальные личности, создается из языка в той же мере, что и из материалов тела, дома и ландшафта. Язык песнопений экзорцизма вполне материален, он производится в ритмах тела, как пища производится в ритмах труда. По словам Жан-Жака Лекеркля, «язык — это конечный продукт цепи семиотических процессов, некоторые из которых имеют физическую реальность в теле» [Lecerclé 1985: 53]. Впрочем, здесь цепочка возвращается к телу и к другим, более обширным местам обитания, через которые формируются социальные личности.

### Заключение

Как поэзия ходьбы может облегчить боль? Боль изначально двойственна. Она имеет два начала — белого *gi* и черного *gi*, близкого и далекого, находящегося выше по течению и находящегося ниже по течению, опыт и наследие, рот и анус. Изгнать боль — значит выпроводить ее, отправить по расширяющимся кругам: сначала из того, что дано в телесном опыте, затем из того, что прибывает из прошлых времен и далеких мест; сначала из того, что принадлежит говорящим социальным устам, затем из того, что принадлежит отдельным испражняющимся анусам. Боль уходит, следуя за реками и пищеварительными трактами

к их устьям и органам выделения. Но, чтобы идти, боль должна быть направляема речью. Происхождение этой направляющей речи также двойственно. Она исходит из неких компетентных уст здесь, у ручья, но также из мира, из множества находящихся вокруг уст мускусных оленей, голубей и звезд. Кто-то слушает ее здесь вполуха, ожидая ее завершения и позволяя потоку течь мимо. Но кто-то рядом с ней, считая шаги и названия мест, некоторые из которых уже пройдены, а о некоторых только слышали. Как боль следует за речью, так и те, кто эту речь слышит, находят темп своей ходьбы в ее многослойных и чередующихся ритмах — левой и правой, хребет и овраг, энергия и усталость. Двигаясь вместе с речью, человек погружается в поток имен, течение рек, блеск рынков, странное богатство воображаемых городов. Он начинает забывать о себе и о мучительных историях, которые связывают и опутывают его — от тягот жизни с новорожденным ребенком под присмотром свекрови до загадочной печали родителей по поводу самоубийства деда. Окружающее понемногу отпускает, к человеку на какое-то время приходит забвение, становится лучше.

Это не экзотический или надуманный сценарий. Кто не забывал себя во время прогулки? Кто не растворялся в мире, когда ритмы движения левой и правой ног и обостряют ощущение присутствия тела, и отдают его на волю течения ландшафта? Ходьба создает тонкое взаимодействие восприятия и размышления. Ландшафт оказывается полон сюрпризов, которые остаются позади; на свет появляются новые мысли; старые постепенно теряют свою силу. «Может возникнуть своего рода текучее колебание между внешними объектами и внутренними идеями и образами, быстрота которого стирает границу между физическим и ментальным опытом» [Gilbert 1991: 11]. Во многих отношениях ходьба похожа на поэтический язык: в ней тесно сочетаются формальная ритмическая структура (чередование движений тела) и референтное содержание, возникающее как темпоральная последовательность (эта диалектика восприятия и размышления). Возможно, именно поэтому поэзия, описывающая пешие странствия, но также и сопровождающая их, так распространена



во многих языках. Как отмечает Роджер Гильберт в своем исследовании этого жанра, поэзия пешего странствия препоручает рефлексию временному процессу: «Мысль перестает быть исключительно когнитивным процессом, направленным на некий конечный объект познания, и вместо этого становится процессом блуждания, таким же своенравным и импульсивным, как и сама прогулка» [Gilbert 1991: 11]. Шаги речи и шаги тела открывают человека миру, отдавая его на волю ритмов ума и мира, попеременно меняющих друг друга. Ритуализированная поэзия ходьбы в обрядах экзорцизма делает все это в особой идиоме, идиоме запутывания и распутывания социальных и материальных отношений, из которых состоит личность. Скульптурный язык экзорцизма моделирует запутанный момент социальной личности: обжитые места тела, дома и ландшафта, перегруженные сложными или конфликтными социальными отношениями; слоистые течения времен года и поколений, обращенные вспять, чтобы поразить настоящее страданиями прошлого. Продвигаясь в продуманных ритмах сквозь географии пространства и времени, поэзия ходьбы в экзорцизме распутывает эти заторы, восстанавливая в обжитых местах ровные отношения, позволяя сложным воспоминаниям отступить в прошлое.

Как целительные практики, обряды экзорцизма имели своей целью забвение. Но диагнозы, реакцией на которые они оказывались, были связаны с воспоминаниями. Перед каждым обрядом экзорцизма проводилось диагностическое исследование многочисленных и неоднозначных истоков боли. Кто несет ответственность за прошлое насилие и как можно исцелить раны, которые открываются в связи с его периодическими возвращениями? В восьмой главе показано, как жители Чжицзо искали адресата этих вопросов в дискурсе об «эпохе диких призраков», длительной эпохе социального хаоса, наступившей всего через несколько лет после голода.

## Глава восьмая

# Время диких призраков

Однажды зимним вечером я присутствовал на похоронах Ло Чэна, члена партии с большим стажем и бывшего директора начальной школы Чжицзо. Пока Ло Чэн лежал при смерти от гепатита, осложненного тяжелым пьянством, его коллеги-учителя обсуждали, как они могли бы почтить его память как члена партии, не обижая его семью. Его сыновья и дочери готовились к проведению тщательно продуманного и шумного ночного бдения с танцами, музыкой, обильной выпивкой и закланием множества коз и кур. Теперь, когда погребальные обряды были разрешены, хотя и не санкционированы местными органами власти и партийными органами, такое ночное бдение (*kukædɔ*, «выход со двора») было в любой уважающей себя семье обычным после смерти пожилого человека делом. В вечер бдения учителя оделись во все самое лучшее, повязали красные нарукавные повязки и все вместе направились к дому Ло Чэна. Я шел с ними как гость школы и с целью повышения престижа события, принимая во внимание мои связи с государственными учреждениями провинции.

Сотни столпившихся во дворе гостей пребывали в некоторой тревоге. Должны были встретиться и, вероятно, столкнуться официальная партийная культура и так называемая национальная религия или даже суеверие. С наступлением ночи директор школы объявил среди шума плачущих, поющих и болтающих голосов минуту молчания и прочитал речь о карьере Ло на официальном стандартном китайском языке. Затем учителя рассеялись в толпе, отбросив свою партийную принадлежность вместе

с красными нарукавными повязками. Но в напряженной атмосфере, вызванной их появлением, произошло еще кое-что, благодаря чему эти похороны должны были запомниться надолго. Что характерно для такого рода происшествий, мало кто оказался его свидетелем. Но, что также характерно, в последующие дни оно приобрело публичное, даже театрализованное воплощение в спонтанных сплетнях. Я услышал об этом происшествии от женщины, которая не была его свидетельницей, но слышала о нем от жены сына Ло Чэна, которая утверждала, что оказалась его очевидцем.

Оказалось, что во время бдения над трупом в доме в одну из сестер Ло Чэна на короткое время вселился призрак. Она начала говорить мужским голосом, в котором вскоре опознали голос брата жены Ло Чэна, Ян Говэня. Мы уже встречались с Ян Говэнем: во время «большого скачка» он был партийным секретарем одного из двух административных районов Чжицзо, и именно его Ци Дэи считал виновным в смерти своего брата. В годы «большого скачка» и голода Ян причинил вред многим; он сыграл решающую роль в окончательном разрушении системы *ts'ici* в 1965 году и умер унижительной и насильственной смертью во время «культурной революции». Сестра Яна, жена Ло Чэна, умерла два года назад. Если бы Ян пережил ее, то был бы самым почетным гостем на ее похоронах и играл бы видную роль в ритуальной процедуре. «Муж сестры, — как сообщили, сказал призрак Ян Говэня устами сестры Ло Чэна, — прости, что не присутствовал на похоронах сестры. Я был очень занят, бегал туда-сюда, посещал то одну смерть, то другую. Как у короля диких призраков у меня теперь много обязанностей».

Через два дня после похорон, когда эта история разнеслась по бригаде, семья Ло Чэна провела для него обряд экзорцизма, все его имущество было сожжено у реки. Ло Чэн умер от обычных болезней бедности — гепатита и алкоголизма, а не от какого-либо вида насилия, требующего экзорцизма. Тем не менее с помощью этого обряда семья Ло Чэна надеялась избавить свой дом и от его призрака, и от призрака печально известного бывшего секретаря партии бригады. Они наняли мастера ритуалов, чтобы

тот при помощи заклинаний отправил Ян Говэня и Ло Чэна проскакать на реках Цзиньша и Янцзы, как на белых конях, через всю страну до Пекина, где их встретят Линь Бяо и Цзян Цин, император и императрица диких призраков. Как и в случае с другими попытками отослать прочь умерших насильственной смертью, которые предпринимались на протяжении последних десятилетий, эта попытка предполагала наличие сложной этической проблемы. Если носителей ответственности за страдания и смерти во время голода и «культурной революции» можно было отчетливо проследить через всю страну вплоть до далекого источника этих страданий и смертей, то непосредственными агентами насилия в большинстве сельских общин так же определены были родственники и друзья. Вопрос о том, как распределить ответственность за совершенное в прошлом насилие по беспокойной пучине, лежащей между «дальним берегом» воображаемого государства и «ближним берегом» своего интимного, живого сообщества, сохранил памяти об этом насилии ее устойчивую поражающую силу [Das 1997: 68].

В этой главе исследуются некоторые способы, при помощи которых жители Чжицзо решали этот вопрос, и попутно рассказывается о том, как Ян Говэнь стал местным начальником диких призраков в призрачном правительстве Линь Бяо и Цзян Цин. Я утверждаю, что истории о призраках, подобные истории о Ян Говэне, постепенно накапливались в Чжицзо после голода, формируя связную «стратегию времени» [de Certeau 1992]. Социалистическое государство в Китае опиралось в своей власти и легитимности на особое восприятие темпорального пространства, в котором социалистические преобразования должны были выглядеть как серия скачков (кит. *юэ*) или мостов (кит. *цяо*) на линейном пути национальной и мировой истории. Государство должно было стать властителем новой социальной реальности, созданной путем целенаправленного искоренения болезненного и постыдного прошлого<sup>1</sup>. Время оказалось переработано во время кампании по социалистическому воспитанию и «культур-

<sup>1</sup> См. [Yang M. 1994; Watson 1994].

ной революции», когда активисты вырвали прошлое из уст классовых врагов с помощью мероприятий критики и борьбы, и когда память была уничтожена через публичное унижение, пытки и тюремное заключение. В районах проживания меньшинств, таких как Чжицзо, официальный дискурс представлял государство как вытаскивающее доведенное до нищеты население из мрака первобытного прошлого к светлому социалистическому будущему. И важнейшими мишенями этого проекта были гетеродоксальные практики народной религии, «феодалные суеверия», такие как система *ts'ici*, к которым, как предполагалось, были особенно склонны представители национальных меньшинств, вроде Lòlorò. При помощи рассказов о насильственном разрушении и призрачном возвращении системы *ts'ici* в Чжицзо совершался подрыв таких кампаний — для того чтобы переработать время в рамках иной, оппозиционной моральной космологии, в которой время было не дорогой, не циклом, но спиралью, по которой последствия совершенного в прошлом насилия возвращались вновь и вновь с тем, чтоб захватить и изменить существующие социальные отношения.

Эти соперничающие темпоральные стратегии определяют разные способы организации агентности для формирования местных отношений власти. Мэрилин Стразерн точно определила агентность как «способ, посредством которого люди наделяют друг друга ответственностью или способностью выступать в качестве причины, и таким образом определяют источники влияния и направления власти» [Strathern 1987: 23]. В другом, близком определении, термином «агентность» обозначаются способы, которыми человеческое действие ограничивается или становится возможным благодаря наличию устойчивых социальных институтов, отношений и практик [Гидденс 2005]. Агентность в обоих этих смыслах зависит от способов понимания и переживания времени. То, как люди наделяют себя способностью влиять на события, результаты или поведение, зависит от темпоральных цепей каузальности. То, как они представляют себе долговременные институты, отношения или практики, сдерживающие действие или позволяющие действовать, зависит

от того, как, по их мнению, прошлое сохраняется, возвращается, исчезает или воспроизводится. В этой главе используются рассказывающие о призраках истории, действие которых происходит в период между окончанием голода и настоящим временем, — чтобы исследовать соперничающие тактики времени и агентности, которые применялись чиновниками, активистами и простыми крестьянами, когда они пытались справиться с последствиями совершенного в прошлом насилия. В этих нарративах аккумулируются, создавая специфический режим исторического понимания, многочисленные способы производства прошлого и конкурирующие стратегии принятия решений относительно источников речи и действия. В этом режиме исторического понимания отдельные акты насилия постоянно возвращались с тем, чтобы проникнуть в настоящее и — как бы случайно — подорвать усилия местных чиновников вести Чжицзо вперед по линейному пути развития. Вовлеченность в эту подрывную стратегию времени посредством рассказов и пересказов историй о призраках была одним из тех средств, с помощью которых люди в этом сообществе продолжали искать способы «обитать в мире, который стал странным из-за опустошающего опыта насилия и потерь» [Das 1997: 67].

### Кровь и короб

Когда в начале 1960-х годов Китай начал восстанавливаться после пережитого голода, оказалось, что система колхозов в сельской местности распадается. В 1960 году в ряде провинций начали разрешать определенные формы сельхозпроизводства силами домашних хозяйств. Лидером в этом направлении стала провинция Аньхой, где местные кадры разрешили возложить ответственность за производство сельскохозяйственной продукции на отдельные домохозяйства; эта система получила название «полей ответственности» (кит. *цзэжэнь тиань*). Подобная практика вскоре стала применяться во многих других частях страны, включая Хунань, Хэнань, Гуанси и Гуандун. К весне 1962 года

китайским лидерам пришлось столкнуться с тем тревожным фактом, что по меньшей мере 40 % крестьян были задействованы в той или иной форме домашнего земледелия. Многие из старших коллег Мао, остерегаясь открыто заявлять о своей позиции, соглашались при этом с доводами о том, что сельское хозяйство будет процветать только в том случае, если вновь позволить развиваться системе льгот, направленных на поддержку семейного земледелия [MacFarquhar 1997: 207–233].

Тем не менее производство силами домашних хозяйств, несомненно, угрожало самому большому достижению Мао, оставшемуся вне подозрений после провала «большого скачка», — стремительной и планомерной коллективизации деревни. Летом 1962 года, поколебавшись некоторое время относительно того, чтоб позволить земледелие в рамках домашних хозяйств, Мао изменил свое мнение. Расцвет систем ответственности, утверждал он, был примером присущей коммунизму борьбы между «социалистическим путем» и «капиталистическим путем» и между классами, которые идут по каждому из них. Борьба будет долгой и мучительной, но «социалистический путь» и система коллективизации должны победить [MacFarquhar 1997: 274–283].

Борьба между социалистическим и капиталистическим путями станет основной темой следующего массового движения Китая — кампании за социалистическое образование. В документах, в которых в 1963 и 1964 годах излагалось обоснование этого движения, оно описывалось как первая широкомасштабная классовая битва после земельной реформы<sup>2</sup>: кампания призвана была направить гнев широких масс на эксплуататорские классы помещиков и богатых крестьян, которые постоянно пы-

---

<sup>2</sup> Основными руководствами для «движения за социалистическое образование» в сельских районах служили документы, известные как Предыдущие десять пунктов, принятые Центральным комитетом в мае 1963 года, Следующие десять пунктов, принятые Центральным комитетом в сентябре 1963 года, а также пересмотренный план, принятый в сентябре 1964 году. В Двадцати трех статьях, принятых в 1965 году, повторялись и заново определялись многие из положений, представленных в этих более ранних руководствах. Все эти документы переведены в [Baum, Tiewes 1968].

тались организовать контрнаступление. Коррупция кадров, за­рождающиеся капиталистические практики вроде спекуляции и барышничества, и «феодалные» практики, такие как азартные игры, организация «браков на продажу», увлечение «спиритизмом и колдовством» и «проведение религиозных праздников», — были определены как элементы такого реакционного возрождения [Baum, Teiwe 1968].

К концу 1963 года движение начало становиться массовым. К концу 1964 года в тысячи сельских населенных пунктов были направлены рабочие группы, которым поручалось проводить расследования и оказывать дисциплинарное воздействие на кадры на уровне уезда, коммуны и бригады, а также заниматься перевоспитанием крестьян в духе социалистической морали. В Юньнани в 1964 году в качестве испытательных площадок для движения были выбраны четыре уезда<sup>3</sup>; к 1965 году этот список расширился до 19, включив в себя и северный уезд Юнжэнь. (В конце «большого скачка» Чжицзо и остаток района Чжунхэ были переведены из Даяо в этот значительно меньший уезд.) В каждый уезд была направлена рабочая группа из тысяч человек, которым было поручено выявить и перевоспитать тех местных сотрудников, которые «выродились в агентов и защитников классовых врагов» [CYZZ 1994: 143–144].

Одним из сотрудников, в отношении которых проводилось расследование, был Ци Линь, главный администратор народного суда в небольшом городке уезда Юнжэнь. Сын бедных крестьян из Чжицзо, Ци Линь прошел путь, который за два десятилетия до этого был немыслим для бедного Lòlòpò. Он окончил начальную школу в Чжицзо, учился в средней школе в уездном городе, а недавно был зачислен в ряды уездной администрации. Его родители были в восторге. Их безупречная репутация бедных крестьян и родителей уездного чиновника позволила им осуществить мечту, когда-то недостижимую для представителей их класса: они были избраны в Чжицзо *ts'ici* и *ts'icimo*.

<sup>3</sup> Этими четырьмя уездами были Юйси, Аньнин, Илян и Дали [CYZZ 1994: 143].



В 1962 году, после трехлетнего перерыва, пришедшегося на время голода, были возрождены обряды и празднества системы *ts'ici*. Когда бухгалтерский учет вернулся на уровень производственной группы, два участка, расположенные выше по течению реки и принадлежащие фонду предков, снова начали переходить вместе с титулом *ts'ici* от группы к группе. Урожай с этих участков шел на оплату возобновившихся жертвоприношений в честь *Agamisimo* и *Lòhə*, однако он был слишком мал для финансирования более массовых празднеств *ts'ici*. В атмосфере оптимизма, возникшей по окончании голода, руководители производственных групп стали открыто спонсировать эти празднества. Производственная группа *ts'ici* устраивала праздник ротации *ts'ici*, а две группы из *Chemo*, обрабатывавшие нижние десять полей фонда предков, объединялись с молодыми добровольцами со всего Чжицзо для посадки риса на всем фонде предков в привычную дату — второй день собаки четвертого месяца. Как было показано в пятой главе, эти празднества служили мощным подтверждением репродуктивной метафоры, проводившей тесную связь между практиками производства и воспроизводства в выращивании риса и в вынашивании и вскармливании детей. Поскольку с окончанием голода и посевы, и младенцы вновь стали выживать, жители Чжицзо должны были чувствовать, что празднества помогли обновить течения жизни и смерти, которые оказались так жестоко обращены вспять «большим скачком» и голодом.

Когда в первый лунный месяц 1964 года в дом родителей Ци Линя в сопровождении полуночной процессии внесли реликварий, представляющий титулы, обязательства и имущество *ts'ici*, родители Ци Линя были вне себя от радости. Однако три десятилетия спустя единственный оставшийся в живых брат Ци Линя, Ци Чунь, вспоминал, что реликварий свалился на дом его отца как проклятие, разрушившее его семью и мучившее ее оставшихся в живых членов в течение следующих 30 лет. Той весной младший брат Ци Линя упал с бороны, когда гнал вола по полям фонда предков, а через несколько месяцев внезапно скончался. Это было худшим из предзнаменований, которое могли получить его родители в качестве пары, возглавляющей систему

*ts'ici*. В следующие месяцы предзнаменование получило подтверждение. В феврале 1965 года, когда родители Ци Линя готовились к празднику, на котором реликварий должен был перейти к следующей производственной группе, Ци Линь признался дознавателям из уездной рабочей группы по социалистическому воспитанию, что его родители в Чжицзо были «религиозными мошенниками» и главарями «суеверной секты». Сразу же после признания Ци Линя была организована рабочая группа, которая должна была перенести движение за социалистическое образование в Чжицзо. Накануне партийный комитет провинции Юньнань вновь подчеркнул важность проведения кампании в районах проживания горных меньшинств. Он назначил район Таньхуа, граничащий с Чжицзо и населенный в основном носителями центрального диалекта йи, «районом горных национальностей, испытательной площадкой “четырёх чисток”»<sup>4</sup>. Не менее 184 сотрудников, представлявших армию и партийные комитеты уезда и округа, обрушились на деревни Таньхуа, чтоб проводить там «социалистическое воспитание среди кадров и в массах, повышать классовое сознание, продвигать социалистический путь и развивать производство» [CYZZ 1994: 144].

В Чжицзо дела обстояли лучше: первоначально в рабочую группу этой бригады были назначены только два сотрудника. Руководителем группы был уроженец Чжицзо, секретарь уездного парткома Ян Чаошэн. Он был лично заинтересован в этом деле, поскольку его отцом был Ян Говэнь, партийный секретарь Чжицзо и самый влиятельный чиновник в бригаде. (В 1962 году два управленческих округа, созданных в Чжицзо во время «большого скачка», были объединены в одну бригаду [кит. *дадуй*].) В однодневном путешествии в Чжицзо Ян Чаошэна сопровождал еще один сотрудник уездного уровня. Там они встретились с Ян Говэнем, а также с помощником партийного секретаря бригады

<sup>4</sup> «Четыре чистки» — это еще один термин, использовавшийся для обозначения «движения за социалистическое образование», особенно на поздних этапах этой кампании, в 1964 и 1965 годах. Чтоб избежать путаницы, я решил на каждом из этапов кампании называть ее «движением за социалистическое образование».

и секретарем милиции. Осознавая, что его отец со своими приближенными были вполне логичными мишенями движения за социалистическое образование, Ян Чаошэн сделал их официальными членами рабочей группы по проведению кампании, которая должна была сосредоточиться не на грехах местных кадров, а на деятельности «суеверной секты» Чжицзо.

На следующее утро по прибытии в Чжицзо эти пять сотрудников прошли процессией по тропе от здания бригадного правления до деревни Chezò, где находился дом родителей Ци Линя. Ло Готянь, лидер ополчения 1940-х годов, чьим домом когда-то было здание правления, построил его так, чтобы оно было видно со всех концов долины. В бурные десятилетия, последовавшие за казнью Ло, местные жители научились следить за тропой, ведущей к парадной двери здания, как за барометром, показывающим уровень активности чиновников. Многие помнили, как наблюдали издали за вереницей из пяти чиновников, которые спустились к дому родителей Ци Линя и потребовали, чтобы семья выдала им реликварий. Брат Ци Линя, Ци Чунь, вспоминал, как вместе с родителями и сестрами прятался за закрытой и запертой дверью. В ту же ночь вся семья бежала в сезонный домик, расположенный выше в горах. На следующее утро пять чиновников снова спустились по тропе и снова поднялись ни с чем. На третье утро бо́льшая часть жителей Чжицзо, должно быть, наблюдала, как эти пятеро спускались в третий раз, неся с собой балку с крыши. Используя ее в качестве тарана, они выломали ворота дома родителей Ци Линя, поднялись по лестнице на чердак, завладели реликварием и отнесли его в здание правления бригады.

Следующий день был последним днем лунного года. Если бы все прошло иначе, сотни людей пришли бы чисто умытыми и одетыми в новую одежду в дом родителей Ци Линя для праздничной передачи реликвария. Вместо этого представителей всех семей в бригаде вызвали во двор здания правления на общее собрание. Судя по всему, собрание длилось несколько часов, в течение которых сотрудники произносили длинные речи, повторяя пункты из недавно опубликованных «Двадцати трех статей», определявших порядок «движения за социалистическое

образование»<sup>5</sup>. Однако те, кто рассказывал мне об этом собрании годы спустя, говорили только об одном событии, которое могло длиться всего несколько минут. На массовых собраниях и мероприятиях по критике и борьбе к членам рабочих групп и местным кадрам часто присоединялись местные активисты, которые демонстрировали восторженную преданность новой политике, стараясь добиться членства в партии. На этом собрании выделялись две такие активистки, молодые женщины. Они вышли на балкон из внутренней комнаты над двором, неся деревянный короб реликвария. Я продолжаю рассказ словами Ли Цзуна, члена бригады, которому в то время было около 20 лет:

Они спустились по лестнице и поставили короб в центре двора. Ян Чаошэн [руководитель рабочей группы] открыл ее и высыпал все, что было внутри. Там была маленькая бутылка и несколько костей. Никто не может сказать, было ли там две кости или шесть, тигриных, бычьих или человеческих, потому что до этого момента никто никогда не открывал короб. И как раз тогда все было очень хаотично. Ян Личжу [одна из активисток] сказала: «Смотрите на этот ящик! Мы здесь, чтобы уничтожить его! Нам нечего бояться, это просто старый ящик. Это просто феодальное суеверие». Затем она уселась на ящик своей задницей. У нее были месячные, и она оставила немного крови на крышке ящика. Это было не цивилизованно! Затем на ящик села и Ян Хуа [другая активистка и жена Ян Говэня].

Считалось, что осквернение менструальной кровью подобно инфекционной болезни, заразе, которая может передаваться через зрение и слух так же легко, как и через прикосновение. *Ts'ici* забо-

<sup>5</sup> «Двадцать три статьи», официально называвшиеся «Некоторыми проблемами, недавно возникшими в ходе реализации Движения за социалистическое образование на селе», были приняты только недавно, на прошедшей в январе 1965 года рабочей конференции ЦК партии. В этом документе фокус движения смещался: если раньше целью были острая критика и наказание партийных кадров низшего уровня, то теперь делался акцент на более фундаментальной борьбе между двумя путями — социализмом и капитализмом, — а к числу мишеней классовой борьбы присовокуплялись все, в ком усматривались «капиталистические тенденции» [Baum, Tiewes 1968: 118–126].

тились о том, чтобы беременные и женщины во время месячных не смотрели на реликварий. Всякий раз, когда короб выносили из его чердачного укрытия, перед ним шествовал глашатай, который кричал: «Все, у кого недавно умерли близкие, все беременные женщины, все женщины с месячными, дайте пройти!» Оглядываясь назад, можно сказать, что «нецивилизованный» поступок Ян Личжу изгнал духов предков из короба и превратил их в диких призраков, жаждущих мести своим обидчикам и их потомкам.

После этой встречи рабочая группа сформировала агитбригаду по пропаганде искусства и литературы (кит. *вэньи сюаньчуань дуи*). Агитбригада использовала публичный разгром «суеверной секты» Чжицзо в качестве источника вдохновения для кампании по борьбе с суевериями в масштабах всего округа. Четыре участника агитбригады сочинили посвященную реликвию фарсовую сценку. Ян Чаошэн, руководитель рабочей группы, играл в ней главную роль и читал лекцию о том, как этот старый пыльный ящик на протяжении сотен или тысяч лет служил центром суеверного культа. Другой член группы надевал конопляную одежду, сандалии и шляпу, которые носили *ts'ici* в течение года своего служения, напевал себе под нос и делал вид, будто совершает приношения коробу. Две молодые женщины, одной из которых была Ян Личжу, выступали с речами, в которых обличалось это суеверие и рассказывалось о том, как оно было героически уничтожено. Эту сценку никогда не показывали в Чжицзо, но многие там могли себе представить, как в конце каждого представления Ян Личжу снова усаживается на короб. Агитбригада объехала весь округ, останавливаясь как минимум в четырех уездных городах. Конечной остановкой стал массовый митинг в столице округа, Чусюне. В тех рассказах об этом митинге, которые доходили до Чжицзо, Ян Чаошэн снова высыпал из короба кости и бутылку, а Ян Личжу снова усаживалась на него. В конце концов, с возвращением агитбригады в Чжицзо короб был убран на чердак здания правления бригады. «Даже эти разрушители “четырёх пережитков” [кит. *по сы цзю фэньцзы*] не посмели уничтожить короб, — прокомментировал один из жителей Чжицзо. — Возможно, он все еще там, хотя, конечно, пустой [*k<sub>2</sub>*]».

## Рассказы о призраках

Когда я попытался пробудить у жителей Чжицзо воспоминания о «культурной революции», многие их ответы представляли собой биографические зарисовки, посвященные тем, кто участвовал в разрушении системы *ts'ici*. Члены бригады рассказывали эти истории наспех, на ходу, как торопливую литанию смертей и несчастий.

По мнению многих, человеком, непосредственно ответственным за то, что в бригаду пришла «культурная революция», была Ян Личжу, активистка, оставившая на реликварии свою менструальную кровь. Говорили, что ее роль в агитбригаде «Пропаганда искусства и литературы» сделала ее убежденной радикалкой. В августе 1966 года, вдохновившись тем, как Мао принимал хунвэйбинов на Тяньаньмэнь, партийное руководство Чусюна начало создавать их группы в средних школах округа. В октябре Ян Личжу присоединилась к такой группе, сформированной из учеников средних школ уездного города Юнжэнь. Надев на левую руку желтые повязки с иероглифами «Красная гвардия» (кит. *хун вэй бин*), Ян и группа учеников отправились в Чжицзо и захватили тамошнюю начальную школу. С этой базы хунвэйбины совершали нападения на правление бригады и рабочую группу по социалистическому образованию. До конца года рабочая группа была распущена, а ее единственный неместный член покинул Чжицзо.

Хунвэйбины начали проводить с кадрами бригады и бывшими членами рабочей группы ночные собрания критики и борьбы. К началу 1967 года правление бригады было свергнуто, и власть в бригаде перешла к назначенной военными малой группе революционного руководства. Позже в том же году хунвэйбины Чжицзо раскололись на две группы, связанные с двумя фракциями Красной гвардии, которые вели вооруженную борьбу в других частях округа и провинции [CYZZ 1994: 146–147]. Одна из этих групп заняла школу, другая — здание правления бригады, и с этих баз они расточали свою энергию, ведя словесные баталии друг против друга.

В центре рассказов об этом периоде в Чжицзо — собрания критики и борьбы, для которых большая часть населения бригады собиралась по ночам на школьном дворе. Как только была создана малая группа, она возглавила эти собрания, привлекая активистов к арестам, избиению и унижению жертв. В центре двора была построена невысокая деревянная платформа. Объекты критики и борьбы теснились прямо перед ней, охраняемые активистами с дубинками. Они стояли лицом к толпе, которая делилась на активистов и хунвэйбинов на левой стороне двора и «простые массы» в центре и справа. В правом дальнем углу сзади в деревянном загоне или «коровнике» (кит. *нюпэн*) ютились те, кто оказался отнесен к разряду «помещиков, зажиточных крестьян, контрреволюционеров и вредных элементов».

И активисты, и «простые массы» восприняли широко растиражированный в 1967 году призыв Цзян Цин «нападать словами, защищаться оружием» в буквальном смысле [Jiang 1968: 53; CYZZ 1994: 147]. Руководитель собрания выкрикивал в адрес объектов критики и борьбы вопросы и обвинения, касающиеся их прошлой деятельности, мыслей и преданности. Если слова не ранили достаточно глубоко, участники собрания воплощали свои проклятия в жизнь, сжимая в кулаках заостренные бамбуковые палки, чтобы избивать особенно ненавистных жертв. В конце собрания этих жертв уводили в камеры «коровников» в здании правления бригады, где они истекали кровью и ждали следующей ночи критики и борьбы. В число жертв в конечном итоге вошли все, кто был кадровым работником бригады или руководителем производственной группы во время «большого скачка» и после него. К концу 1969 года жертвами стали даже многие бывшие хунвэйбины. Активисты проводили расследования в отношении мастеров ритуалов и прорицателей, навешивали на них ярлыки «коровьих демонов и змеиных духов» (кит. *нюгуй шэишэнь*) и устраивали собрания для их избиения.

Не было никаких правил, — вспоминал один мужчина. — Однажды вечером они схватили секретаря уездного комитета партии Ян Чаошэна [руководитель рабочей группы по

социалистическому образованию в Чжицзо] и старого отца Ци Вэйдуна, который был простым бедным крестьянином и никогда не занимался ничем, кроме сельского хозяйства. Они поставили их бок о бок и принялись одновременно избивать. Только Мао и его жена были в безопасности.

Первой и самой известной жертвой собраний критики и борьбы стал Ян Говэнь, партийный секретарь бригады. Вскоре после того, как Ян Личжу и ее хунвэйбины заняли в 1966 году здание школы, они арестовали Ян Говэня, избивали его по ночам и заставляли признаться в преступлениях против народа. Некоторые из врагов, которых он нажил во время голода, избивали его заостренными бамбуковыми палками, пуская кровь. Через две недели он сбежал и повесился на дереве. Вскоре после этого его жена, Ян Хуа, вторая женщина, усевшаяся на реликварий, умерла от неустановленной болезни.

Судьба сына Ян Говэня, Ян Чаошэна, сложилась не лучше. Осенью 1966 года, вдохновленный (как и Ян Личжу) своей ролью в агитбригаде «Пропаганда искусства и литературы», он возглавил уездную кампанию по уничтожению «четырех пережитков» (старых обычаев, старых привычек, старой культуры и старого мышления). Как рассказывали жители Чжицзо, Ян Говэнь в сопровождении хунвэйбинов ворвался в буддийский храм соседней коммуны и ради смеха заставил монаха провести церемонию гадания. Монах вытянул бамбуковый жребий с надписью «Разрушение твоей семье, смерть твоему роду» (кит. *цзя по жэнь ван*). «Ян Чаошэн рассмеялся», — рассказывал один мужчина.

Он был полон самодовольства. «Я — влиятельный кадр, мой отец — кадр, моя жена молода, мои дети здоровы. Как можно разрушить мою семью?» Но потом его отец [Ян Говэнь] покончил с собой. Его мачеха [Ян Хуа] умерла от болезни. Затем умерла его жена, никто толком не знает от чего.

Оплакивая свою жену, Ян Чаошэн сильно пил. Однажды, будучи пьян, он высмеял на массовом собрании энтузиазм другого



активиста, после чего был понижен в должности, арестован и на три года стал объектом собраний критики и борьбы.

Его отец был мертв, его жена была мертва, а сам он носил шляпу контрреволюционера, — продолжал рассказчик. — Потом в его дом ударила молния. Ужас! Черепица разлетелась повсюду, а в крыше образовалась большая дыра. Разрушение твоей семье, смерть твоему роду — это страшная вещь!

В отношении других мест общих духов предков оказалась более непосредственной. Ян Личжу пережила начало «культурной революции» всего на несколько месяцев. По словам жителей Чжицзо, призраки, которых она породила, свели ее с ума: «Она была одержима призраками [*nèt'æ*]. Она бегала и вопила: “Зачем вы сели на меня? Теперь вы знаете мою силу? Ваше тело было нечистым, ваши ягодички были в крови, теперь вы знаете мою силу?” Через шесть месяцев она умерла». Секретарь милиции, который во время «большого скачка» и голода был вторым человеком после Ян Говэня и вторым местным членом рабочей группы по социалистическому образованию, также оказался затравлен до смерти призраками *ts'ici*:

Его болезнь то появлялась, то исчезала. Его мать рассказывала, что когда он болел, то видел в дверях старика *Lòlorò* в круглой шапочке, пеньковых башмаках и конопляном фартуке [облачение *ts'ici*]. Как только он видел этого человека, он терял сознание и обделывался в своей постели. Его мать думала, что этот старик — *Agàmísimo*, и когда не было другого выхода, она поднималась на холм *Agàmísimo* и закалывала там овцу... Десять лет он то поправлялся, то снова болел; десять лет он лежал в своей постели, покрытый собственным дерьмом. Перед его смертью они сделали в его доме [дубликат] реликвария и использовали его для жертвоприношения *Agàmísimo*. Но и это не помогло... Наконец, однажды зимой он замерз насмерть во время снежной бури в [высокогорной деревушке] *Henilò*. После его смерти несколько дней подряд снег все валил и валил, и тело нашли только через две недели. Вонь была ужасной, и никто не помог его жене и сыну спустить труп вниз.

Последний представитель правящей элиты во время «большого скачка» и голода, третий местный член рабочей группы по социалистическому воспитанию, был помощником секретаря партии. Как и Ян Говэнь, он покончил жизнь самоубийством после избиений на собраниях критики и борьбы. И, как и в случае с секретарем милиции, его труп сгнил до того, как его похоронили:

Он просто исчез. Люди думали, что он сбежал домой, чтобы спрятаться, но его семья тоже его искала. Много лет спустя, после того как «культурная революция» закончилась, его мать увидела сон; он был очень ясным. Во сне он сказал ей: «Мама, со мной жестоко боролись, и у меня не было возможности продолжать жить. Я бросился со скалы, и теперь мое тело сгнило, хотя кости еще там». Он назвал место и попросил ее позвать людей, чтобы они подобрали его кости и принесли их обратно. Он сказал ей, чтобы она не печалилась, потому что после своей смерти он заглянул в книгу судьбы и обнаружил, что в любом случае прожил бы еще только год, даже если бы не покончил с собой. Его мать искала его кости в том месте и нашла их. По одежде и записной книжке, которую он носил с собой, она поняла, что это действительно его собственное тело.

Те, кто рассказывал эти истории, пересчитывали катастрофы по пальцам: трое, возглавлявшие бригаду в годы «большого скачка» и голода, погибли ужасной смертью. Из тех пятерых, кто был членом бригады по социалистическому образованию, спасся только один: неместный уездный кадр, который покинул Чжицзо в начале «культурной революции». Из четырех членов агитбригады «Пропаганда искусства и литературы» пощадили только Ли Ишу.

Все остальные в группе проклинали реликварий, плевали или садились на него. Но Ли Ишу просто наряжался как *ts'ici* и притворялся, что совершает ему приношения. Он смеялся над коробом, но не оскорблял его. Перед тем как он отправился в агитационную поездку, родители сказали ему:

«Что бы ты ни делал, не прикасайся к этому коробу». Вот почему он до сих пор жив. С ним все в порядке; он даже не болен.

В конечном итоге к списку ужасных смертей добавилась еще одна. Вскоре после того, как Ян Личжу привела в Чжицзо свою банду хунвэйбинов, началось движение по уничтожению «четырех пережитков». Это движение было вдохновлено речью Линь Бяо на митинге в августе 1966 года, когда Мао принимал хунвэйбинов на площади Тяньаньмэнь.

Мы будем энергично искоренять все старые идеи, старую культуру, старые обычаи и старые привычки эксплуататорских классов, — заявил Линь. — Мы выметим всех паразитов и разрушим все препятствия. Мы приложим энергичные усилия для установления пролетарской власти и новых идей, новой культуры, новых обычаев и новых привычек пролетариата<sup>6</sup>.

После этого митинга группы студентов по всему Китаю стали совершать набеги на дома «отсталых классов» и уничтожать «старье», включая мебель, одежду, предметы искусства и импортные товары. Вскоре движение по уничтожению «четырех пережитков» распространилось на общественную собственность, в том числе на храмы, церкви, музеи и парки.

В Чжицзо уничтожать было почти что и нечего. В поисках вышитой одежды и серебряных украшений хунвэйбины совершали лишенные энтузиазма набеги на дома бывших помещиков и богатых крестьян, но одежда там была неважной, а украшения оказалось легко спрятать. Единственное крошечное буддийское святилище Чжицзо, расположенное над хвостом реки, было разрушено во время «большого скачка». Жители Чжицзо почти никогда не создавали долговечных изображений духов, предков или призраков — ни статуй, ни картин, ни резных изображений трансцендентных или мифологических персонажей. Наиболее

---

<sup>6</sup> Цит. по: [Bennett, Montaperto 1980: 73].

ярким материальным свидетельством «старых идей, культуры, обычаев и привычек» были два олицетворяющих Agàmisimo и духа молнии Shrmògù гигантских дерева на вершине холма над Chemo и соответствующие деревья, олицетворяющие Shrmògù и духа погоды Mijù на противоположной вершине над деревней Méabò. Соседние высокие деревья были вырублены, чтобы питать огонь столовых и литейных цехов во время «большого скачка», и теперь эти две пары деревьев доминировали в панораме внутренней долины Чжицзо. Однако молодые хунвэйбины игнорировали их.

Однако преемник Ян Говэня на посту партийного секретаря бригады повел себя иначе. Ло Цзычэн был выбран на эту должность малой группой революционного руководства в конце 1967 года. Он запомнился как относительно безобидный руководитель, больше заинтересованный в поддержании спокойствия, чем в производстве и обличении «врагов народа». Тем не менее во время «культурной революции» положение любого кадрового работника было шатким. «Чтобы продемонстрировать свой вклад в дело партии, — рассказывал мне бывший кадровый сотрудник бригады, — Ло Цзычэн сделал то, чего люди обычно не делают».

Даже во время движения за уничтожение «четырех пережитков» никто не осмеливался рубить эти деревья. Но однажды утром Ло Цзычэн поднялся на холм Agàmisimo с топором и срубил оба дерева. Это было в 1970 году. В 1978 году он насмерть замерз в снегу. Он шел к правлению бригады из Chemo. Он был пьян, поскользнулся, упал в овраг и ударился головой. Снег накрыл его тело. Однажды утром начальник кооператива по снабжению и сбыту спустился в овраг за водой. Одно из его ведер сорвалось с колымаги и покатило вниз по оврагу. Когда он спустился, чтобы поднять его, то обнаружил там голову трупa Ло Цзычэна. Это ужасно его напугало. Во время похорон Ло Цзычэн вселился в тело своей матери. Она вошла в его дом и сказала [его голосом]: «Мне холодно. Пожалуйста, разожги для меня огонь». Затем она зажгла сосновый факел, подошла к оврагу, где он умер, и разожгла там костер. Все люди, что были на похоронах, смотрели, как она это делала.

Рассказчики подчеркивали, что в основе каждого несчастья лежит моральная ответственность действующего лица за превращение коллективных духов предков в диких призраков. Слова одержимой Ян Личжу, старик-Lòlorò, являвшийся секретарю милиции, и способ каждой смерти — самоубийство, гибель в собственных экскрементах, замерзание в снегу — приводились в качестве доказательства того, что каждая катастрофа может быть приписана мстительным призракам *ts'ici*. Но из этих историй также следовало, что умершие от голода слетались вслед за духами предков подобно стае ярких попугаев, страстно желая принять участие в их мести. Пятеро из семи жертв призраков *ts'ici* составляли ядро администрации Чжицзо во время голода. Партийного секретаря бригады Ян Говэня, а также его сына, секретаря парткома Ян Чаошэна и его жену Ян Хуа (вторую активистку, усевшуюся на реликварий) ненавидели за то, что они использовали свое высокое положение, чтоб хорошо питаться в то время, когда другие голодали. Секретаря милиции и помощника партийного секретаря бригады также открыто обвиняли в смертях от голода. С голодом не были напрямую связаны только Ян Личжу и Ло Цзычэн. Участники избиений Ян Говэня, Ян Чаошэна и помощника партийного секретаря бригады во время собраний критики и борьбы были движимы гневом из-за той роли, которую эти люди сыграли во время голода; рассказы об их причиненных призраками несчастьях черпали свою силу из ощущения, что сотни призраков тех, кто умер от голода, также жаждут мести. Нравственный порядок, к которому апеллировали эти истории, порядок, в котором совершенное в прошлом насилие и несправедливость неоднократно возвращались, чтобы преследовать виновных, имел отношение к специфической стратегии времени. Эта стратегия опиралась на знакомые Lòlorò культурные средства (такие как опыт одержимости и экзорцизма), чтобы идти наперекор официальной риторике о времени как о линейном пути или тропе и о избирательной свободе от ответственности за совершенное в прошлом насилие, которую эта риторика предполагала.

## Пути и время

Официальная историография Китая после «освобождения» была перенасыщена метафорами времени как пути (кит. *даолу*), объединяющими идею интеллектуального или морального пути, доктрины или метода с идеей ведущей вперед дороги. Одна из привлекательных черт марксизма для китайских интеллектуалов, участвовавших в Движении 4 мая, заключалась в том, что очерчиваемая им траектория мировой истории, направленная в ту точку будущего, которую Запад еще не достиг, не оставляла Китай в положении постоянного неудачника [Levinson 1966: 134]. Мао приложил немалые усилия для того, чтобы в научной форме представить переосмысление более чем трехтысячелетней истории Китая в виде пути, проходящего через универсальные стадии развития: рабовладельческое общество, закончившееся с падением Шан, феодализм, начинающийся с Чжоу и Цинь, полуфеодализм и полукOLONиализм, берущий начало с Опиумных войн, переход к буржуазно-демократической революции — с революции 1911 года, и этап, названный им «новой демократией», который охватывал гражданскую войну в Китае и предвещал переход к социализму [Starr 1979: 258–264]. Социалистическая трансформация должна была стать серией «скачков» (*юэ*) и «мостов» (*цяо*), сокращающих путь исторического развития Китая и обеспечивающих ему быстрое опережение Европы и США.

К моменту начала движения за социалистическое образование господствующей метафорой перехода к социализму была борьба между теми, кто идет по «капиталистическому пути», и теми, кто придерживается «социалистического пути». Рабочим группам по социалистическому образованию, направленным в горные районы Чусюна, было прямо предписано «снять крышку с борьбы между двумя путями» и «продвигать социалистический путь» [CYZZ 1994: 144]. Движение за социалистическое образование открыло период, когда продвижение по социалистическому пути означало насильственное стирание всего того, что осталось позади. Те, кто не сумел отвернуться от прошлого, вроде различных правых ересей, объединенных ярлыком сторонников «капитали-

стического пути», были обречены блуждать по уходящим в стороны тропам. В 1964–1965 годах и на протяжении всей «культурной революции» мотивом для действий молодых партийных активистов и радикалов служили повторяющиеся и настойчивые требования центра разрушить прошлое, чтоб обеспечить резкий рывок вперед по еще не пройденному пути.

Метафора времени как дороги или тропы резонировала с многочисленными смыслами, укорененными в культуре Lolorò. Мы видели, что на пройденных и проговариваемых тропах ритуалов *ts'ici* время оказывается материальным. Продвигаясь вместе с песнопением по пути, состоящему из названий мест, дух-предок Agàmísimo проносился над окружающим ландшафтом по спирали, закрученной в правую сторону от центральных деревень долины — в том же направлении, в каком мололи зерно и в каком ступали участники ритуального танца — собирая здоровье и плодородие для того, чтобы хранить их в центральной долине. Путь реликвария пролегал по внутреннему кругу этой спирали, когда из года в год он переходил из деревни в деревню, двигаясь по центральной долине направо. Аналогичным образом в праздничном ритуале передачи реликвария в новогоднюю ночь движущийся направо танец превращал один год в другой, указывая в том числе и на переход одной жизни в другую. Взятые вместе, эти ритуалы обращались к различным областям времени — ко времени годового сельскохозяйственного цикла, ко времени жизни и смерти и к более длительному институциональному времени *ts'ici*, — как к материальным путям или тропам. Но эти пути не разворачивались, подобно «социалистическому пути», в непрерывном линейном стремлении к будущему. В этих нюансированных циклах или спиралях каждый новый виток проходил по земле, схожей с той, по которой проходил и предыдущий, однако сталкивался при этом с новыми препятствиями, вынуждавшими его к новым отклонениям.

В этих путях песнопений имплицитно присутствовало понимание того, что совершаемое в настоящий момент действие имеет отношение к долговременным социальным практикам и взаимосвязям. В седьмой главе я показал, что подобного рода

темпоральные тропы встроены в структуры поэтической ритуальной речи, или *mèkòbè* (*mè* — «уста», *kò* — «обращаться» или «возвращаться», *bè* — «речь») — речи, которая вращается в устах или возвращается к ним. Эта поэтическая речь состоит из формально параллельных сопоставимых с абзацами единиц, включающих в себя меньшие параллельные единицы на уровне строк и еще меньшие — на уровне слов и слогов. Более длинная или более короткая, каждая параллельная единица представляет собой «возвращение», *kò*, ее значение образуется из всего, что уже было сказано прежде; при этом она создает на возвращающейся структуре нюансированные формальные и тропологические повторы. Мастера ритуальной поэзии используют многоуровневые параллелизмы поэтического языка для разработки остроумных или эмоциональных метафор, которые резонируют в каждом из параллельных циклов речи. В этой поэтической речи создаются диаграммы предположений о месте действия в потоке времени<sup>7</sup>, потоке, состоящем из более длинных циклов или возвращений, таких как целая жизнь, охватывающих более короткие, такие как сельскохозяйственный год. Значение речи и поступков формируется благодаря периодическим возвратам прошлых лет и поколений, но каждый возврат требует нюансированных новшеств, которые резонируют через предшествующие циклы, добавляя к прошлым событиям новые слои значения.

Некоторые из мастеров ритуалов, с которыми я познакомился в Чжицзо, предполагали, что слог *kò* в слове *mèkòbè* может также означать возвращение той же самой речи в уста следующих поколений говорящих. Несмотря на то что специалисты по ритуалам изменяли и совершенствовали песнопения, которым они научились в свою бытность учениками, они не считали себя авторами собственной речи. Речь их песнопений «возвращалась в уста» (*mèkò*) из уст предшествующего цикла поколений. Как было по-

<sup>7</sup> Термин «диаграмма» используется здесь в том значении, которым его наделил Чарльз Сандерс Пирс, определявший диаграмму как «такой тип иконического знака, в котором расположение частей обозначающего изоморфно расположению частей обозначаемого им объекта» [Mannheim 1991: 227]; ср. [Peirce 1940: 105].



казано в пятой главе, эта речь ассоциировалась с авторитетом и мощью предков. При этом она воплощала и опасный потенциал, связанный со спиральным течением времени, — потенциал обратного хода, когда непереваренные фрагменты прошлого возвращаются по тропе времени назад и заражают собой настоящее. Когда речь из прошлого контролировалась благодаря помощи предка или могущественного духа-посредника, она была *nèrì*, властной «речью к призракам». Когда же она ускользала от такого контроля, то становилась, подобно любому другому случайному или хаотическому обращению пространственных или временных потоков, *chènè t'á*, «одержимостью дикими призраками». Слова, которые обрушивались (*jé*) на чью-либо голову, запутывались (*ví*) в его теле и звучали (*bé*) через его уста, черпали свою силу в обращенных тропах диких призраков, тропах, которые спиралью уходили назад во времени и по левую руку в пространстве.

Воззвания продвигаться вперед по социалистическому пути были связаны с таким способом наделения ответственностью за поступки, который стал ассоциироваться у *Lòlorò* с разрывами в течении времени и с одержимостью дикими призраками. Движение за социалистическое образование и «культурная революция» были формами борьбы против структуры власти, основанной на осуществлявшемся кадровыми сотрудниками контроле над собственностью — в сельской местности такой собственностью была прежде всего колхозная земля. Мэрилин Стразерн утверждала, что там, где власть над телами, речью или действиями других людей зависит в основном от отношений собственности, люди считаются действенными агентами, когда они владеют собой и своими действиями. Если же через владение имуществом или трудом действия человека контролируют другие, то этот человек рассматривается как объект чужой власти [Strathern 1988: 158]. «Культурная революция» способствовала формированию совершенно иной структуры власти. Чтобы продемонстрировать свое влияние на речь и действия других, такие активисты, как Ян Личжу, отказывались от принадлежности им их собственных действий. Чтобы стать действенными агентами, они убеждали других, что каждое их слово и дело исходит из источника, нахо-

дящегося вне их самих и их родственных и дружеских связей: из личности и мыслей председателя Мао. Как показала Мэйфейр Янг [Yang 1994], активисты часто говорили так, как будто они были телесно одержимы мыслями Председателя. Янг цитирует дневник ученика средней школы:

Основная пища моего духа каждый день — это величественные мысли Председателя Мао. Всякий раз, когда я открываю «Труды Председателя Мао», в глубине моего сердца зарождается красное солнце, и тепло распространяется по всему моему телу. Всякий раз, когда я смотрю на портрет нашего Великого Вождя Председателя Мао, я словно обретаю во всем теле неисчерпаемую силу.

Учитель комментирует на полях: «Каждая вена нашего тела наполнена мыслями нашего Великого Председателя Мао, и каждое наше достижение вспыхивает сиянием великолепия Председателя Мао» [Yang 1994: 261].

Такая телесная одержимость Председателем и его мыслями была важнейшей политической стратегией, особенно значимой на тех этапах «культурной революции», которые были связаны с насилием. Слова и поступки, которые не были порождены мыслью Мао Цзэдуна, с большой долей вероятности были следствием дурного классового происхождения или свидетельствовали о склонности идти по ложному историческому пути. В ходе яростных споров о происхождении речей и поступков миллионы людей подверглись избиениям или были доведены до самоубийства, на основании тех же споров противостоящие армии хунвэйбинов вели друг с другом кровавые фракционные бои.

Как и метафора времени-пути, практика называть источником действия удаленного агента имела прецеденты в Чжицзо. У людей, одержимых дикими призраками, внезапно менялось выражение лица, появлялась огромная сила, они рвали на себе одежду или беспорядочно бегали. Иногда, как в случае с Ли Цзе, они говорили голосом умершего, чтобы упрекнуть себя или свою семью или потребовать экстравагантных подношений. Для многих в Чжицзо резкие перемены в поведении молодых людей, ставших хун-

вэйбинами или партийными активистами, могли объясняться только их одержимостью дикими призраками или подобными силами. Их беспрестанные ссылки на Мао и его мысли подтверждали, что их речь спускалась на них извне и сверху или текла по рекам из Пекина, где жил Председатель и куда посылали диких призраков. Их странные лозунги, скандируемые на мандаринском и юньнаньском — языках, которые люди старшего поколения понимали плохо, — казались полубредом одержимых, навязчиво твердящих требования чужими голосами.

Каждая история одержимости и смерти помогала закрепить это понимание, включаясь в нарративный режим, кодифицированный в обряде экзорцизма — «хронотоп», по меткому выражению Михаила Бахтина [Бахтин 1975]. В этом хронотопе травмирующее событие, такое как дурная смерть близкого человека, запускало цикл повторения и возвращения, звучание которого многократно отражалось в прошлом и будущем. Его структура была точно схвачена в различении белого *gi* и черного *gi*, на котором настаивали мастера ритуалов, проводившие обряд изгнания диких призраков. Дурная смерть превращала покойного в белого *gi*, дикого призрака, которого ярче всего характеризовало неизбежное возвращение для причинения страданий тем, кто его оплакивал. Чтобы задержать или предотвратить это возвращение, нужно было провести изыскания, связанные с происхождением (*ji*) белого *gi*: происхождение это следовало обнаружить в черном *gi*, диком призраке-чиновнике. Сам черный *gi* был наследником другого черного *gi* — возможно, призрака, убившего мифическую *Pimætenè* при родах, — и так далее, через призраков животных, пожиравших друг друга в дикой природе, и призраков звезд, погибших при катастрофическом падении с небес. Конечный исток этой цепи черных *gi* определить было невозможно, он терялся в непостижимых просторах черного неба. И все же, когда черные *gi* спускались по этой цепи на головы своих жертв, они увлекали за собой, подобно стаям сверкающих, болтливых попугаев, толпы белых *gi* — призраков родственников, соседей и друзей.

Смерти тех, кто погиб во время «культурной революции», переходили по спирали в будущее в виде воспоминаний, которые мучили их родственников и потомков на протяжении десятилетий. Они уходили витками спирали в прошлое через предшествовавшие им сцены насилия: их непосредственное происхождение можно было проследить, через подтвержденные случаи одержимости, вплоть до противоестественного превращения духов предков в бродячих призраков — дурная смерть для живых духов. Сама эта сцена представляла собой нисхождение неясных черных *gi* с диких просторов небес; и эти черные *gi* влекли за собою знакомых неуспокоенных умерших, собиравшихся вокруг, чтоб принять участие в пожирании живой души — умерших от голода, которых никогда должным образом не оплакали. Каждая история о смерти члена рабочей группы по социалистическому образованию или агитбригады «Пропаганда искусства и литературы» была утверждением, что насилие, совершенное над коллективными духами предков, повернуло временную спираль жизни и смерти вспять и выпустило этих знакомых диких призраков на их потомков. Каждая из них настаивала на том, что «культурная революция» была результатом неотомщенных несправедливостей голода, вернувшихся с тем, чтобы заразить собой настоящее. Эти истории удовлетворяли жажду справедливости жителей Чжицзо по отношению к тем, кто обжирался, в то время как другие голодали, отводя гнев от еще живых людей, которых можно было бы считать ответственными за насилие «культурной революции», — от тех, например, кто, зажав в кулаках заостренные бамбуковые палки, избивал Ян Говэня, или от тех, кто отказался помочь жене и сыну секретаря милиции отнести домой его замерзшее тело. То, что призраки назывались конечной причиной смертей, происходивших во время культурной революции, помогало людям соединять порожденные этими смертями распада отношения между родственниками и соседями.

Хронотоп диких призраков, задействованный в этих историях, описывал социалистическое государство во всей его этической сложности: оно было одновременно неопределенной, воображен-

ной сущностью, которая завладевала (в обоих смыслах овладения) действующими лицами, управляя ими издалека, — но также и совокупностью определенных субъектов, которые несли моральную ответственность за свои действия в прошлом и будущем времени. Истории о призраках отчетливо очерчивали эти парадоксальные отношения. С одной стороны, эти истории прослеживали страдания и смерти во время голода и «культурной революции» вплоть до их неопределенного истока — до неизвестных чиновников-призраков, которые собирались на совещания в далеком Пекине или даже за его пределами, в далеких небесах. С другой стороны, они возлагали ответственность за это насилие на конкретных, поименно названных родственников и друзей, чья вина была доказана их ужасной смертью. В этих историях ставился мучительный вопрос о том, как распределить вину за голод и насилие между далеким, воображаемым центром и собственными родственниками и соседями. Однако хронотоп диких призраков также расчищал пространство для возрождения общины на фоне совершенного в прошлом насилия. Это позволяло отложить окончательное суждение о виновности человека в насилии до момента его смерти. Способ смерти и события, которые она влекла за собой, воспринимались как доказательство вины; обряды оплакивания и экзорцизма позволяли родственникам, соседям и друзьям примириться со своей яростью, страхом, горем или общей виной по отношению к умершему. Так, оплакивая Ло Чэна, его семья и друзья оказались в сложных отношениях с памятью Ян Говэня, бывшего партийного секретаря бригады, а ныне местного начальника диких призраков. Появление Яна на похоронах Ло Чэна указывало на причастность к вызванному Яном насилию как самого Ло, так и его родственников, которых теперь будет мучить призрак. Семья Ло Чэна признала эту причастность, организовав обряд экзорцизма одновременно и для Ло, и для Яна (как для белого *gu* и черного *gu*). Таким образом, они приняли на себя моральную ответственность за вред, причиненный Ян Говэнем, и за его ужасную смерть.

Таким образом, истории о вызванных призраками смертях прощупывали отношения между живым сообществом и вообра-

жаемым государством, чтобы отыскать ту этическую почву, на которой можно было бы восстановить социальные отношения, все еще разрушенные последствиями пережитого в прошлом насилия. Эти поиски привели к появлению своего рода подрывного видения: в нем государство оказалось представлено как призрачная цепь, тянущаяся извне и вовлекающая в союз с собой родственников и соседей, оказывая непосредственное воздействие на их тела и души. Это видение было направлено на воссоздание социальных отношений, разорванных этим союзом, — на других условиях, независимых от государственной власти. Будучи критикой «источников влияния и властных предписаний» местных чиновников, такие истории о призраках неизбежно подрывали авторитет этих чиновников. В период деколлективизации и рыночных реформ жители Чжицзо эффективно использовали эти разрушительные эффекты. К тому времени, когда в начале 1990-х годов эти истории услышал я, хронотоп диких призраков был доработан до уровня коллективной стратегии подрыва местной власти. Этот способ отслеживания истоков определенных событий вплоть до призрачного возвращения совершенного в прошлом насилия работал на то, чтоб отклонять силу новых массовых кампаний и подрывать эффективность деятельности местных кадров, пришедших на смену Ян Говэню, Ло Цзычэну и их подручным.

### Домашнее земледелие

После того как партийный секретарь бригады Ло Цзычэн был найден замерзшим насмерть в овраге, призраки *ts'ici* затихли до 1980 года, когда в долине Чжицзо начали переходить на подворный подряд (кит. *баочань даоху*). В 1978 году крестьяне и кадры низшего звена во многих районах Китая воспользовались политическими возможностями, открывшимися после смерти Мао и борьбы за его наследие, чтобы во второй раз поэкспериментировать с сельхозпроизводством силами домашних хозяйств. Как и в 1962 году, лидировали в этом направлении провинции, кото-

рые наиболее жестоко пострадали во время голода — Аньхой и Сычуань. Дали Ян [Dali Yang 1996: 149–153] показывает, как эти местные инициативы повлияли на ожесточенные споры о сельскохозяйственной политике в центре, когда реформаторы использовали экономический успех таких экспериментов, чтобы одержать верх над своими оппонентами и заставить замолчать скептиков. По мере постепенного смягчения политики центра крестьяне и местные лидеры стали смелее экспериментировать с реформами, и в результате ускоренное внедрение системы сельхозпроизводства силами домашних хозяйств и других систем «ответственности» отразилось в дальнейшей либерализации политики. Центр перешел от прямого запрета на подворный подряд на Третьем пленуме Одиннадцатого Центрального комитета в 1978 году к его настойчивому продвижению в 1982 году в качестве центрального элемента новой программы «социалистической модернизации» режима Дэн Сяопина.

Тем не менее политика центра отставала от местных инициатив. В 1978 году в уезде Чусюн несколько производственных групп перешли на «системы ответственности» различного типа. Руководители префектуры обратили внимание на ту из них, которая более чем в два раза увеличила валовое производство благодаря системе подряда с группами рабочих, и призвали другие группы последовать этому примеру. К концу 1979 года около 87 % бригад округа в той или иной форме перешли на групповой или подворный подряд [CYZZ 1994: 165]. В марте 1980 года окружной партийный комитет издал двусмысленную директиву, поощряющую заключение договоров с группой, но утверждающую, что заключение договоров с домохозяйствами должно распространяться только на бедные горные районы, где население рассредоточено и транспортное сообщение затруднено [CYZZ 1994: 166]. Кадры бригады Чжицзо восприняли это как явное поощрение к переходу на контракты с домохозяйствами, и в течение следующих нескольких месяцев проводили встречи, чтобы поделить колхозные земли Чжицзо. Каждая производственная группа выделила каждому из своих домохозяйств участок земли в соответствии с количеством человек в этом домохозяйстве. Каждый член

группы получил равные доли востребованной орошаемой рисовой земли, участок сухой земли на террасах, участок необработанной переложной земли и делянки леса для заготовки дров. Эта система, с небольшими, хотя и существенными изменениями, сохранялась на протяжении 1990-х годов.

В большинстве сельских районов Китая домохозяйства должны были сдавать часть урожая, собранного на законтрактованной земле, государству в качестве налога и продавать дополнительные квоты по установленным государством ценам. Однако горные районы Чусюна оказались в центре разрушительных экономических преобразований, которые сделали это невозможным. С 1950 по 1978 год население этих гор почти удвоилось, в то время как количество пахотных земель лишь незначительно увеличилось. Поскольку площадь земли на душу населения сокращалась, жители гор выживали за счет производства конопляной ткани, чему способствовали высокие закупочные цены на коноплю. Однако в конце 1970-х годов рыночные реформы привели к резкому падению цен на коноплю (об этом говорилось в третьей главе), и к тому времени, когда колхозные земли были разделены, жители Чжицзо стали почти полностью полагаться в получении доходов на производство зерна.

Имеющейся в наличии земли было далеко недостаточно. Каждый житель Чжицзо получил в среднем 0,36 му рисовой земли, на которой летом выращивали рис, а зимой пшеницу или ячмень, и 0,93 му земли на неорошаемых террасах, на которых летом выращивали кукурузу или картофель, а зимой пшеницу или ячмень. У самых бедных производственных групп не было земли под рисовое поле, и они распределили только около 1,1 му неорошаемой земли на человека<sup>8</sup>. Немногие домохозяйства могли произвести на этой земле все зерно, необходимое для питания. Хотя некоторые смогли получить значительный дополнительный доход за счет незаконной заготовки древесины,

---

<sup>8</sup> Эти оценки распределения земли взяты из статистических сводок деревенской управы за 1984 год, через четыре года после того, как был осуществлен переход на обработку земли силами домашних хозяйств.



большинство сильно зависело от поставок зерна по программе государственной поддержки, которая начала действовать с 1981 года. Несмотря на внедрение в середине 1980-х годов высокоурожайных сортов зерна, химических удобрений и новых сельскохозяйственных технологий, большинство домохозяйств на протяжении 1990-х годов оставались зависимыми от зерна, поступавшего от государства. В среднем на душу населения производилось 196 килограммов зерна в год, тогда как беднейшие домохозяйства производили только около 63 килограммов в год на человека. По программе государственной поддержки домашние хозяйства ежегодно получали от 20 до 80 килограммов зерна на человека.

Сельхозпроизводство силами домашних хозяйств произвело решительное изменение в характере государственной власти в сельском Китае. В эпоху Мао исходящие из центра экономические и идеологические требования и критика были сосредоточены на кадрах бригад и коммун.

Как субъекты, координирующие минимальные единицы коллективного производства — коммуну, бригаду или группу, — эти постоянно находящиеся под ударом функционеры были важнейшими посредниками между государственной политикой и местными реалиями. Они отвечали за извлечение продуктов труда крестьян, контролировали качество их работы, регулировали их потребление и следили за идеологической подготовкой. В то же время, как утверждает Вивьен Шу [Shue 1988], местные кадры были главным препятствием на пути проникновения государственной власти в сельскую местность. Они были искусными защитниками своей округи, уклоняясь от политических требований или изменяя те из них, которые не принимали жившие рядом с ними крестьяне, пытаясь смягчить требования закупок путем занижения данных о производстве и пытаясь выбить больше государственных ассигнований для своих коллективов. Учитывая их значение как в реализации, так и в срыве планов и замыслов представителей более высоких уровней государственной власти, неудивительно, что эти кадры были частыми объектами кампаний по искоренению их коррупции, наказа-

нию за их идеологические промахи и мести за собственные неудачи центра. Движение за социалистическое образование возложило на них вину за расточительство и глупость «большого скачка» и муки голода; «культурная революция» пропустила их через боксерские перчатки страха, публичных обвинений и ритуализованного насилия. Во всех случаях местные кадры были одновременно и точкой опоры, и объектами сопротивления, через которые государственная власть демонстрировала себя в сельской местности. Их тела были одновременно сценой и актерами в театре, который формировал образы государства для местного потребления.

После деколлективизации это пристальное внимание сместилось с местных кадров на домашние хозяйства. Производственные ресурсы сельскохозяйственной экономики были доверены главам домохозяйств; деятельности домохозяйств непосредственно касались планы государства по стимулированию производства и коммерциализации сельскохозяйственной экономики. В районах, где сельская индустриализация шла быстрыми темпами, местные кадры быстро приобрели новое значение в качестве руководителей корпоративных сельских или поселковых предприятий, но домашние хозяйства тем не менее оставались главной ареной, на которой государственная сельскохозяйственная политика претворялась в жизнь и встречала сопротивление. В Чжицзо, где сельская индустриализация так и не была проведена, почти все хозяйства были отнесены к проблемной категории «трудных домохозяйств» (кит. *куннань ху*), зависящих в своем существовании от государственных ассигнований на зерно и испытывающих на себе все более активные усилия государства по оценке их экономического положения и реформированию их сельскохозяйственных практик. Руководители групп и бригад подсчитывали ресурсы и объем производства каждого хозяйства, требуя объяснений и извинений от тех, у кого это производство было ниже среднего. На каждом этапе сложного процесса подачи заявки на получение зерна и получения помощи от государственной бюрократии крестьяне сталкивались с тем, что их домашние дела подвергались тщательному изучению: велся подробный учет

количества и видов всего произведенного зерна и скота, а потребности в продовольствии рассчитывались на основе стандартной цифры в один килограмм зерна на взрослого человека в день. Начиная с 1985 года, домохозяйства в Чжицзо были обязаны поддерживать кампанию по развитию и рационализации своего сельхозпроизводства. Простые жители Чжицзо, чьи отношения с чиновничеством ограничивались раньше почти исключительно контактами с руководителями производственных групп и бригадными кадрами, теперь оказались в постоянном взаимодействии с агентами по закупкам зерна, сборщиками налогов, сельскохозяйственными экспертами и полицией — всех их интересовало, сколько земли и какого типа они обрабатывают, сколько зерна они производят, сколько ртов это зерно едят и сколько денег они тратят на развлечения вроде выпивки, свадебных и погребальных обрядов, а не на усовершенствование сельского производства, в частности, на минеральные удобрения, пластиковую пленку и высокоурожайные сорта семян. Местные кадры, которые до этого подтасовывали цифры и подменяли требования властей ради защиты своей местности, превратились в более действенные инструменты государственных запросов и надзора за этой новой базовой единицей производства и потребления.

В эпоху Мао образ государства как полого ядра производственного единства формировался у жителей Чжицзо в борьбе за ресурсы общины — за общий урожай и ритуальные площадки, на которых они собирались, чтобы договариваться с космическими силами о смерти, жизни и здоровье своей общины. Этот образ отражал в микрокосме собственные проекции государства на тему национального производственного единства: несмотря на хаос и фрагментацию эпохи, власть продолжала транслировать образ нации как единого организма, воплощающего единую волю к производству. В Чжицзо противостояние этому образу сосредоточилось на символах общинного производственного единства — реликварии и ритуальных местах системы *ts'ici* — и выбрало своими жертвами тех, кто привел в центр этого единства

разрушительные государственные силы — бригадных кадров и активистов. Теперь же ежедневные столкновения членов домохозяйств с множеством чиновников, которые стремились контролировать и управлять их производством и воспроизводством, формировали иной образ государства и нации. Государство должно было утвердить себя в качестве генеративного центра производственного единства каждого домохозяйства; нация должна была стать аддитивной суммой операций домохозяйств, связанных в торговую паутину, где каждый вносит свой вклад в общий проект экономического развития. В ответ на это жители Чжицзо выработали преобразованную стратегию призрачной субверсии, с новым канонизированным историй о диких призраках системы *ts'ici*. Призраки *ts'ici* возникали в этих историях не из символов производственного единства общины, а из земли, обрабатываемой отдельными домохозяйствами. Вместо того чтобы совершать отмщение лидерам общины, призраки убивали членов домохозяйства или овладевали ими. В противовес укрепляющимся отношениям между домохозяйствами и воображаемым государством, эта новая стратегия эффективно подрывала авторитет местных кадров в продвижении проектов развития. В противовес новому образу сообщества как простой суммы производящих домохозяйств, он вновь утверждал представление о местном домашнем сообществе, собранном вместе благодаря его протестной направленности на неделимое прошлое.

### Подрывная работа призраков

Два маленьких треугольных рисовых поля в центре долины были включены в состав земли, разделенной в 1980 году. Это была самая верхняя часть фонда предков, которым распоряжалась *ts'ici*. В зарослях на краю одного из этих полей лежал гладкий белый камень *Lôhə*, их хранителя. Как уже говорилось в шестой главе, в эпоху Мао эти два поля были всем, что осталось от всего фонда предков площадью десять му, который простирался вдоль берега реки ниже. Выделенные из основной массы полей фонда

предков при создании кооперативов сельскохозяйственных производителей в 1955 году, они еще десять лет ежегодно переходили от одной производственной группы к другой. Десятки женщин и школьников перекопали их границы в 1958 году, «дисциплинируя» эти поля в ожидании тракторов и комбайнов, которые так никогда и не прибыли. В 1965 году рабочая группа по социалистическому образованию прекратила эту ротацию и передала поля производственной группе из Chemo. В 1980-х и 1990-х годах именно они оказались в фокусе новой серии историй о смертях и одержимости. Как бы случайно, но по негласному соглашению сотен семей в Чжицзо, благодаря этим историям из года в год задерживалась пересадка риса на широком участке самой плодородной земли региона, что создавало огромные проблемы местным чиновникам и расстраивало их. Рассказывая эти истории, жители Чжицзо тонко, но весело высмеивали руководство бригады, оказавшееся между смертями, которые все приписывали мстительным призракам, и давлением вышестоящих инстанций, требовавших рационального выполнения домашних подрядов, преодоления местных суеверий и развития сельского хозяйства в этом экономически бедствующем районе.

В 1980 году, когда земли долины распределялись между хозяйствами, оказалось, что ни один из принадлежащих к народу Lòlorò членов производственной группы из Chemo не захотел взять подряд на обработку этих двух полей. Люди не могли забыть, что с 1965 года эти два крошечных поля представляли собой проблему для той производственной группы, к которой они были приписаны. Ли Юн, член команды, объяснял:

Кто заботился о Lòhə после коллективизации этих полей? Наша группа должна была совершать обряд, но из-за движения по уничтожению «четырёх пережитков» никто не осмеливался это делать. Без ритуала женщины в группе боялись идти на эту землю, чтоб заниматься на ней посадкой риса. Но некоторые женщины состояли в партии; они могли уничтожить *все, что угодно*. Они не боялись и замечали тех, кто боялся. Иногда поля засаживали рабочие группы, приглашенные со стороны. Иногда руководитель

группы и другие ответственные лица, например, специалист по сельскому хозяйству, помогали с высадкой саженцев, хотя они были мужчинами. Иногда не было ни рабочей группы, приглашенной со стороны, ни партийных активистов, и тогда руководитель группы поручал посадку саженцев глухонемым [кит. *яба*], которые ничего не понимали. Призраки *ts'ici* понимали, что эти люди не несут ответственности. Вплоть до начала кампании по домашнему возделыванию никто больше не осмеливался засаживать эти поля.

Теперь, как говорили, любое хозяйство, которое осмелится возделывать эти поля, не принеся предварительно жертву *Lòhə*, будет обречено испытать на себе гнев призраков *ts'ici*. Руководитель производственной группы, человек из народа *Lòlorò*, обратился к горстке входивших в группу ханьских семей. По его мнению, именно ханьцы группы должны взять на себя инициативу и отвергнуть феодальные суеверия большинства *Lòlorò*. Подряд с неохотой взял Чжан Цзяньи. Чжан был племянником печально известного помещика-ханьца Чжан Вэньсиня, расстрелянного в ходе кампании против контрреволюционеров в 1952 году. В эпоху Мао Чжан Цзяньи был заклеен как «зажиточный крестьянин», его заставляли работать в штрафных рабочих бригадах и периодически вытаскивали для публичного унижения на собраниях критики и борьбы. В 1978 году вместе с миллионами других людей он был реабилитирован в ходе последовавшей за смертью Мао кампании по национальному примирению. Тем не менее, как сказал один из его соседей, «он привык делать то, что ему говорят». Его семья обрабатывала эти два поля в течение года. Следующей весной умерла его мать, и он потребовал расторжения договора.

Встревоженный смертью матери Чжана, руководитель производственной группы передал дело на рассмотрение руководству бригады. Начальник бригады убедил Ци Баоэня, еще одного члена группы, взять подряд на эти два поля. Как было показано в четвертой главе, Ци был опытным ритуалистом и когда-то исполнял обязанности *ts'ici*. Перед рассветом в традиционный день высадки саженцев на поле фонда предков Ци отправился на

два поля, втайне совершил службу Lòhə и поручил своим сыновьям и невесткам вспахать и засадить саженцами землю. «Нам не составило труда обработать эти поля», — сказал мне Ци.

Я с точностью произнес *nèrì* для Lòhə. Я все сделал правильно, и у нас не было никаких проблем. Когда мы закончили посадку, я пошел к Mijù. Я совершал жертвоприношение для Mijù два года подряд. На второй год сразу, как я закончил, пошел дождь. Дождь был такой сильный, что не было никакой возможности добраться до дома, как будто на голову лилась вода из ведра. В *nèrì* ты просишь, чтоб дождь шел три ночи и четыре дня — и он пошел! [Смеется.] Теперь люди там меня очень уважают! Но мои жена и сын боялись, они против феодальных суеверий. Поэтому через два года я отказался снова сажать рис на тех полях.

После того как в 1983 году отказался от подряда Ци Баоэнь, бригадные кадры убедили заключить контракт другого члена группы из народа Lòlorò, Ли Минчжи. Он пересадил саженцы только через две недели после назначенного для этого дня, создав этим новое угрожающее осложнение. До сих пор этот обжигающий руки земельный контракт был в основном занятным источником скандалов и спекуляций. Благодаря привычке Ли Минчжи оправдываться масштабы скандала значительно расширились, в него оказались вовлечены все члены самых крупных и богатых производственных групп Чжицзо — все домохозяйства, которые выращивали рис в пределах видимости бывшего фонда предков. До гибели системы *ts'ici* на нескольких сотнях му, которые обрабатывались этими домохозяйствами, рис пересаживали только после того, как заканчивалась пересадка на землях фонда предков. Даже в период между 1965 и 1980 годами руководители производственных групп, как правило, договаривались высаживать рис на двух полях, представляющих фонд предков, раньше, чем на окружающих землях. После 1980 года, по мере того как распространялись истории о нападениях призраков на домохозяйства, обрабатывающие поля фонда, в тех хозяйствах, которые возделывали окружающие земли, не спешили с высадкой риса до

тех пор, пока его не высадят на двух злополучных полях. Теперь, пока медлил Ли Минчжи, все его соседи откладывали посадку, наблюдая, как их рисовые саженцы растут длинными и болезненно-зелеными. Наконец, опасаясь, что его рассада погибнет на посевных делянках, ханец по имени Гу Инь велел своему хозяйству высадить саженцы на своей земле, на две недели позже обычного срока. Все, чьи земли находились поблизости, включая Ли Минчжи, быстро последовали его примеру.

В течение года умер один из членов семьи Гу Иня. Умер и брат Ли Минчжи, и Ли подал в бригаду прошение о расторжении контракта на злополучные поля. Руководство бригады передало его одному из своих, Гу Лилян, бригадному кадру из ханьской семьи. Хозяйство Гу Лиляна высаживало рис на этих двух полях в течение шести лет, каждый год задерживая начало работ на несколько недель и создавая серьезные проблемы для производства на сотнях му прилегающих земель. Некоторые утверждали, что Гу Лилян отгонял призраков *ts'ici*, тайно наняв Ци Баоэня, чтобы тот умилостивил Lòhə. Ци говорил мне, что он и в самом деле тайно совершал это жертвоприношение на протяжении нескольких лет. По его словам, никто ему не платил; он просто обеспечивал безопасность посадки на своих собственных полях, находящихся по соседству с оспариваемой землей. В 1990 году умерла теща Гу Лиляна, и он попросил руководство бригады передать контракт кому-нибудь другому. Его товарищи по бригаде убедили его продлить этот контракт еще один год. Однако после посадочного сезона 1991 года Гу Лилян вышел из состава бригадного правления и отказался обрабатывать эти поля дальше.

После проверки бригады на наличие ханьских семей, которые считались менее связанными с проклятием коллективных предков Lòlorɔ̃, правление бригады передало контракт Чжан Цзяньляну, брату Чжан Цзяньи, который работал по этому контракту до этого. «Возможно, Чжан Цзяньлян забыл, что призраки *ts'ici* убили его собственную мать», — сказал мне один житель Chemo весной 1992 года. Возможно, Чжан Цзяньляну об этом напомнили, потому что за месяц до традиционной даты высадки риса он отказался от подряда. В последний момент бригадные кадры снова обрати-



лись к Ци Баоэню, негласно согласившись смотреть сквозь пальцы на то, как он совершает в этом году умилоствление Lòhə.

В 1990 году центральное правительство начало общенациональное движение по воспитанию социалистического мышления (кит. *шэхуэй сысян цзяюй юньдун*), направленное на рационализацию тех аспектов системы заключения договоров на землю, которые начали выходить из-под контроля местных кадров. В конце 1991 года партийный комитет уезда Юнжэнь направил в Чжицзо рабочую группу из двух человек. Группа немедленно занялась изучением финансов бригады, впервые с 1980 года скорректировала договоры с домохозяйствами, наняла рабочих для восстановления разрушающихся ирригационных каналов и занялась продвижением новых методов посадки растений и внесения удобрений. В начале 1993 года руководитель рабочей группы поклялся, что решит абсурдные производственные проблемы суеверной бригады. Каждый год сумятица вокруг этих двух крошечных рисовых полей задерживала обработку сотен му земли, — жаловался мне руководитель бригады Донг. Это было просто неприемлемо в районе, где большинство крестьян зависело от государственных зерновых дотаций. «Воспитание социалистического мышления» подразумевает борьбу с вредными феодальными суевериями, заявил он, но в эпоху реформ уже нельзя открыто наказывать суеверных крестьян.

По его словам, он долго думал над этой проблемой и решил, что лучший способ справиться с ней — это передать злополучные поля начальной школе Чжицзо. Он был уверен, что, будучи образованными кадрами, учителя не станут разделять отсталые убеждения простых людей.

С приближением сезона пересадки риса руководитель группы Донг предложил это решение учителям. После долгого и яростного совещания они отвергли контракт. «Социальное давление» — так лаконично объяснил это один из учителей. Уязвленный Донг поклялся, что рабочая группа по проведению кампании и пять бригадных кадров проведут посадку на полях в этом сезоне лично. Но по мере приближения традиционной даты посадки уверенность в этом, казалось, стала рассеиваться. Партийный

секретарь бригады уехал на встречу в волостной центр, двое других бригадных кадров отправились в сезонные домики высоко в горах, а у самого руководителя группы Донга обнаружилось неотложные дела в уездном городе.

В 1993 году, за две ночи до традиционной даты посадки на полях фонда предков, я был внезапно разбужен женским голосом за окном. Это был высокий и сиплый вопль, в котором повторялись две или три фразы, которые я не мог понять. Утром я разыскал Ли Чжилина. Вопль разбудил и его, и его мать, вместе с которой он жил. Они как раз обсуждали этот вопрос, когда я вошел к ним во двор.

«Эта женщина долгое время то сходила с ума [*t'æ*], то поправлялась», — рассказал мне Ли Чжилин. Ее зовут Ци Хай. Она была сестрой Ци Линя, чье предательство семьи в 1965 году положило начало событиям, разрушившим пошатнувшуюся систему *ts'ici*. Она вышла замуж в одну семью в Chemo, одну из тех, что делили между собой двор в Ts'icizò, где первоначально построили свой первый дом. После того как Ло Цзычэн срубил гигантскую сосну Agàmisimo, Ци Хай и ее муж переехали на отдаленный хутор. Другие семьи тоже уехали из Ts'icizò, и дома там теперь стояли заброшенными.

В своем высокогорном поселении, вдали от пристального внимания кадров и руководителей рабочих групп, Ци Хай и ее муж установили на холме за своим домом Misi. Дважды в год, в те дни, когда в прежние времена полагалось умиловать Agàmisimo, они приносили в жертву Misi козу и курицу. С ними жил брат мужа Ци Хай; он носил пеньковую одежду, пеньковые сандалии и круглую шапочку *ts'ici*. И все же духи *ts'ici* беспрестанно донимали эту семью, сводили их с ума, заставляли болеть. «Они как дикие призраки [*chènè*]; что бы вы им ни предложили, они отказываются вас оставить», — рассказывал Ли Чжилин. Даже брат Ци Хай, Ци Чунь, время от времени подвергался приступам безумия. Он хранил под кроватью комплект конопляной одежды, которую носил в качестве *ts'ici* его отец, чтобы надевать по ночам, когда ему становилось плохо.

Как бы то ни было (продолжал Ли Чжилинь), Ци Хай в последнее время стала беспрестанно говорить о системе *ts'ici*. Если б вы посидели с ней полдня, она рассказала бы обо всем цикле ритуалов *ts'ici*, описывая, когда каждый из них должен проводиться, как должны быть сделаны эффигии, что нужно говорить, какие подношения делать. В сезон пересадки риса в нее вселялись призраки *ts'ici*, и она с воплями бегала по улицам. Ночью она бродила по тропе, ведущей к зданию правления бригады, и кричала: «Почему вы позволяете ханьцам засаживать мою *yilɔmi* [землю фонда предков]? Если вы и дальше будете позволять ханьцам засаживать мою *yilɔmi*, я никогда не перестану вас убивать! Восстановите мою *ts'ici*, или я продолжу убивать вас!»

Накануне традиционной даты высадки риса трое бригадных кадров и руководитель группы Донг все еще отсутствовали. Со склонов холмов *Chemo* и *Chezò* люди наблюдали, как единственная из бригадных кадров — женщина, ответственная за проведение политики по контролю над рождаемостью, — провела все утро, вскапывая поля мотыгой (работа, которую обычно выполняли мужчины с волами и плугами). После трех часов работы она бросила мотыгу и ушла домой, оставив две трети земли необработанными.

Рассказывали, что в тот вечер начальник бригады нанес визит Ци Баоэню, мастеру ритуалов, который высаживал рис на эти поля за год до этого. Позже Ци Баоэнь рассказывал мне, как объяснил молодому человеку, что для безопасной посадки саженцев на поле он должен лично совершить ритуал для его хранителя *Lòhə*. Но это было невозможно, поскольку и он, Ци Баоэнь, и его супруга — противники феодальных суеверий, к тому же он слишком стар, чтобы ходить так далеко. Тогда начальник бригады предложил унести его на спине вниз по холму и купить на средства бригады двух кур для жертвоприношения. Ци согласился на контракт и на кур; ехать верхом, по его словам, ему было не нужно — ему помогут племянники. На следующее утро два племянника Ци Баоэня вспахали и взборонили поля, а к полудню

его родственницы высадили на них саженцы риса. На следующий день сотни жителей Chemo и Chezò заполонили дно долины, чтобы завершить пересадку этого сезона.

На следующий день руководитель группы Донг вернулся в Чжицзо, пройдя мимо бамбукового шеста и двух бумажных лент, привязанных к дереву мимозы рядом с фондом предков, — наглядного свидетельства того, что обряд в честь Lòhə был совершен. Он поклялся провести тщательное расследование. Однако через две недели его обвинили в связи с замужней женщиной, и он был вынужден оставить свой пост. Вскоре после этого следственная группа из волостного города признала начальника бригады и еще двух сотрудников виновными в поощрении феодальных суеверий, понизила их в должности и назначила им замену. Казалось, мало кто в Чжицзо много раздумывал о новом руководстве. Как сказал мне один человек: «Никто из этих бездельников и дураков не решит проблему полей фонда предков, пока партия не позволит восстановить *ts'ici*».

В 1980-е годы, по мере того как люди отвергали стили дискурса, формы личных и политических отношений, а также способы приобретения и предоставления власти, доминировавшие в предыдущее десятилетие, политическая культура Китая претерпела ряд глубоких изменений. Те, кто подвергался в прошлом пыткам и тюремному заключению, были реабилитированы; те, кто преследовал их, ожидали прощения. Постепенно людям было позволено владеть собственным прошлым, а не находиться от него в зависимости. Дурное классовое происхождение или совершенные в прошлом ошибки больше не считались достаточными для того, чтоб целиком определять персональную или социальную идентичность человека. Нарисованные широкой интерпретативной кистью, эти преобразования были равноценны новому смещению в способах наделения способностью к действительному высказыванию или поступку. Допуск к власти и распределение наказаний осуществлялись теперь на основе того простого допущения, что субъектностью в речах и действиях обладают конкретные люди, с их инициативой и автономией, а не

удаленные источники, вроде идей председателя Мао или классовой принадлежности дедушки [Lin et al. 1995].

И все же, в то время как юридические наказания все чаще назначались в соответствии с действиями, сознательно совершенными людьми, жители Чжицзо учились связывать проявление некоторых таких действий с их отдаленной во времени причиной — с возвращаемым призраками насилием прошлого. К середине 1980-х годов жители Чжицзо обнаружили, что можно быть временно одержимым призраком без риска постоянного отождествления с ним. Точно так же, как больше не было политически полезным сообщать о собственной одержимости мыслью Мао, теперь можно было говорить голосом призрака и не быть при этом заклеянным в качестве «змеино-го духа коровьего демона», навсегда попавшего под власть феодальных суеверий. Наряду с общим презрением к крестьянам Lòlorò как к «отсталым» и «суеверным», местные кадры считали невозможным осуществлять эффективное наказание тех, кто отказывался от контракта на обработку полей фонда предков из-за смерти члена семьи, не хотел возделывать собственную землю до того, как будут возделаны эти поля, или принимался говорить голосами духов общих предков, требуя восстановить *ts'ici*. И крестьяне, и кадры бригады истолковывали эти действия и отказы как неизбежные проявления в настоящем совершенной в прошлом несправедливости. А так как эти несчастья не могли быть приписаны живым, сознательным, индивидуальным акторам, наказывать их было непросто.

Эти постоянные возвращения прошлого ввергали местную власть в смятение, не поддавались ее усилиям по рационализации системы земельных контрактов и препятствовали ее попыткам развивать «отсталое» сельское хозяйство бригады. Но они же соотносили такое неповиновение местной власти с более масштабной моральной драмой справедливости и мести, в которой неупокоенные души тех, кто погиб во время голода «большого скачка» и «культурной революции», упорно продолжали определять способы, какими местные жители представляли себе свои отношения с государственной бюрократией. Вопреки общена-

циональным усилиям стереть последствия несправедливости прошлого и сконцентрировать национальное воображение на настоящем и будущем экономическом развитии [Watson 1994], события голода, движения за социалистическое образование и «культурной революции» продолжали возвращаться, заражая собой настоящее. В качестве диверсий эти возвращения были особенно эффективны, поскольку препятствовали сельскохозяйственному производству, в котором государственные органы, настроенные на реформы, видели центральную проблему бедных горных районов. К тому времени, когда в 1993 году я покинул этот район, правление бригады находилось в смятении. Крестьяне открыто насмехались над местными кадрами, а чиновники бригады постоянно сбегали в отдаленные горные поселения, чтобы избежать визитов представителей вышестоящих государственных органов. Городские и уездные чиновники осуждали Lólórǒ из Чжицзо как отсталых, суеверных и непокорных, обнаруживая при этом собственное бессилие предпринять эффективные действия.

### Заключение

Практики времени, на которых основывался китайский социализм, активно использовали так называемые национальные меньшинства. До конца 1980-х годов историки и этнографы обнаруживали в среде представителей национальных меньшинств следы первобытного коммунизма, матриархата или рабовладельческого строя в качестве научных подтверждений учения об истории как универсальном, линейном движении. Когда ориентированное на рынок экономическое развитие стало вытеснять социализм в качестве исторической цели, бедные, отсталые и окраинные районы, в которых проживали многие национальные меньшинства, оказались охвачены аналогичной темпоральной стратегией. Поскольку контроль над экономикой постепенно передавался рынку, эти районы оказались в фокусе нового дискурса развития, в котором государство должно было увлечь

экономически отсталые национальные меньшинства в будущее, преодолевая устаревшие традиционные концепции, такие как эгалитаризм и изоляционизм, в пользу «товарного мышления», необходимого для создания конкурентоспособной товарной экономики [Tang 1988; Pan 1992].

Руководители и активисты в Чжицзо многократно корректировали свои способы распределения ответственности или способности к действию в соответствии с подобными темпоральными стратегиями. Во время движения за социалистическое образование руководители рабочих групп и начинающие активисты получали власть благодаря своим усилиям по разоблачению отсталых «феодалных суеверий». Во время «культурной революции» функционеры приобретали влияние благодаря прямой идентификации себя с личностью и мыслями председателя Мао под лозунгом преодоления «старых идей, культуры, обычаев и привычек эксплуататорских классов». В эпоху рыночных реформ бригадные кадры добивались власти, разрабатывая планы и проекты, призванные способствовать экономическому развитию района и вовлечению его в рыночную экономику, ставшей новой целью истории. В каждый период способность действовать и направлять поступки других зависела от ощущения истории как направленного вперед пути. Тем не менее каждая такая тактика агентности в конечном итоге оказывалась переосмыслена не как двигатель истории, а как препятствие течению времени или обращение этого течения вспять. Истории о призраках превратили борьбу с суевериями, имевшую место во время движения за социалистическое воспитание, в насильственное обращение вспять темпорального движения жизни и смерти. Хронотоп диких призраков стал катализатором переосмысления прямой связи активистов с личностью и мыслями Председателя как одержимости. Новые истории и слухи о смерти и одержимости в 1980-х и 1990-х годах свели на нет усилия отучить домохозяйства в Чжицзо от зависимости от государственной поддержки и активнее вовлекаться в рыночную экономику. Каждый способ распределения «источников влияния и направлений власти» в конечном итоге оказывался преломлен через другую

практику времени — практику, складывающуюся из слухов, историй и протейстических голосов одержимых.

Эта темпоральная практика заимствовала свою форму из представлений о природе человека, времени и причинно-следственных цепей, сложившихся в традициях экзорцизма, но свою силу она черпала из конкретного исторического события — голода «большого скачка». Этот ошеломляющий катаклизм, ответственность за который никогда не признавало ни одно китайское руководство, навсегда подорвал веру сотен миллионов китайских крестьян в обещания социализма и создал политические условия для отказа от этих обещаний, который начался после смерти Мао и продолжает нарастать сегодня [Yang 1996]. Мало кто в Чжицзо говорил об умерших от голода открыто, кроме как в контексте физических и душевных мук, которые они причиняли своим потомкам. Тем не менее было очевидно, что многие люди ощущали беспокойное присутствие этих умерших. В 1978 году, после того как впервые после «большого скачка» стали возможны открытые, многолюдные погребальные ритуалы, сотни семей в Чжицзо начали организовывать похороны для людей, умерших за 20 лет до этого. В 1990-е повторные погребальные ритуалы для них все еще были обычным явлением.

После голода совокупный вес этих неприкаянных мертвецов расколол социалистическое видение времени, вновь и вновь обращая его на себя и порождая критические, альтернативные способы видения государства и нации. Разрушение реликвария *ts'ici* выявилось в качестве травмирующего события через циклы повторения и возвращения — сначала в гастролях агитбригады «Пропаганда искусства и литературы» по Чусюну, затем в рассказах о бесчинствах диких призраков *ts'ici*. Однако само по себе это событие оказалось возвращением в сфокусированной, публичной форме того частного горя, страдания и гнева, которые были отголосками голода. Живая система *ts'ici* опиралась на метафору семейного производства и воспроизводства, чтобы создать образ более широкого домашнего сообщества. Теперь же, в историях о призраках, насильственно умерщвленные духи *ts'ici* создавали образ дурной смерти домашнего единства, репрезентацией ко-



торого они когда-то служили. В этих историях, черпающих силу из оскверненной власти предков, которой обладали призраки, озвучивались требования, в которых можно видеть только призывы к справедливости.

Какую форму могла бы принять такая справедливость? Структура хронотопа диких призраков исключает возможность того, что в конечном итоге ею могли бы стать месть или возмещение ущерба. Как мне часто напоминали, призраки *ts'ici* были похожи на обычных диких призраков (*chènè*) тем, что они никогда не удовлетворялись — чем чаще они убивали, чем больше их задабривали приношениями, тем более жадными они становились. Каждый акт мести был избыточным, требовал дальнейшего возмещения; за каждым призраком стоял другой — голодный, злокозненный призрак-чиновник, и так до Пекина, и дальше — до моря и неба за его пределами. Справедливость оказалось невозможным найти в новых экономических условиях, новом отрицании домашнего сообщества: там производство и воспроизводство должны были осуществляться индивидуальными хозяйствами, связанными в коммерческую сеть, но при этом находящимися с государством в эксклюзивных отношениях наблюдения и контроля (как полагают те, кто видит в ускорении рыночных реформ спасение для китайского крестьянства). Голоса умерших в пересказываемых здесь историях намекают на зарождающееся понимание справедливости в совершенно иной форме. В словах призрака Ян Говэня, партийного секретаря бригады, прозвучавших на похоронах Ло Чэна, был высказан один из таких намеков: «Прости, что не присутствовал на похоронах сестры. Я был очень занят, бегал туда-сюда, посещал то одну смерть, то другую. Как у короля диких призраков у меня теперь много обязанностей». Преступное правление Ян Говэня и его ужасная смерть сделали его непосредственно причастным к каждой новой дурной смерти. Организуя для него обряд экзорцизма, те, кого он мучил теперь, имплицитно принимали на себя некоторую долю общей ответственности за зло его действий и за его гибель. Справедливость означала бы не дальнейшую месть, а, скорее, агонистическое примирение между живыми, понуждаемое возвращением мертвых.

Другой намек можно обнаружить в словах духов мертвой *ts'ici*, которые прозвучали из уст сестры Ци Линя примерно через 30 лет после того, как ее брат предал и ее родителей, и пошатнувшуюся систему *ts'ici*: «Если вы и дальше будете позволять ханьцам засаживать мою *yil'mi* [землю фонда предков], я никогда не перестану вас убивать! Восстановите мою *ts'ici*, или я продолжу убивать вас!» Отдельные ханьские семьи, возделывающие то, что осталось от полей фонда предков, были наиболее болезненным проявлением нового режима, при котором все производство и воспроизводство стали предметом переговоров между отдельными хозяйствами и государством. Призывы к восстановлению *ts'ici* были выражением тоски по такому порядку, в котором было бы место для таких подтверждений репродуктивной силы сообщества, как праздники, посвященные совместным посадкам на полях фонда предков. Такие требования о возрождении образа порождающего сообщества не ограничивались историями о призраках *ts'ici*. С еще большей силой они проявились в противостоянии настойчивым попыткам государства захватить и взять под контроль источники репродуктивной силы — в кампании по контролю над рождаемостью. В девятой главе мы рассмотрим эти попытки и то сопротивление, которое они вызвали.

## Глава девятая

# Расколота тыква

«Моя жена и ее подруги просто сумасшедшие [tʰæ]», — сказал однажды вечером Ли Вуйи. Мы сидели у очага и ели рис с красной фасолью в жидком бульоне. Луна во дворе была почти полной. Жена и дочь Ли Вуйи ушли на танцы. Его дядя по матери сидел у изголовья кровати с чашей хлебной водки, время от времени прерывая разговор, чтобы взять ноту — он настраивал звучание бамбуковых тростей на тыквенной трубе.

Я уже знал эту историю; уже несколько раз я слышал ее от других. Ци Пин, подруга жены Ли Вуйи и бабушка в свои 40 с небольшим, была арестована и освобождена за несколько ночей до этого за вандализм в здании правления бригады. Это произошло 15-го числа первого лунного месяца. С 1987 года в этот день волостные власти организовывали «фестиваль конкурса одежды». Lípǒ и Lǒlorǒ из окрестных поселений приезжали для участия в танцах, а делегации чиновников прибывали на праздник, чтобы фотографировать, произносить речи и составлять отчеты. В ту ночь Ци Пин много часов танцевала под музыку тыквенной трубы, ее пальцы сплетались с пальцами женщин по обе стороны от нее, на блестящем мехе ее козьей шкуры играли отблески костра, горевшего в центре круга.

Ближе к рассвету, когда танцоры стали расходиться по домам, Ци Пин и несколько ее подруг отправились по короткой тропе к зданию правления бригады. Ворота были заперты, но ранее той же ночью подростки повредили столб, на котором висела одна из створок ворот, так что между ними и стеной образовалась щель. В здании было пусто. Обычно приезжие чиновники спали здесь

в гостевых помещениях, но в этом году для них были приготовлены кровати в школе, и директор школы тихо запер их в комнатах после наступления темноты. Ци Пин скользнула внутрь.

На оштукатуренной стене прихожей были написаны предписания по планированию рождаемости: каждая пара должна была ограничиться двумя детьми; третий ребенок разрешался, только если один из первых двух был признан физически или умственно неполноценным; интервал между родами должен составлять от трех до пяти лет; брак разрешался только по достижении возраста 24 лет для женщин и 26 лет для мужчин. Где-то в одном из запертых кабинетов наверху лежала стопка бумаги со списком из примерно 300 имен, написанных шариковой ручкой, — имена женщин, намеченных к стерилизации в рамках кампании по планированию рождаемости, которая завершилась двумя неделями ранее. Кто-то, вероятно, подростки, сломавшие ворота, опрокинул столы и выбросил во двор кастрюли и сковородки. Ци Пин плясала по двору, крича и пиная кастрюлю, пока ее не нашел там муж и не вытолкнул оттуда домой.

«Это безумие зуда в ногах [*chilæ*], — говорил Ли Вуйи. — Некоторые женщины, например, моя жена и жена ее брата, страдают этим странным недугом. В определенные дни весной, если они не танцуют, у них жутко, словно от сыпи, чешутся ноги». На протяжении всей жизни Ли Вуйи, даже в самые тяжелые годы «культурной революции», в 1-ю и 15-ю ночи первого лунного месяца люди собирались на танцы на открытых площадках. В эти ночи, говорит Ли Вуйи, можно услышать, как спорят между собой пары: «Он устал, он хочет пойти домой. Она хочет остаться и танцевать до рассвета. “Если я не буду танцевать, у меня будут чесаться ноги!” — “Танцуй по дороге! Танцуй дома во дворе!”».

На следующее утро после ее танца приехавший из волостного центра полицейский арестовал Ци Пин и допросил ее в присутствии бригадных кадров. О чем она думала? Полицейский был молод, озадачен и нетерпелив. Ци Пин молчала; начальник бригады объяснил, что иногда некоторые женщины просто сходят с ума. Такое уже случалось. В 1989 году во время «фестиваля конкурса одежды», после энергичных танцев, длившихся

всю ночь, Ци Пин и жена Ли Вуйи, Ли Сипин, вломились в здание правления бригады. Они опрокинули стол и скамейки на веранде, ворвались на кухню и побросали на пол кастрюли и сковородки. Всему виной суеверия, сказал начальник бригады. Женщины думали, что в них вселился призрак, и сошли с ума. Голова полицейского была полна других забот: разыскать тех, кто нанес реальный ущерб зданию правления бригады, найти того, кто спалил мост в хвосте долины, расследовать слухи об угрозах жизни партийного секретаря бригады. Ци Пин была освобождена, а ее мужа предупредили, чтобы он некоторое время не позволял ей танцевать.

В этой книге исследуются взаимодействия между интимными практиками повседневности и воображаемыми государством и нацией. Мои вопросы об этих взаимодействиях принимали различные формы. Как люди в этом горном уголке Китая использовали тонкости ритуала, чтобы создавать образы государственной власти и ее действия? Как образы государства пересекались с циклами долга и заботы между детьми и их родителями, живыми или мертвыми? Как эти образы преломлялись во дворах и верхних по течению комнатах домов, выступая гарантами патриархальной власти или проводниками насилия и боли? Как люди манипулировали памятью, языком и ритуалами, чтобы справиться с воспоминаниями о свершившемся в прошлом насилии, получить облегчение от их длительных воздействий и распределить ответственность за их происхождение? Как повседневные практики стали теми ресурсами, с помощью которых можно исследовать вопросы сообщества и справедливости? Ответом на эти мои вопросы стал нарратив об отношениях между повседневной жизнью и далеким образом государства, который постепенно складывался из рассказов моих информантов о прошлом. Это критический нарратив, полный иронии, продуцирующий подрывные тактики и альтернативные способы видения. Он описывает постепенное движение воображаемого государства извне — внутрь, от чужого к интимному. В то же время он изображает расширяющийся разрыв между повседневностью и воображаемыми государством и нацией.

Сведенный к простой сюжетной линии, нарратив выглядит примерно так. В том, как помнилась система *ts'ici* 1940-х годов, государство было внешним Другим, определяющим подобное дому внутреннее сообщество. Генеративный союз, лежащий в основе этого сообщества, объединял принципы свойства и родства, которые придавали силу семейным взаимоотношениям. Этот союз исключал воображаемое государство из дел сообщества, впуская его агентов только для того, чтобы отправить их дальше своей дорогой, и управляя теми социальными и моральными угрозами, которые несли в себе их вторжения. В начале 1950-х годов новое социалистическое государство перекопало и переопределило интимно обжитое пространство, поместив себя в центр общинной жизни в качестве генеративного начала производства и коллективного воспроизводства. К концу 1950-х годов образы государства как генеративной силы стали ассоциироваться с непримиримой алчностью призраков тех, кто погиб во время голода. Во время «культурной революции» государство, персонифицированное призраком председателя Мао, овладевало телами и речью молодых активистов и злополучных кадров, а в голоде и хаосе прослеживалось их двоякое происхождение: от удаленных, воображаемых центров государства и нации, с одной стороны, и от действий родственников и друзей — с другой. По мере того как государственная власть обретала все бóльшую интимность, проникая в сами тела детей и друзей, она становилась все более неуловимой, все более призрачной, все более трудной для понимания и осмысления. В 1980-е, с наступлением периода сельхозпроизводства силами домашних хозяйств, эта дивергенция ускорила. По мере того, как домашние хозяйства оказывались в фокусе искусства управления, редистрибутивная власть государства перешла из рук кадров низшего звена к рынку и к сети бюрократических ведомств. Государство стало безличным, теперь его едва ли можно было встретить в человеческом облике в повседневной жизни.

Изложенный таким образом нарратив со всей очевидностью предстает искусной уловкой. Это результат коллективных усилий моих информантов, которые в диалоге со мной стремились

придать прошлому времени ясную траекторию в направлении к проблемам настоящего. Однако в этом качестве он ярче всего высвечивает самую насущную из этих проблем — не озвученный фон забавного рассказа Ли Вуйи о пинающей в пляске каструли Ци Пин — кампанию по контролю за рождаемостью, которая разворачивалась в то время. Планирование рождаемости было конечной точкой этого нарратива, кульминацией превращения государства из персонифицированного внешнего Другого в абстрактного внутреннего Другого.

Планирование рождаемости предоставило государству доступ к самой интимной из всех сфер. Материальным этот доступ сделали скальпели хирургов, взрезавших женские тела для введения в них внутриматочных спиралей, перевязки труб и абортов — преобладающих методов контрацепции в сельской местности. Объекты этих хирургических вмешательств, матки (*doloto*), были самыми интимными из всех возможных мест и фундаментальными метафорами любого образа социального единства. В ритуале матки интерпретировались через серию прямоугольных фигур: зернохранилищ, дверных рам, реликвариев, расположенных выше по течению комнат и прямоугольных горных долин, где противоположные и взаимодополняющие принципы, такие как мужское и женское, родство и свойство, сливались воедино, образуя новые социальные отношения и сущности. А для тех, кто перенес операции по контрацепции, матки были прямыми источниками физической силы и духовной полноты. Направляя скальпели хирургов, участвующих в кампании по планированию рождаемости, государство проникало в социальное до его мифических истоков и в телесное до его материальной сердцевины.

Однако для попыток представить и осмыслить его это государство оказывалось неуловимым, как никогда прежде. Его агенты больше не были им одержимы; они больше не заявляли о личной приверженности его политике; они просто вторили ей как исходящей из высших источников. В оправдание этой политики они апеллировали уже не к классовой борьбе и даже не к личному обогащению, а к предельно абстрактным вопросам «количества

и качества населения» (кит. *жэнькоу шулян юй сучжи*). Пропасть между влиянием государства на самые интимные аспекты повседневности, с одной стороны, и возможностью ярко и полно представить его себе — с другой, стала предельно широкой.

Рассказ о Ци Пин, пинающей в танце кастрюли, исследует эту пропасть, ее запутанность и ее последствия. Как и многие другие истории, которые здесь пересказываются, она возникает в диалоге между несколькими мужчинами, некоторые из которых были вовлечены в каждый ее поворот, а один, лишенный истории и родства, оказывается для такой истории подходящим хранилищем. Это история о страданиях другого, и между ее словами, словно сквозь плетение бамбукового сита, можно различить тень кого-то еще. Форму и позицию этого второго Другого было трудно разглядеть, но они определяли смысл рассказа, мотивы его участников, образ прошлого, которое он создавал, будущее, которое он прогнозировал. Как всегда, решающее значение имело место. Мои собеседники упоминали несколько деталей: стена с надписями, запертый кабинет наверху, двор с опрокинутыми столами и разбросанными кастрюлями, круги танца Ци Пин. Через эти подробности места можно разглядеть неясную форму этого загадочного Другого: письменный авторитет, который передается из неопределенного источника наверху.

Как всегда, этот Другой может быть вообразен только в его отношении к объекту. Этим объектом, мишенью авторитетного текста, начертанного на стенах и написанного шариковой ручкой на сложенной в стопки бумаге, было уже не производство; им было проблемное, воспроизводящееся население. Главной материальной основой этой власти были уже не плодородные поля; ею были фертильные матки. Эти матки были пронумерованы и оценены в протоколах и отчетах — более 300 самых проблемных были зафиксированы в списке в запертом кабинете наверху. Имени Ци Пин в этом списке не было, но там были имена нескольких ее подруг, ожидавших снаружи, а ее дочь лежала в постели, болея после операции. «Она безумна», — сказал начальник бригады полицейскому из волостного центра. «Моя жена и ее подруги просто сумасшедшие», — сказал мне Ли Вуйи.



Но оба умышленно промолчали о том, что знали: нет такой вещи, как просто «безумие», у всякого безумия есть свой источник, который можно разгадать и назвать, и путь к этому источнику — это все.

Что это был за источник? Ци Пин после освобождения молчала, и мои информаторы-мужчины не пришли к единому мнению. Лучшей догадкой Ли Вуйи была откровенная шутка — безумие «зуда в ногах». Он приписывал этот недуг группе женщин раннего среднего возраста (включая собственную жену), которые играли активную роль в хаосе «культурной революции». *Lǎ*, «зудеть», — это эвфемизм для *tǎ*, «вожделеть»; он обозначает непредсказуемую, хаотичную и даже страшную природу женской сексуальности, имеющей материальную основу в матке. Врезание матки причиняло вред отдельным телам и проникало до самых чувствительных мест социального института общины, но кроме того, оно высвобождало силы хаоса и буйства, которые ассоциировались с женским репродуктивным потенциалом.

Танец Ци Пин был одним из многих актов протеста против кампании принудительной стерилизации, проводившейся в Чжицзо весной 1993 года. С начала в 1978 году в Китае кампании «одного ребенка» чиновники центра и представители культурной элиты провели тщательное переопределение «меньшинств» как проблемных групп населения, нуждающихся в евгеническом реформировании. Кампания «одного ребенка» преследовала двойную цель: улучшение «качества» населения страны было столь же насущным, как и контроль над его количеством. В соответствии с давними целями «единства национальности», большинству представителей меньшинств в прошлом разрешалось иметь более одного ребенка. Однако в более поздних дискуссиях о «качестве населения» многие меньшинства неоднократно приводились в качестве примера низкого качества сельского населения Китая. «Феодалные» и «отсталые» меньшинства западной половины страны считались страдающими от близкородственного скрещивания, которое вело к генетической ущербности. Их представляли страдающими от проблем со здоровьем, говорили в том числе о высоком уровне психических заболеваний

и умственной отсталости. Считалось, что низкий уровень охраны материнства и детства у них приводит к рождению детей низкого качества, с высоким уровнем дефектов и низким уровнем интеллекта. В начале 1990-х годов эти опасения привели к попыткам ужесточить планирование рождаемости среди меньшинств во всех провинциях западного Китая. В 1991 году Юньнань ввела для своих меньшинств более строгие правила, а весной 1993 года уезд Юнжэнь развернул в горных районах проживания меньшинств интенсивную кампанию по стерилизации.

В этой заключительной главе рассказывается о кампании по планированию рождаемости как о растущем разрыве между повседневностью и воображенным государством. Целью этой кампании была стерилизация всех женщин в возрасте до 42 лет, родивших двух или более здоровых детей. Хотя во многих районах сельского Китая перевязка маточных труб считалась относительно безвредной, в Чжицзо она вступала в конфликт с глубоко укоренившимися представлениями о токах сексуальной энергии в теле и о том, что блокировка или изменение направления таких токов может дурным образом отразиться на интимно обжитом мире. Женщины, подлежащие стерилизации, боялись, что она помешает течению сексуальной энергии через их тела. Таким образом, наряду с потерей способности восстановить семью в случае смерти, их лишали физической энергии, необходимой для поддержания их домашних хозяйств, они лишились бы сексуального энтузиазма и жизнелюбия — и все это ради улучшения «качества» абстрактного населения страны, в котором их собственное место становилось все более неопределенным. У кампании было немало жертв. Среди них было более восьмидесяти молодых женщин, принужденных к перевязке труб; перенесших страх, унижение и разные степени физического истощения. Но в числе жертв оказался и молодой партийный секретарь бригады, который проводил кампанию в Чжицзо. Обычно никчемный, в тот момент он получил устрашающую власть над своими друзьями, родителями, родственниками и врагами; он начал кампанию с мечтами и планами на личное продвижение, а закончил ее в изоляции и отчаянии. Все эти жертвы оказались зажаты между

грубыми вторжениями в их наиболее интимные повседневные миры и гнетущей невозможностью представить себе конечного агента этих вторжений.

### Кампания по планированию рождаемости в Чжицзо

Мишель Фуко отмечал, что регулирование численности населения в зависимости от состояния экономики является «конечной целью» современного государства [Фуко 2003: 18].

Инструментами правительства, — писал Фуко, — ...предстоит стать, в основном, самому населению, на которое непосредственно воздействуют при помощи кампаний, или же опосредованно при помощи техник, позволяющих, допустим, незаметно стимулировать уровень рождаемости либо направлять потоки населения в тот или другой регион, к той или иной деятельности... Оно станет субъектом, имеющим собственные потребности и устремления, но в то же время для правительства оно будет объектом [Фуко 2003: 18].

Франк Дикёттер [Dikötter 1995] показал, что регулирование количества и качества населения (кит. *жэнькоу*) во имя национального омоложения чрезвычайно заботило представителей культурных и интеллектуальных элит, которые в начале XX века представляли, как должно выглядеть современное правительство Китая. В своей собственной программе национального омоложения в начале 1950-х годов социалистическое государство озабочилось численностью и темпами роста населения, при разработке всестороннего процесса экономического планирования.

Первое национальное движение по планированию рождаемости (кит. *цзихуа шэньюй*) в 1950-х годах сосредоточилось на пропаганде, производстве и распространении контрацептивов, особенно презервативов, диафрагм, противозачаточных пен и желе. Хотя большая часть этой деятельности, по-видимому, была сосредоточена в крупных городах, в 1957 году планирование рождаемости стало также одной из первоочередных задач в отдаленной столице округа Чусюн. Для пропаганды среди кадров

был создан комитет по руководству планированием рождаемости, а для демонстрации использования противозачаточных средств и их продажи по низким ценам организовывались выставки [CYZZ 1993: 347]. Однако в 1958 году, когда набрал силу «большой скачок», пронатализм стал элементом оптимизма, который требовался от всех кадров, поэтому сторонники планирования рождаемости подверглись нападкам как правые уклонисты.

После «большого скачка» центр заявил о новых усилиях по продвижению контроля над рождаемостью. В партийных документах повторялись слова Мао: контроль над рождаемостью позволит «постепенно перевести проблему рождаемости из состояния анархии в состояние планирования» [White 1994: 274]. В Чусюне были созданы комитеты по планированию рождаемости для каждого уезда и разработаны планы по проведению пропаганды «сначала в городах, затем в сельской местности, сначала на равнинах, затем в горах». В уездах печатались справочники, объясняющие преимущества контрацепции, и снова проводились фотовыставки и показ слайдов для демонстрации противозачаточных технологий [CYZZ 1993: 348]. Однако прежде, чем удалось реализовать планы по подготовке кадров для работы по планированию рождаемости в сельской местности, кампания была прервана по причине начала в 1966 году «культурной революции». Вопрос о планировании рождаемости на несколько лет оказался отодвинут на второй план: повестка дня определялась радикальной политикой.

Эти первые два этапа движения за планирование рождаемости достигли уездных городов Юньнани, однако в сельской местности их эффект был минимальным<sup>1</sup>. Впервые планирова-

---

<sup>1</sup> Общий коэффициент рождаемости в сельской местности Юньнани вырос с 6,03 на тысячу населения в середине 1950-х годов до 6,33 в период с 1964 по 1966 год, в самый разгар второй кампании по контролю за рождаемостью [Peng 1991: 218]. По оценкам Пэнга, в 1960-х годах в Юньнани на тысячу человек приходилось 0,57 операций по контролю за рождаемостью (установка ВМС, стерилизация и вынужденные аборт) по сравнению с 16,43 в Шанхае и 15,84 в Пекине; это был самый низкий показатель среди всех провинций, по которым существуют данные [Peng 1991: 33].

ние рождаемости стало систематически проводиться в сельской местности Юньнани именно во время третьей кампании, в середине 1970-х годов. Эта кампания, получившая название «позже, дольше, меньше», была интенсивной, хорошо организованной массовой мобилизацией. Она призывала пары вступать в брак позже, выдерживать между родами паузу от трех до пяти лет и заводить только двух детей. Кампания была очень успешной в отношении контроля за рождаемостью в городах и привела к резкому снижению рождаемости во многих сельских районах [Chen 1976; Greenhalgh 1993]. Движение создало обширную инфраструктуру для работы по планированию рождаемости по всей стране. В каждом из уездов Чусюна была создана малая группа по планированию рождаемости. В уездных больницах были созданы отделы по планированию рождаемости, открыты офисы по руководству планированием рождаемости и организовано обучение врачей «четырем операциям»: вазэктомии, перевязке маточных труб, установке ВМС и аборту. В уездных городах проводились массовые учебные занятия для групп, которые выезжали в сельскую местность и проводили в сельских клиниках контрацептивные хирургические операции [CYZZ 1993: 347]. Начиная с 1973 года, в округе ежегодно проводилось более 60 тысяч стерилизаций, абортов и установок ВМС — по сравнению примерно с 75 сотнями до 1970 года. Кульминацией кампании «позже, дольше, меньше» в Чусюне стал массовый митинг 1979 года, на котором от большой группы беременных женщин, уже родивших двух и больше детей, «энергично потребовали принять меры по исправлению ситуации»: после митинга за 20 дней было сделано 2597 абортов [CYZZ 1993: 354].

Подобные меры не применялись в большинстве районов, где проживали меньшинства. Кампания была направлена на обеспечение контроля рождаемости для людей, имевших статус меньшинств, только по их просьбе [Zhang Z. 1986; Peng 1991]. В Чжицзо периодически приезжала хирургическая бригада, благодаря которой жители впервые познакомились с какими-либо метода-

ми контрацепции, кроме традиционных<sup>2</sup>. Сотрудники бригады проводили установку ВМС, перевязку труб и аборты в импровизированных клиниках в начальной школе и медицинской клинике. Женщинам с двумя детьми и большим их числом предлагалось пройти одну из этих операций, однако никакой системы поощрений и наказаний для того, чтобы вынудить их подчиниться, не было предусмотрено. В ходе кампании «позже, дольше, меньше» коэффициент рождаемости в Юньнани снизился с 34 рождений на тысячу до 25 [YSTRB 1990]. Тем не менее заметное количество меньшинств в Юньнани сделало кампанию не такой эффективной, чем в большинстве районов Китая. К 1979 году в Юньнани противозачаточные средства использовало меньшее число фертильных пар (54,6 %), чем почти в любой другой провинции.

Система принудительного планирования рождаемости была введена в Чжицзо в конце 1982 — начале 1983 года. За три года до этого центр объявил о политике «одного ребенка». В ответ Юньнань создала правила по планированию рождаемости, в соответствии с которыми окраинные районы отличались от внутренних, горы от низин, сельская местность от города, а меньшинства от ханьцев [DZY 1991, 2: 189]. Эти правила разрешали парам, в которых оба супруга принадлежат к меньшинствам, воспитывать двух детей, независимо от пола первого ребенка. Кроме того, они разрешали иметь двух детей парам в тех сельских хозяйствах, которые сталкивались с практическими трудностями. Правила в Чусюне были несколько более либеральными и исходили из принципа: «Лучше всего один ребенок, в крайнем случае разрешается планировать второго» [CYZZ 1993: 351–352]. Каждый комплекс правил предписывал, что между родами должен быть интервал от трех до пяти лет и что все пары должны вступать в брак поздно: женщин следу-

---

<sup>2</sup> Как и крестьяне из других сельских районов Китая, жители Чжицзо использовали множество других методов, чтоб контролировать рождаемость и избегать рождения нежелательных детей, включая ритмические методы, прерываемый коитус, травы, чтоб вызывать аборт, пренебрежение менее ценными детьми или дифференцированная забота о них, и, иногда, инфантицид.

ет поощрять делать это только по достижении 24 лет, мужчин — по достижении 26.

До начала реформ на селе кадры в тех сельских районах, в которых не проживали меньшинства, создавали стимулы для планирования рождаемости с помощью системы поощрений и наказаний. Среди поощрений были: декретный отпуск; дополнительное зерно или трудовые баллы; приоритет в вопросах здравоохранения, образования и трудоустройства; распределение земельных участков. К числу наказаний относились потеря трудовых баллов и лишение права на получение наделов под частные огороды и земельных участков для родившихся сверх квоты детей. Однако введение систем ответственности изменило стиль контроля за соблюдением планирования рождаемости. К началу 1980-х годов сельские кадры больше не распределяли такие ресурсы, как трудовые баллы или доступ к высшему образованию. Кроме того, заключение подрядов на обработку земли с домохозяйствами повысило ценность труда детей, а рост доходов сделал штрафы за рождение сверх квоты менее эффективными<sup>3</sup>. Агентства по планированию рождаемости ответили на это новыми усилиями по мобилизации кадров для проведения мощных кампаний по планированию рождаемости по образцу массовых мобилизаций времен Мао [White 1992]. В Чусюне в январе 1983 года был проведен национальный «месяц пропаганды по планированию рождаемости», который положил начало интенсивным усилиям по распространению практики принудительного планирования рождаемости на районы проживания горных меньшинств. Было подготовлено более семи тысяч новых кадров по планированию рождаемости, и за один только месяц проведено более 17 тысяч соответствующих хирургических операций [CYZZ 1993: 354]. В этих новых условиях жители Чжицзо впервые столкнулись с мощным давлением, направленным на ограничение рождаемости.

Принудительное планирование рождаемости быстро стало самой важной работой правления Чжицзо. Партийный секретарь

<sup>3</sup> См. об этом у [Greenhalgh 1993; Wolf A. 1986]. Современные оценки этих затруждений дают [Wu, Duan 1982].

бригады был руководителем по планированию рождаемости и отчитывался перед вышестоящими органами. Один специальный кадр по планированию рождаемости, молодая женщина, отвечала за обучение и пропаганду. Женщина-полевой врач проводила гинекологические осмотры, вставляла и удаляла ВМС в сельском медпункте. Четверо других бригадных кадров также делили обязанности по ведению пропаганды, составлению отчетов и посещению домохозяйств во время кампаний по планированию рождаемости. В ходе обычной управленческой работы усилия по планированию рождаемости практически не предпринимались. Вместо этого сотрудники ждали, когда на более высоких уровнях будут запущены соответствующие периодические кампании. В самом деле, многие в Чжицзо считали, что кадры позволяли парам рожать сверх квоты в обычное время, чтобы во время кампаний было проще выполнять разнарядки по штрафам, установке внутриматочных спиралей и стерилизациям<sup>4</sup>.

Кампании длились от нескольких дней до нескольких недель. Некоторые из них были просто пропагандистскими и образовательными, в других ставились конкретные задачи по сбору штрафов и проведению медицинских процедур. Многие из них включали в себя массовые собрания, часто запланированные на время приездов руководителей волостного или уездного уровня. В постмаоистскую эпоху кадры уже не могли просто объявить собрание и ожидать, что на него придут «массы». Вместо этого они посылали молодого человека с мулом в волостной центр за популярным фильмом, проектором и экраном, которые устанавливались в сумерках на открытом воздухе. Платой за киносеанс было высадить примерно час посвященных планированию рождаемости речей в исполнении местных и приезжих кадров.

Помимо пропаганды, ключевая работа кампаний по планированию рождаемости включала в себя визиты «от двери к двери» для переговоров с фертильными парами. Во время таких визитов кадровые работники собирали штрафы за рождение детей сверх

<sup>4</sup> Чжан Вэйго [Zhang 1999: 213] описывает аналогичную практику в деревне на севере Китая.



квоты, а также пытались уговорить женщин с двумя детьми установить ВМС, убедить женщин с тремя или больше детьми пройти стерилизацию. Стерилизация и ВМС с кольцами из нержавеющей стали были основными формами контрацепции, используемыми в Китае. В 1982 году на них приходилось 85,4 % всех средств контроля рождаемости, а к 1988 году — 90,69 % [Deng 1992]. В волостной клинике были доступны другие контрацептивы, но кадры не пропагандировали их, считая, что их применение слишком сложно отслеживать и оценивать. Они не утруждали себя скромными и неэффективными поощрениями, разрешенными правилами планирования рождаемости — такими, например, как ежемесячные медицинские пособия и надбавки на питание. Вместо этого они чередовали словесные убеждения с угрозами высоких штрафов и принудительной стерилизации. Выплачивать штрафы наличными в Чжицзо были в состоянии немногие, но у пар, позволивших себе родить детей сверх квоты, кадры могли конфисковать скот. Освобождение от штрафов или конфискации часто предоставлялось в обмен на стерилизацию. Большинство жителей Чжицзо боялись стерилизации: редко кто из мужчин позволял уговорить себя на вазэктомию, и лишь немногие женщины соглашались на перевязку труб после рождения всего лишь двух детей. Уровень младенческой смертности в Чжицзо исторически был очень высоким<sup>5</sup>; медицинская помощь младенцам и молодым матерям по-прежнему была слабой, и женщины боялись, что если они согласятся на стерилизацию, то могут потерять ребенка и будут неспособны родить еще одно-

---

<sup>5</sup> Уровень младенческой смертности в Чжицзо оценить трудно. Жители Чжицзо сопротивлялись регистрации своих младенцев, пока у тех не прорезались зубы — момент, когда родители считали, что ребенка можно считать настоящим человеком. Официальные данные переписи населения 1990 года показали, что общий уровень младенческой смертности среди представителей народности йи составлял 65 на тысячу человек, что значительно превосходило средний национальный показатель — 55 на тысячу человек [Zhang 1995: 20]. В Юнжэне, где представители народности йи составляют около 50 % населения, общая статистика смертности отражала плохое питание и низкий уровень медицинского обслуживания. С 1971 по 1982 год уровень смертности в уезде составлял в среднем 8,7 на тысячу человек, в то время

го. Женщины, стерилизованные в 1980-х годах, согласились на операцию неохотно, как на альтернативу разорительному штрафу, и только после рождения третьего ребенка.

Бригадные кадры находили эти переговоры с родственниками, друзьями и соседями обременительными. Во многих кампаниях они прибегали к помощи группы по реализации планирования рождаемости из волостного центра. Поскольку сотрудники этой группы не были местными жителями, они могли позволить себе угрожать суровыми наказаниями, не опасаясь возмездия и не испытывая сочувствия к бедственному положению какой-либо конкретной семьи. Главной целью планирования рождаемости в Чжицзо было ограничение рождаемости двумя детьми на супружескую пару. Бригадные и волостные кадры считали, что правила поздних браков невыполнимы. Они хорошо знали, что местные сексуальные практики выходили за рамки официального определения «секса» как направленного на деторождение акта, который должен осуществляться по официальному месту прописки» [Dikötter 1995: 186]. Как описано в третьей главе, секс был приемлемым аспектом процесса ухаживания, который начинался примерно тогда, когда потенциальным участникам этого процесса исполнялось 14 лет. Девушки часто беременели до достижения возраста, в котором они могли вступить в законный брак (20 лет для женщин и 22 года для мужчин по закону о браке от 1981 года). Аборт был распространенным следствием добрачной беременности. Некоторые девушки рожали детей, живя в доме своих родителей и продолжая поиски супруга. Многие переезжали в домохозяйства партнеров, будучи еще подростками, и ждали регистрации брака, пока оба не достигали установленного законом возраста. Регистрация брака была необходима для проведения свадьбы, но свадьбы легко было при-

---

как в провинции этот показатель составлял 8,1, а в стране — 6,4. К 1989 году показатель по провинции снизился до 7,3, а по стране — до 6,0, в то время как в Юнжэне он оставался высоким — 8,4 [YSTRB 1990]. В значительной степени различие было обусловлено включением в статистику таких горных районов, как Чжицзо, где питание и медицинское обслуживание были намного хуже, чем в уездном городе и на прилегающей к нему равнине.

урочить к достижению брачного возраста, поскольку по обычаю почти все свадебные церемонии откладывались на несколько лет после начала совместного проживания пары, обычно до рождения первого ребенка. В 1980-х годах бригадные кадры не пытались штрафовать пары, которые жили вместе до регистрации своего брака<sup>6</sup>. Кроме того, они не старались заставить молодоженов отложить рождение их первого ребенка, не требовали, чтобы женщины с одним ребенком соглашались на установку ВМС, и не взимали штрафы с тех, кому не удалось выдержать интервал в три-пять лет между рождением детей.

При проведении планирования рождаемости местные кадры словно бы нехотя выполняли распоряжения могущественного государства, от определенных требований которого можно было уклониться или манипулировать ими, однако общее стремление которого к контролю над населением (кит. *кунчжи жэнькоу*) затрагивало каждый аспект репродуктивной деятельности. Бригадные кадры давали ясно понять, что не хотят настаивать на планировании рождаемости; это было требование государства, а не их собственное. Пытаясь стать посредниками между императивами вышестоящих инстанций и уклончивостью местных жителей, они договаривались о компромиссах в отношении

---

<sup>6</sup> Юньнань, где проживает большое количество меньшинств, похоже, столкнулась с аналогичными проблемами ранних браков. Согласно официальной статистике за 1988 год, уровень рождаемости среди женщин в возрасте от 15 до 19 лет в сельской местности Юньнани составлял 160 % от уровня рождаемости в сельской местности Китая в целом; этот разрыв был таким же высоким или даже становился выше на протяжении 1980-х годов [Chen 1993]. Трудности, с которыми столкнулись кадры при проведении политики планирования рождаемости в целом по сельскому Китаю в середине 1980-х годов, отражены в национальной статистике: с 1984 по 1986 год уровень поздних браков (когда невесте было больше 23 лет) снизился с 58,8 до 54,1 %; уровень использования контрацептивов среди фертильных пар немного снизился, с 85,8 до 85,6 % в те же годы [Peng 1991: 54]; общий коэффициент рождаемости в сельской местности вырос с 2,51 до 2,87 с 1984 по 1987 год [Chen 1993: 29]. В провинции Юньнань общий коэффициент рождаемости в сельской местности снизился с 5,82 в 1975 году, когда началась кампания «позже, дольше, меньше», до 3,48 в 1987 году; однако он по-прежнему на 21 % превышал национальный уровень [Chen 1993: 101].

каждого формального правила планирования рождаемости: некоторые они смягчали, другим давали новые формулировки, многие не пытались реализовать. Их неформальные правила по применению наказаний и проведению хирургических операций по планированию рождаемости были изменчивы, они ужесточались в ответ на более строгие требования сверху и смягчались в ходе переговоров с конкретными домохозяйствами. Однако именно эта изменчивость делала каждый репродуктивный акт предметом официальной заботы, претендующим на гораздо более всесторонний контроль и рассмотрение, чем того требовала бы четкая структура строго соблюдаемой политики. Именно бригадные и волостные кадры вели надзор, занимались переговорами, налагали взыскания и проводили операции на телах. Однако, в отличие от того, что имело место в другое время, ни один кадр не мог заявить о своей искренней приверженности курсу государства; все они перекладывали ответственность за политику планирования рождаемости на более высокие уровни. Никто не претендовал на то, чтобы быть воплощением государства, как это делали в эпоху Мао многие. Результатом оказалось представление о государстве, которое невозможно осознать в конкретной или человеческой форме — везде присутствующее, но нигде не персонифицированное, и одержимо озабоченное человеческим воспроизводством.

Жители Чжицзо привыкли представлять себе общество как конституируемое актами рождения и вскармливания детей. В их ретроспективных грезах о системе *ts'ici* прежняя социальная общность приняла форму (ре)продуктивного единства, которое каждый год заново учреждалось в свадебной шествии с реликварием, каждый сезон обновлялось в актах осеменения, зачатия, рождения и выращивания, совершаемых на илистых, подобных чреву полях фонда предков. Теперь же рождение и вскармливание детей устанавливало отношения не с социальной общностью, а с внесоциальным государством. Эти отношения больше не основывались прежде всего на производительном труде, как это было в эпоху Мао. Вместо этого они возникали из плодovitых, сексуализированных тел: каждый репродуктивный акт — свя-

занный или не связанный с женитьбой, приводящий или не приводящий к рождению детей, предполагающий или не предполагающий хирургическую операцию — позиционировал каждого члена домохозяйства по отношению к обладающей абсолютной важностью фертильной матке. И это отношение давало каждому члену определенное возрастом и полом место в новой социальной общности: проблемное население, проект государственной власти и смысл ее существования. Кадры неоднократно доказывали фертильным парам, что их благополучие в решающей степени зависит от населения, как местного, так и национального — от темпов его роста, возрастной структуры и, самое главное, от площади пахотной земли, которую оно предоставляет каждому своему представителю. Кадры научились искусно манипулировать демографической статистикой, связывая местную бедность с проблемой слишком большого количества людей, которые слишком быстро размножаются на слишком малой территории. Но в начале 1990-х годов этот дискурс начал меняться. Кадры начали вплетать в свои лекции по планированию рождаемости на вечерних киносеансах ссылки на «качество населения» и показывать, насколько местное население в этом отношении специфически ущербно. Отсталое в экономическом и культурном отношении, с «качеством тела» ниже среднего и высокой частотой генетических нарушений, оно нуждалось в интенсивных мерах контроля и модификации. В этом дискурсе проживающие в Чжицзо Lòlorò связывались с народностью йи, численность которой достигла шести миллионов человек и быстро росла. В нем убедительно доказывалось, что местное население несет ответственность за сдерживание собственного роста в интересах национальной евгеники.

### Качественное население

В начале 1990-х годов демографы и специалисты по планированию рождаемости обратили внимание на «взрыв» числа внеплановых рождений в сельской местности, растущее «плавающее

население», состоящее из крестьян, покинувших свои деревни в поисках работы в других местах (среди них планирование рождаемости было особенно затруднено), а также на надвигающийся «третий беби-бум», поскольку те, кто родился во время резкого повышения рождаемости после «большого скачка», начали заключать браки и рожать детей. В ответ на это партийные лидеры постарались расширить сферу действия институциональных сетей, поддерживающих планирование рождаемости, до уровня деревни, где они могли бы рутинизировать и рационализировать соответствующую работу. Были увеличены объемы финансирования сельских пунктов по планированию рождаемости и бригад контрацептивной хирургии; были разработаны новые системы ответственности, которые поощряли сотрудников, успешно осуществляющих планирование рождаемости, и наказывали тех, кто этого не делал; были увеличены штрафы для крестьян, рожавших детей сверх квоты; домохозяйствам, которые не могли оплатить эти штрафы, отказывали в земельных контрактах. В некоторых провинциях начали создаваться пенсионные программы для крестьян, чтобы им больше не приходилось полностью полагаться на своих детей в надежде получить их поддержку в старости [Greenhalgh, Li 1995].

Центральные лидеры выдвинули концепцию «совокупного» планирования рождаемости. Материальное производство и производство населения больше не должны рассматриваться порознь, заявили они. Поскольку силы материального производства постепенно переходят под контроль рынка, каждый аспект работы государства должен теперь быть сосредоточен на производстве населения. Долгосрочное экономическое благосостояние зависело от дальнейшего снижения темпов роста населения, при этом не менее важным было качество населения. Качественное население может быть получено только путем объединения всех направлений работы государства в скоординированную сеть институтов и практик. В феврале 1993 года Сун Пин, в то время член Постоянного комитета Политбюро партии, изложил это видение в статье в газете «Жэньминь жибао»:

Необходимо связать материальное производство с производством населения и связать производство населения со всеми аспектами нашей работы. Мы должны принять целостную концепцию населения, которую некоторые товарищи называют «макроконцепцией населения». Поскольку работа по планированию семьи не может быть отделена от экономического развития... мы должны объединить усилия по решению проблемы народонаселения с такими вопросами, как развитие экономики, поддержка бедных районов и помощь им в использовании их потенциала, рациональное использование ресурсов, защита окружающей среды, всеобщее образование, улучшение условий медицинского обслуживания и здравоохранения, улучшение благосостояния семьи и решение [проблем, вызванных] старением населения... При осуществлении планирования семьи необходимо придавать большое значение евгенике и правильному уходу за детьми. Качество населения влияет на расцвет или упадок нации и на будущие поколения<sup>7</sup>.

В целях обеспечения качества населения, сельское население должно было напрямую управляться интегрированной сетью бюрократических государственных учреждений через проекты экономического развития, социалистического образования, оказания медицинской помощи, пенсионные планы, программы послеродового образования и социального обеспечения.

В конце 1980-х и в 1990-е годы мысль о том, что качество населения имеет решающее значение для будущего нации, получила широкую поддержку среди китайских интеллектуалов и специалистов по планированию. Этот вопрос восходит к дискурсам начала XX века о расовом омоложении и национальном обновлении. Интеллектуальные элиты времен Республики выражали беспокойство тем, что уровень рождаемости в массах был выше, чем у представителей образованных классов. Некоторых тревожило, что программы контроля за рождаемостью могут позволить умственно и физически ущербным низшим классам поглотить классы профессионалов, которые осуществляли этот контроль

---

<sup>7</sup> Жэньминь жибао. 9 февраля 1993 года. С. 3.

[Dikötter 1995: 120]. Многие интеллектуалы периода после Мао считали, что после нескольких десятилетий тщательного планирования рождаемости эти прогнозы оправдались. Глубокую озабоченность этих людей вызывало здоровье населения Китая, его физическое развитие, уровень интеллекта, культуры и образования, психическое состояние, качество «мысли и морали» — и прежде всего среди тех, кому было позволено размножаться более всего, сельского населения, и особенно его наименее развитых и наиболее отсталых в культурном отношении групп. Без комплексной программы по улучшению качества населения нация не сможет успешно конкурировать на рынке следующего столетия.

Одним из объектов этого дискурса были ментальные и физические нарушения, которые считались генетическими. В 1988 году в провинции Ганьсу был принят первый в стране закон о евгенике (кит. *юшэн*), который требовал стерилизации умственно отсталых людей, прежде чем они достигнут возраста вступления в брак. Закон был направлен на людей, чье расстройство считалось либо унаследованным, либо вызванным браком между близкими родственниками, но, как отмечает Франк Дикёттер [Dikötter 1998: 178], генетические факторы часто назывались причинами ментальных расстройств, которые на самом деле были вызваны плохим питанием (особенно недостатком йода). В 1995 году вступил в силу национальный закон о евгенике, запрещающий иметь потомство лицам с «серьезными наследственными» нарушениями, венерическими заболеваниями, тяжелыми психозами или наследственными инфекционными заболеваниями. Закон требовал проведения пренатального тестирования с последующим прерыванием беременности, если у плода обнаруживалось серьезное генетическое или соматическое нарушение. Дискурс евгеники использовал понятие наследственности, не ограничивая его собственно генетикой [Dikötter 1998]. С одной стороны, евгеника была направлена на создание более совершенного населения за счет улучшения условий деторождения, питания, медицинского обслуживания и образования; с другой — она включала в себя требование ограничить воспроизводство тех групп населения, которые считались неисправимо отсталыми в экономическом



и культурном плане. «Идиоты порождают идиотов», — гласит известное высказывание Ли Пэна, но бедные, необразованные, недоедающие и медицински неблагополучные также порождают бедных, необразованных и нездоровых. Многие демографы отмечали, что планирование рождаемости было более успешным в городских районах, чем в сельской местности, более успешным среди грамотных, обеспеченных и здоровых, чем среди неграмотных, неимущих, умственно и физически ослабленных. Вторя риторике представителей евгеники начала XX века, двое теоретиков планирования рождаемости заявили в известном партийном журнале «Цюйши», что результатом этого стал «феномен обратной селекции [кит. *нитаотай*] внутри популяции»:

Более образованное городское население захлестывает стремительная волна рождаемости в сельской местности; численность населения в промышленно развитых зонах значительно отстает от численности населения в сельскохозяйственных регионах; сельское население растет быстрее в бедных районах, чем в более обеспеченных; наконец, мы имеем большое количество рождений сверх квоты в районах с высоким уровнем неграмотности, в то время как в районах с более образованным населением практикуется планирование семьи. Что касается контраста между здоровыми и инвалидами, то здоровые пары довольствуются рождением одного здорового ребенка, тогда как у инвалидов в результате многочисленных родов могут появляться дети с различными видами наследственных заболеваний [Yan, Jin 1992: 41]<sup>8</sup>.

Различие между городом и деревней было одной из осей координат, по которой могло осуществляться сравнение качеств различных групп населения; другой осью координат было различие между ханьцами и меньшинствами, особенно в западной половине страны. Неханьское население в подавляющем большинстве занималось сельским хозяйством и часто было бедным,

---

<sup>8</sup> Авторы этой статьи, Янь Тяньсань и Цзинь Цао, были членами комитета партии округа Наньян в провинции Хэнань.

а также относительно необразованным, с высокой долей неграмотных. Считалось, что представители неханьского населения предрасположены к умственным и физическим расстройствам в результате «ранних браков и браков между близкими родственниками». Среди них было много страдающих «зобом», «слабумием», «умственной отсталостью» и другими болезнями и состояниями, бо́льшая часть которых была «вероятно, наследственной» [Yan, Jin 1992: 40–41]. Новый научный дискурс также оценивал и сравнивал качество населения различных меньшинств. В одном из исследований [Zhang 1995] был разработан индекс качества населения для ранжирования 18 меньшинств страны, численность которых превышала миллион человек<sup>9</sup>. Качество населения, по словам автора, имеет три аспекта: «качество тела, качество культуры, качество мыслей и морали». При этом легко измеряемыми были только первые две из указанных характеристик — качество тела можно было оценить путем фиксации показателей младенческой смертности и ожидаемой продолжительности жизни в возрасте одного года, а качество культуры — измерением относительных показателей окончания начальной школы, средней школы, старшей школы и вуза. Сопоставив эти показатели преимущественно в пользу качества тела, автор исследования сравнил их у национальных меньшинств Китая и у населения других континентов. Корейское и маньчжурское население на развитом северо-востоке страны достигло таких же высоких показателей, как жители Северной Америки, в то время как тибетцы, йи и хани (еще одно тибето-бирманское меньшинство на юго-западе) имели наихудшие показатели, сравнимые с африканцами [Zhang 1995: 24]. Другие исследования измеряли

<sup>9</sup> Индекс качества населения представлял собой модификацию индекса физического качества жизни (ИФКЖ), разработанного в 1979 году М. Дэвидом Моррисом. ИФКЖ — это средневзвешенное значение индексов младенческой смертности, ожидаемой продолжительности жизни в возрасте одного года и базовой грамотности по шкале от 0 до 100 [Morris 1979]. Его использование международными агентствами в качестве способа измерения качества жизни недавно было в значительной степени вытеснено другими, более подробными индексами [van der Lijn 1995].

«качество мышления», используя стандартизированные когнитивные тесты для сравнения пространственного и временного восприятия, навыков аналитического и синтетического мышления, восприимчивости и рефлексии среди различных групп меньшинств [Zheng 1996]. Оказалось, что хуже всего когнитивные навыки развиты у представителей меньшинств из «отдаленных» и «экономически отсталых» регионов.

Актуальность этого дискурса была обусловлена тем наблюдением, что относительная мягкость политики планирования рождаемости для меньшинств позволила их населению резко вырасти по сравнению с численностью ханьского большинства. Перепись 1990 года показала, что с 1982 года численность национальных меньшинств выросла на 38,7 % по сравнению с общенациональным ростом в 14,7 %; таким образом, доля меньшинств в структуре населения страны выросла от 6,7 до 8,0 % населения [Yang 1993]. В Юньнани темпы роста численности национальных меньшинств за тот же период составили 29,9 %, то есть на 17,22 % больше, чем у ханьского населения [Zou, Miao 1989: 528]. Многие демографы осторожно указывали, что значительная часть этого роста была результатом изменений в национальном составе: после окончания «культурной революции» гораздо больше китайцев, чем раньше, стали заявлять о себе как о представителях меньшинств, включая большинство детей от смешанных браков между представителями меньшинств и ханьцами. И все же некоторые специалисты по планированию рождаемости использовали в качестве аргумента кошмарные сценарии, утверждая, что если рост населения в районах проживания меньшинств не будет контролироваться более строго, то к 2048 году их численность может достичь 567 миллионов человек — шокирующие 28,5 % населения страны [Yan, Jin 1992: 38]. Более того, было очевидно, что быстрее всего растет население наиболее низкого качества: естественные темпы роста среди меньшинств с высоким уровнем неграмотности и младенческой смертности были самыми стремительными [Yang 1993; Song, Cui 1993].

Уезд Юнжэнь, где находилась Чжицзо, был тому примером. По стандартам 1970-х и 1980-х годов планирование рождаемости

в Юнжэне было успешным. Ее коэффициент снизился с 20,9 на тысячу человек в 1981 году до 17,8 в 1988 году, что намного ниже показателя 1988 года по всей провинции — 24,0 на тысячу человек [YSTRB 1990]. Но для тех, кто был озабочен качеством населения, Юнжэнь был ярким примером «обратной селекции». Уровень рождаемости среди 50 тысяч представителей народности йи, проживавших в уезде, был намного выше, чем среди ханьского населения. В 1955 году представители народности йи и других меньшинств составляли 40 % населения; к 1980 году этот показатель вырос до 46 %, а к 1988 году — до 50 % [YSTRB 1990]. Эти меньшинства проживали в горных районах уезда, где пахотных земель на душу населения было ничтожно мало, и большинство домохозяйств в значительной степени зависели от зерновых субсидий. Они были наименее образованной и наименее здоровой частью населения, отличались самым высоким уровнем младенческой смертности, самой короткой ожидаемой продолжительностью жизни, самым низким ростом и самым маленьким объемом грудной клетки, а также самым высоким уровнем наследственных заболеваний. Более жесткое планирование рождаемости среди этой части населения стало новым неотложным приоритетом.

В 1991 году в Юньнани были приняты пересмотренные законы о планировании рождаемости, согласно которым один член каждой имеющей двух или большее число детей супружеской четы детородного возраста должен быть стерилизован. Стерилизация, особенно стерилизация женщин, стала основным методом контрацепции, который использовался специалистами по планированию семьи в большинстве сельских районов Китая. В большинстве регионов единственной доступной ВМС была спираль из нержавеющей стали с одним кольцом; уровень неудачных установок и экспульсии таких спиралей составлял около 14,3 %. На национальном уровне неудачи с ВМС были признаны одной из важных причин рождений сверх квоты [Kaufman et al. 1992: 78; Tu 1995]. Специалисты по планированию в Юньнани отмечали распространение незаконного удаления

ВМС «колдунами и знахарями» и другими традиционными целителями. Вазэктомия постепенно перестала применяться местными специалистами по планированию рождаемости во всех регионах, кроме нескольких (в частности, в Сычуаньской котловине), поскольку она встречала слишком резкое сопротивление со стороны мужчин. Напротив, женщины во многих частях Китая стали рассматривать операцию по перевязке труб как относительно безвредную [Greenhalgh, Li 1995]. К 1988 году в масштабах страны стерилизация, в основном женская, была средством контроля за рождаемостью в 49,2 % случаев среди пар детородного возраста [Deng 1993]. В начале 1990-х годов, в условиях повышенной заботы о «качестве населения», администрация уезда Юнжэнь решила во всех деталях соблюдать новые правила, принятые на уровне провинции. Даже те супружеские пары из числа меньшинств, которым было разрешено иметь двух детей, подлежали стерилизации после рождения второго ребенка. На начало 1993 года в уезде была запланирована масштабная кампания, направленная на представителей меньшинств и призванная обеспечить стерилизацию каждой соответствующей ее критериям женщины.

### Собрание, с волками

В один из хмурых октябрьских дней в уездном центре Юнжэня партийный секретарь Чжицзо Ци Хайюнь рассказал мне о начале кампании. Я столкнулся с ним на улице, когда он брел под дождем с двухлетним сыном на спине. Мы пили чай под навесом, ожидая, пока этот дождь закончится. Ци был энергичным, интеллигентным мужчиной 25 лет, принадлежавшим к числу моих первых друзей в Чжицзо. Он вырос в одной из бедных деревень на тенистой стороне долины, где не хватало воды для орошения, а поля были маленькими и каменистыми. Он окончил среднюю школу и женился без свидетельства в 18 лет; его невесте было 16. С тех пор они жили в доме родителей Ци. Их первым ребенком была девочка, которой к настоящему

времени исполнилось семь лет, мальчик стал вторым. Благодаря своим оценкам в средней школе, вскоре после женитьбы Ци был выбран для прохождения четырехмесячных курсов национальной грамоты в столице провинции<sup>10</sup>. Это делало его естественным кандидатом на быстрое продвижение в руководстве бригады. Он занял должность партийного секретаря всего месяц назад, после того как прежний секретарь был понижен в должности из-за посадок на полях фонда предков. До этого Ци часто отводил меня в сторону, чтоб спросить моего совета о том, как избежать жизни бедного крестьянина — может быть, поступить в колледж в Австралии или устроиться преподавать язык йи в Японии. Зарплата партийного секретаря бригады была мизерной и вынуждала его продолжать обрабатывать земли своего хозяйства. Это была не лучшая жизнь, говорил он мне, но пока что он с этим мирился. А вот кампания по стерилизации могла бы оказаться возможностью показать высшим чиновникам, что он способен на большее.

Кампания началась с уездного совещания секретарей партийных организаций низового уровня. Необходимо, было сказано им, чтоб они возглавили свои бригады в деле проведения быстрой и полной стерилизации всех женщин, подпадающих под действие новых правил. Ци Хайюню была обещана безусловная поддержка со стороны волостной группы по планированию рождаемости и полицейского бюро. У него не было возможности сопротивляться, даже если бы он захотел это сделать. У него не было ничего подобного той власти по накоплению и распределению государственных ресурсов, которой обладали руководители бригад во времена Мао, он не располагал сетью

<sup>10</sup> Курсы, которые посещал Ци, были созданы для борьбы с неграмотностью: на этих курсах национальные кадры низшего звена учились читать и писать на родных языках. Ци изучал стандартизированную систему письма, составленную из четырех отдельных традиционных систем, которыми пользуются йи в других районах Юньнани: у носителей центрального диалекта — таких как Lìp̄ō и Lòlòp̄ō, — нет собственной традиционной письменности. Такие курсы для не имеющей среднего образования деревенской молодежи были созданы в результате кампании по распространению грамотности.

неформальных связей (кит. *гуаньси*) среди партийных и правительственных чиновников высшего уровня, которую создавали позднее многие. Его способность обеспечить успех этой кампании была ключом к его дальнейшему продвижению — не говоря уже о продвижении нескольких чиновников из волости Чжунхэ, в которой Чжицзо была самой большой и самой «отсталой» бригадой.

На встрече Ци взял обязательство, что все подлежащие стерилизации женщины его бригады пройдут операцию до начала весеннего сева. В соответствии с принципом «кадры должны подавать пример», первыми должны были стать женщины его собственной семьи — его жена и мать. Это было две недели назад. Накануне Ци Хайюнь и его жена Ли Юмин пешком отправились в народную больницу в Юнжэне, где ей сделали операцию по перевязке труб. Следующие несколько дней она пролежала на кровати в свободной палате, несчастная и страдающая от боли, а Ци Хайюнь бродил с ребенком по грязным улицам. В конце концов, по причине дождя автобусное сообщение было приостановлено, и мы вчетвером проделали 50-километровый путь в Чжицзо пешком, по размытым горным тропам. Ци Хайюнь усадил малыша на спину взятого взаймы мула, так что Ли Юмин не пришлось нести тяжесть. Тем не менее спазмы в животе заставляли ее часто отдыхать. Придя домой в сумерках, она сразу легла в постель, где и пролежала, с периодическими приступами болей, следующие три месяца.

В Чжицзо начало кампании было отложено на несколько недель, пока Ци Хайюнь спорил с другими бригадными кадрами по вопросам тактики. В конце концов он со взятым взаймы мулом отправился в волостной центр, вернулся оттуда с фильмом и провел целый день за установкой генератора, проектора и экрана на холме между двумя самыми большими деревнями Чжицзо. С наступлением темноты на этом холме собрались сотни людей с фонариками и сосновыми факелами. Освещаемый, будто прожектором, лучом от проектора, Ци Хайюнь встал, чтобы объявить на фоне тархтения генератора о начале кампании. Каждая женщина бригады в возрасте до 42 лет, которая уже

родила двух положенных ей по квоте детей, должна быть стерилизована до начала сезона весенних посадок, сказал он. Каждое утро руководство бригады будет вывешивать в каждой деревне список женщин, подлежащих стерилизации. Списки будут начинаться с женщин моложе 30 лет, имеющих двух или более детей и перенесших аборт. Далее будут идти имена всех других подлежащих операции женщин моложе 30. Последними будут женщины в возрасте от 30 до 40 с небольшим лет. На следующий день после того, как будет опубликовано ее имя, каждая женщина должна будет пройти 20 километров пешком до волостной клиники по планированию рождаемости, где будет проведена операция. Если она не явится, ее оштрафуют на 300 юаней, конфискуют домашний скот, наденут наручники и отведут в клинику, где операцию проведут без анестезии.

Закончив свою речь, Ци Хайюнь подал сигнал киномеханику. Фильм, предназначенный просто для развлечения, оказался в высшей степени неудачным выбором: это был триллер о стае волков, вторгшихся в горную деревню где-то на юго-западе. В нем были жуткие сцены, в которых волки пожирали беспомощных женщин и маленьких детей. Большинство взрослых, рассерженных и смущенных речью Ци Хайюня, ушли довольно рано. Оставшиеся дети и подростки заворуженно смотрели, как лохматые дворняги, изображающие в фильме волков, скачут по стенам и через дверные проемы. На следующее утро имена 20 молодых женщин, написанные черной тушью на красной плакатной бумаге, были вывешены в центральных местах по всему Чжицзо.

### **Холощение свиней и щипцы для огня**

Угрозы Ци Хайюня оказались очень эффективными. В первые две недели кампании все, чьи имена были вывешены на стендах, пришли на операцию в клинику. В это время я порой допоздна просиживал за выпивкой с мужчинами, которые мучительно размышляли, стоит ли убеждать своих жен, дочерей или невесток



делать операцию. Эти мужчины были злы на Ци Хайюня, боялись за своих родственниц и страшились последствий сопротивления. «Они хотят выхолостить их, как свиней, — негодовал Ли Хайчэн после того, как в списке оказалась его внучатая племянница. — Они собираются обрабатывать их одну за другой, без анестезии, как животных». Да и многие другие тоже сравнивали перевязку маточных труб со стерилизацией свиноматок.

Еще никогда судорожные попытки групп по планированию рождаемости распространять информацию о методах контрацептивной хирургии не предлагали более наглядной и доступной модели. Холощение было обычной операцией, которую проводили на дому обычные мужчины, учившиеся этому мастерству у своих земляков. Подлежащие стерилизации свиноматки были уже крупными, чтобы поймать такую и прижать ее к земле, требовалось двое или трое проворных мужчин. Острым ножом хирург делал двухдюймовый разрез в ее боку и просовывал пальцы в рану. Он нащупывал яичники, вытаскивал их, перевязывал трубы с обеих сторон ниткой, вырезал яичники, вставлял обрезанные концы обратно в тело животного и зашивал рану. Операция была шумной и жестокой. Свиноматка истошно визжала, мужчины ругались, текла кровь. Женщины и девушки отказывались принимать в этом участие или даже наблюдать за этим и уходили во внутреннюю комнату, пока свинья снова не вставала на ноги. Такие зрелища могут плохо сказаться на шансах девушки нормально родить, сказала Ли Цюньхуа, когда я спросил ее об этом, что же до таких пожилых женщин, как она (ей было 39), то они считали это кровавым и неприятным.

Сперва я воспринимал сравнения между холощением и перевязкой труб как гиперболическое выражение унижения от принудительной массовой стерилизации. Вскоре, однако, я понял, что такие сравнения имели более точный смысл. Однажды утром 25-летняя женщина из деревни Ци Хайюнь потеряла после операции сознание. Семья и соседи перенесли ее через долину в бригадную клинику и нервно ждали снаружи, пока ей оказывали помощь. По дороге из клиники я столкнулся с Ли Чжиу. Он был в ярости. «Это не лучше, чем кастрация!» — заявил он. «Это

нелепо», — сказал я, теряя терпение. Говорить, что перевязка труб подобна кастрации или холощению свиноматок, глупо и безответственно. Это ложная параллель, основанная на невежестве; она может только усугубить страдания тех, кто вынужден подвергнуться операции, которая, несмотря на все свои неудобства, при правильном исполнении имеет мало побочных эффектов. Ли Чжи упрямо спорил со мной:

ЛЧ: Древние императоры обычно заставляли евнухов охранять для них наложниц. Это то же самое, ровно то же самое, только теперь к этому еще и принуждают.

ЭМ: Это просто неправда! Это совсем не то же самое! Они не удаляют яичники, как вы это делаете со свиньей; они просто перерезают и перевязывают трубы.

ЛЧ: Это одно и то же! Та же логика! Точно то же, что и со свиньей! [На земле он начертил два овала с изогнутой линией, выходящей из обоих концов каждого из них]. Они перерезают здесь и здесь трубы, те, что ведут от яичников к матке. Это перекрывает поток *вэ* [половых жидкостей] во влагалище женщины. Со свиньей все очень просто — вы просто вырезаете яичники. У людей их нельзя вырезать, поэтому вы перерезаете трубы, чтобы органы постепенно увяли и умерли.

ЭМ: Но, в отличие от случая со свиньями, это не означает, что женщина больше не сможет заниматься сексом.

ЛЧ: Никогда больше. За всю ее жизнь. Единственное, чем может заниматься пара, это лежать на кровати и чувствовать друг друга; они могут играть так. Но она больше не чувствует к этому никакого интереса, потому что больше нет никакой *вэ*. И она не сможет выполнять никакой тяжелой работы, потому что у нее больше нет взрывной силы, силы на такой рывок, которым можно поднять вязанку дров. И постепенно, по мере того как через обрезанную трубу уходит *вэ*, вся нижняя часть ее туловища [кит. *яобу*] начинает болеть, поэтому ей уже трудно быстро двигаться или переносить тяжести.

ЭМ: Но ты все же говоришь, что перевязка труб — это не так плохо, как вазэктомия!

ЛЧ: О, сделать такое с мужчиной — самая ужасная вещь. Это разрушает семью, уничтожает супружеские отношения

и делает для семьи практически невозможным продолжать экономическое существование.

ЭМ: Но, опять же, это не то же самое, что сделать мужчину евнухом. Я имею в виду, что это только препятствует выходу семени. Это не влияет на другие функции...

ЛЧ: Еще как влияет! Ты не хуже меня знаешь, что для того, чтобы что-то получилось, мужчина сперва должен стать твердым. Так вот, после этой операции он уже не сможет стать твердым или станет, но только ненадолго, на мгновение твердым, как бы мягко-твердым. Поэтому пара больше не сможет этим заниматься. Ну, и поскольку с мужчиной уже все кончено, нет необходимости делать это с женщиной, женщине это интересно, а мужчине — нет. Что же происходит с такой семьей? Только одно: женщине остается одичать [кит. *луань*], сойти с ума [*t'æ*].

ЭМ: А если такое делают с женщиной, мужчина не может стать *луань* или *t'æ*?

ЛЧ: Нет, мужчина не может. С женщиной такого не бывает. В конце концов, если стерилизуют мужчину, пара вообще не может этим заниматься. Если стерилизуют женщину, мужчина может, просто у женщины нет к этому никакого интереса. И если стерилизуют мужчину, он не сможет выполнять никакой тяжелой работы. Не сможет ни пахать, ни боронить. Это гораздо хуже, чем с женщиной, которой и так не надо пахать. А иначе у вас получится семья, в которой мужчина не может пахать, а женщина — *луань*, *t'æ*. Для мужчины это то же самое, что и для женщины: у него нет взрывной силы, а нижняя часть туловища постепенно начинает опухать и болеть, так что каждое движение становится болезненным.

Знахари, подобные Ли Чжиу, сталкивались с пропагандой планирования рождаемости чаще других. Тем не менее, говоря о зачатии, они редко упоминали сперматозоид и яйцеклетку. Вместо этого они рассуждали о смешении мужской и женской половых жидкостей — *вэ* (термин во многом соответствует понятию *цзин* классической китайской медицины). Согласно этой концепции, зародыш развивается в результате динамического взаимодействия спермы и вагинальных жидкостей. Они представляют собой извержения вовне потоков, которые циркулируют

ют внутри тела в различных объемах и с различными скоростями. Вместе с *sr*, «кровью», и *se*, «дыханием», (во многом аналогичным кит. *сюэ*, «кровь», и кит. *ци*, «дыхание» в классической китайской медицине) они текут сквозь человеческие тела, оживляя их и наделяя жизненными энергиями.

*Və* — самая неустойчивая из этих субстанций. Прекращение ее течения или ее избыток приводили к резким и опасным изменениям в телесном равновесии. Как-то раз, например, когда я уезжал в город на отдых, Ли Чжиу рассказал мне историю о молодой паре, которая погибла, израсходовав всю свою *və* за одну ночь страсти после нескольких месяцев разлуки (это было довольно прямое напоминание о том, чтоб я себя контролировал). Неустойчивость сексуальных токов проявляла себя как в чрезмерном воздержании, так и в чрезмерном рвении. Если в течение одной ночи женщина занималась сексом с несколькими партнерами, она подвергала себя риску: жидкости разных мужчин могли вступить внутри нее в борьбу и вызвать внезапную болезнь, болезненный отек и даже смерть. В здоровых телах динамическое качество *və* генерировало энергетические импульсы, следствием которых были быстрое движение, вспышки вдохновения и взрывная сила. Операции по стерилизации свиней и людей затрагивали жизненно важные узловые точки в системе потоков; такое вмешательство приостанавливало циркуляцию *və* по всему телу. Прекращение этой циркуляции разрушало способность тела испытывать интерес к сексу, лишало его подъема сил или вдохновения. И, как и в аналогичных случаях блокады сексуальных токов, которые могли происходить и без хирургического вмешательства, перевязка труб приводила к пожизненному недугу (называвшемуся *jətsrŋə*, «болезнь области почек»), при котором *və* постепенно накапливалась у места блокады, приводя к хроническому болезненному отеку в нижней части туловища.

В моем споре с Ли Чжиу его дискурс о токах половых жидкостей делал мужские и женские тела примерно эквивалентными. Препятствия в течении *və* имело и для тех, и для других одни и те же последствия. Гендер не был для этих тел чем-то врожденным; он возникал в сексуальной и аграрной экономике их домохо-

зяйств. Вазэктомия и перевязка труб различались по своему воздействию не на тела, а на эти экономики. Здесь посев и оплодотворение были друг для друга более чем просто метафорами; они были связаны в потоках сексуальных жидкостей материально. Мужчина, который не может стать твердым, — это мужчина, который не может пахать. В этом отношении вазэктомия была катастрофой: она разрушала генеративную связь между выращиванием риса и взращиванием детей, которая поддерживала отношения в домохозяйстве. Более того, обязательная вазэктомия стала бы предательским нарушением сложившегося в постмаоистскую эпоху союза между мужчинами — главами домохозяйств и государством (об этом говорилось в третьей главе). Несмотря на то что этот союз носил противоречивый характер, он тем не менее поддерживал мужчин — глав домохозяйств в их представлениях о своей сексуальной и экономической состоятельности в рамках домохозяйства как санкционированной государством. Правильно управляемая, такая мужская состоятельность делала их производственные и репродуктивные отношения социальными в самом широком смысле — их вкладом в национальное тело. Насколько жизненно необходимым был этот союз для мужчин — глав домохозяйств, видно из дискурса о системе *ts'ici*, который бросал вызов такому союзу (четвертая и пятая главы). Мечтая о прошлом, мужчины вспоминали времена, когда домашнее хозяйство и община институировались отдельно от государства, в действенных мужских актах сеяния и оплодотворения под властным взором коллективного предка *Agamisimo*. Мечтая о будущем, они представляли себе время, когда партия санкционирует восстановление системы *ts'ici*, объединяя домохозяйство, общину и нацию под одним символом власти.

С этой точки зрения перевязка труб, при всей ее неприятности, не была катастрофой. Стерилизованная женщина продолжала вносить свой, хоть и меньший, чем прежде, вклад в экономическое производство и воспроизводство своего хозяйства. Она пассивно принимала сексуальные притязания мужа, ухаживала за детьми и выполняла сельскохозяйственные работы, которые требовали скорее упорной выдержки и стойкости к ноющей

боли, чем резких выплесков сил. Это вмешательство было не более чем экстремальной версией той сексуальной дисциплины, которую мужчины издавна стремились навязать женщинам (мы говорили об этом в пятой главе). Интеграцию женского тела с сексуальной и сельскохозяйственной динамикой домашнего хозяйства разрушал не застой сексуальных токов, а их избыток или буйство. Женщина, чья сексуальность не была укрощена взаимодействием с мужем, становилась *луань* — хаотично бегающей, и *l'ае* — безумной от избытка сексуальной энергии. Мужчины, обремененные нереализованной сексуальной энергией, могли бегать вокруг домов возлюбленных, могли не спать всю ночь и спать весь день, пренебрегая работой и транжируя свое состояние; но они не рвали на себе одежду, не пачкали своих лиц и не танцевали без штанов, как это делали женщины, чьи мужчины не могли исполнить свои обязанности. Однако тем временем, благодаря обсуждениям в других местах, формировалось иное понимание перевязки труб. Через две недели после начала кампании те, кто перенес операцию, начали встречаться с теми, кто ее опасался, в главных общественных местах: на камнях у канала, где женщины из *Chemo* стирали одежду, у источника, где женщины из *Chezò* брали воду, на общественной крупорушке, от которой было хорошо видно здание сельского правления, находящееся на другой стороне оврага. Они обсуждали последствия операций, ругали Ци Хайюня и других кадровых служащих бригады и разрабатывали стратегии сопротивления. Каждое утро от 10 до 20 женщин сидели в засаде, чтобы подстеречь Ци Хайюня, когда он выходил из дома своих родителей. Стоило ему появиться на улице, как они целый день следовали за ним по пятам и кричали на него.

Как-то днем он забежал в мою комнату в школе, сел на кровать и попытался заговорить со мной и Гу Иминем, учителем лет 30. Толпа женщин заполнила балкон снаружи, смеясь и болтая. «Сколько суеты, — сказал слегка пьяный Гу Иминь. — И все из-за операции, которая на самом деле не может им навредить». «Никто, кроме тебя, не может знать, когда у тебя болит живот!» — выкрикнула в ответ одна из женщин, подслушивавшая снаружи.

Как только Ци Хайюнь набрался смелости и вышел наружу, женщины окружили его, крича, толкая в грудь и щипая за руки. Несколько женщин из тех, кто подвергся стерилизации, составили список из четырех требований, которые они выкрикивали ему. Во-первых, центральной властью разрешалось иметь двух детей, но если бы один из этих двух детей умер, они уже не могли бы родить еще одного. Поэтому Ци Хайюнь должен был сделать так, чтобы любая женщина, потерявшая ребенка, могла взять приемного. Во-вторых, операция до конца жизни сделала их неспособными к тяжелому труду. Следовательно, Ци должен был лично работать за каждую из них всю жизнь: таскать дрова, носить воду, переносить компост и рисовую рассаду на их поля — словом, выполнять все задачи, требующие проворства и силы, которых у них больше не было. В-третьих, до операции все они были здоровы, теперь же — хронически больны и нуждаются в частых порциях куриного супа и в лекарственных травах. Они требовали, чтобы Ци Хайюнь оплатил все их медицинские расходы и покупал каждой из них по курице в день. В-четвертых, хоть жена Ци Хайюня и была стерилизована и с тех пор лежит больная в постели, но ни его мать, ни две его замужних сестры никогда не оказывались в списках, хотя все три вполне подходят под требования программы. Ци Хайюнь защищает собственную семью и даже пытается преуспеть, разрушая при этом все другие семьи в Чжицзо. Его ближайшие родственницы должны быть стерилизованы, как и все.

Эти требования определили тот взгляд на перевязку труб, который был ясен даже таким мужчинам, как Ли Чжиу и я, которые не могли участвовать в разговоре, из которого они возникли. С этой точки зрения, перевязка труб была катастрофическим препятствием для энергий, которые оживляли тела и домашние хозяйства. Смерть младенцев и детей была близка каждой женщине в Чжицзо; все они легко могли представить себе потерю одного или обоих своих детей. Поскольку стерилизация лишила их возможности восстановить семью в случае несчастья, она наносила ущерб и экономическому потенциалу их хозяйств. Женщины, перенесшие стерилизацию, могли продолжать заниматься

типичной гендерно-женской работой, которая сразу приходила на ум женатым мужчинам, вроде Ли Чжиу: пересадкой, прополкой, сбором урожая, просеиванием, молотью и веянием зерна. Однако ежедневный труд требовал от женщин и взрывной энергии, которая, как считалось, иссякала после стерилизации: им приходилось поднимать корзины, полные дров, перетаскивать тяжелые упаковки рисовых саженцев, носить на коромыслах тяжесть двух ведер с водой, таскать огромные короба с компостом. Все это были задачи, связанные с переноской (*biu*), образ которой занимает центральное место в поэтике скорби, с которой женщины в Чжицзо оплакивали своих умерших старших родственников и родных сестер и братьев. Стерилизованные женщины боялись, что, истощив их способность к перемещению тяжестей, операция лишила их возможности носить и лелеять своих живых детей, как их родители, братья и сестры носили и лелеяли их.

Мужчины боялись, что вазэктомия нарушит баланс сексуальных энергий в домашнем хозяйстве, в результате чего женщины станут безумными (*t'ie*). Женщины боялись, что из-за перевязки труб в нижней части их туловищ образуются отеки от скапливающихся там застоявшихся половых жидкостей, иссякнет их интерес к сексуальной жизни, а главное — они лишатся той самой способности к хаотическому и разрушительному излиянию. В пятой главе мы наблюдали, как страхи перед женской избыточностью проявлялись в текстах, связанных с пересадкой риса. Они часто звучали и в разговорах о танце. Танец принимал различные формы, от ночных вечеринок молодежи до ритуально предписанных танцев пожилых женщин на свадьбах и стариков на похоронах. Во многих ритуальных контекстах танец обращался к женским репродуктивным способностям для создания новых групп отношений. На свадьбах, например, ритуальные танцы, исполняемые родственницами невесты, обновляли репродуктивный потенциал семьи жениха, перемещая душу невесты из ее дома на место, находящееся под плодотворящим взором предков ее мужа.

Однако в танце женщины также разрывали каналы, по которым их родственники стремились направить их репродуктивный потенциал. Ночные танцы на свадьбах и в первый лунный месяц



предоставляли им, замужним и незамужним, огромное количество возможностей для установления связей с интересными мужчинами, создавая возможность произвольного репродуктивного выбора. Молодых женщин, которые с неумеренным энтузиазмом относились к танцам, пению, игре на варгане (инструменте ухаживания) и наряжавшихся в расшитые одежды, часто объявляли сведенными с ума (*t'æ*) существом, называемым *srkanè*, и проводили обряд, чтобы изгнать этот призрак девушки, убитой ревнивым любовником<sup>11</sup>. Наблюдая за танцами своих родственников, мужчины опасались хаотического скольжения репродуктивной силы или сексуальной энергии тех в разрушительную чрезмерность. Однако для женщин, с их безумным танцем, одержимых «зудом в ногах» или радостью движения, танец был выражением телесного восторга и сексуальной силы, словно бы смеющейся над контролирующими взглядами родственников. Скальпель хирурга, боялись они, лишит их и того, и другого.

Когда слово *t'æ* используется как глагол со значением «стать безумным», «стать одержимым», его легко применять в каламбурах со словом *t'a*, «вождеlette», в значении животной похоти. Пожилые мужчины в Чжицзо давно мечтали о том, чтобы контролировать «похоть» своих родственников. Стихи, которые когда-то бормотали для *Lòhə*, хранителя полей фонда предков, были ритуальным средством для достижения этой цели: «Дочери четвертого месяца, не распускайтесь, не распускайтесь! заткните их вагины грязью! остановите их зелеными саженцами! зажмите их матки огненными щипцами! не вожделейте, не вожделейте!» (фрагмент 5.12 в пятой главе). Теперь мужчинам, главам семейств, предлагалось сотрудничать для достижения той же цели с другой сущностью, более таинственной, чем *Lòhə*, и несравненно более могущественной. Большинство подчинились, с неохотой сопровождая своих жен или невесток за 20 километров в клинику по планированию рождаемости. Некоторые, однако, в конце концов взбунтовались.

---

<sup>11</sup> Часть песнопения, посвященного этому духу, приводится в транскрипции в пятой главе, это фрагмент 5.14.

## Горький образ

Многие мужчины наблюдали за растущими толпами разъяренных женщин со смесью приятного изумления и уважения.

Они *настолько* злы! — воскликнул Гу Иминь. — Каждый день они приходят в правление бригады, чтоб спорить с кадрами. Потом они возвращаются и проводят остаток дня в разговорах. Это их способ проводить время, теперь, когда работать они не могут. Они требуют, чтоб государство [кит. *гоцзя*] кормило их до конца жизни. Кадры там могут только сказать: «У нас тут нет ни щепотки риса, но вы можете прийти к нам домой и поесть».

«А они храбры [кит. *даньцзы*]! — заметил другой мужчина. — Некоторые из этих женщин идут прямо домой к Ци Хайюню и начальнику бригады. Они ложатся на их кровати и отказываются уходить. “Теперь можете заботиться обо мне до конца моей жизни!”»

Других мужчин эти демонстрации вдохновляли на их собственные акты сопротивления. Низвестные молодые люди совершали ночные нападения на здание управления бригады, выламывая двери, опрокидывая столы и круша горшки и сковородки. Бригадные кадры, которые часто проживали в этом здании, запирались в собственных домах или перебирались в дальние сезонные поселки. Однажды ночью изящный, крытый черепицей пешеходный мост, более века украшавший собою «хвост» долины, сгорел дотла. Возможно, причиной тому была случайность, разгоревшийся костер уединившихся влюбленных, но волостная полиция расценила случившееся как очередное преднамеренное вредительство. В ночь после того как его жена подверглась стерилизации, один молодой мужчина ходил из дома в дом, пил и уговаривал людей помочь ему подстеречь и убить Ци Хайюня. «Если б мы были на севере, Ци Хайюнь уже был бы мертв, — заметил мужчина, рассказавший мне об этом. — Он еще жив, потому что мы, Lòlòrǒ, такие пассивные. Но у нас есть другие способы отомстить». Другие люди напомнили мне, что некоторые

из предыдущих партийных секретарей бригады погибли загадочной смертью ночью.

Первоначально вопрос о том, кто несет вину за кампанию по планированию рождаемости, практически не обсуждался. Очевидным фокусом гнева и сопротивления были Ци Хайюнь и бригадные кадры, а не какой-либо отдаленный институт или комплекс политических мер. Ярость в отношении Ци Хайюня подкреплялась чувством, что он преступил негласное соглашение о том, что бригадные кадры должны всегда ставить интересы своей местности выше интересов государства или своих собственных, используя все имеющиеся в их распоряжении ресурсы, чтобы отвести наиболее вредные мероприятия государственной политики от своих земляков. В соседней бригаде в Божеди, как мне сказали, кадры действовали по-другому:

Тамошний секретарь партии сказал людям: «Нам сообщили сверху, что все женщины в возрасте до 42 лет должны быть стерилизованы. Но подчинитесь ли вы этой политике — это ваше дело, а не наше». Он сказал волостному руководству: «Послушайте, нас, кадров, всего четверо. Стерилизации подлежат сотни женщин, и каждая из них будет сопротивляться. Что нам, четверым, делать? Если вы хотите их заставить, присылайте достаточное количество полицейских, чтобы это получилось». А потом он вернулся к людям и сказал: «По нашему мнению, никто из вас не должен давать добровольное согласие на эту операцию». Так что теперь Божеди получила специальное освобождение от кампании, как особо бедная горная деревня.

Оно правда, говорили люди, Ци Хайюнь неопытен. Но будь у него хоть самая малость человеческих чувств, он придумал бы подобную тактику. Вместо этого, одержимый жадностью и честолюбием, он сначала стерилизовал собственную жену, а затем энергично принялся за других.

Между тем жизнь Ци Хайюня была несчастлива. Большую часть времени он проводил на собраниях волостного и уездного уровня, где начальство отчитывало его за испорченные отноше-

ния между партией и массами в его бригаде. Когда он возвращался в Чжицзо, его повсюду преследовали разъяренные женщины. Был сезон весенней пахоты, и он спешно принялся за вспашку своих полей; он был единственным членом семьи, который мог обращаться с плугом. Его жена еще не оправилась после операции, и те гроши, которые ему приносила официальная должность, он потратил на покупку цыплят, чтобы кормить ее, пока она лежала в постели. Родители, с которыми он жил, злились. У его 43-летней матери было пятеро детей, недавно она сделала аборт. Ее соседи и бывшие друзья требовали, чтобы она пошла на стерилизацию, но ей было страшно. Она винила во всем своего сына.

Кампания завершилась внезапно, за неделю до Нового года по лунному календарю. Обеспокоенные сообщениями о беспорядках в Чжицзо, руководство уезда Юнжэнь собрало группу сотрудников из Комиссии по делам национальностей, Ассоциации по планированию рождаемости и Полицейского бюро, чтобы посетить бригаду. Группа привезла с собой кинопроектор и генератор, было объявлено о проведении массового собрания на открытом воздухе. На это собрание, которое началось в сумерках, пришло очень много людей. Разгневанные женщины окружили чиновников и принялись с ними спорить. Один из членов Ассоциации по планированию рождаемости поднялся, чтобы выступить и в очередной раз рассказать о целях и обоснованности кампании. Из толпы полетели камни. В чиновника они не попали, но один из камней попал в ребенка, привязанного к спине его матери. Речи прекратились, фильм был отменен, и толпа расступилась перед женщиной, бросившейся со своим ребенком в медпункт. Перед тем, как уехать на следующий день, группа объявила, что кампания по стерилизации в Чжицзо будет приостановлена.

Окончание кампании не облегчило жизнь Ци Хайюня. Пытаясь отвести гнев от своего уровня руководства, члены приехавшей из уезда группы отрицали, что имела место политика принудительной стерилизации. По их словам, все операции по планированию рождаемости были добровольными; согласно правилам, отказ от операции мог наказываться только штрафом в размере

300 юаней. Лишение домашнего скота и стерилизация без наркоза противящихся кампании женщин оказались не частью официальной политики, а средствами террора, измышленного партийным секретарем бригады. В присутствии других жителей Чжицзо приезжие кадры открыто обвиняли Ци Хайюня в развязывании бесчеловечной кампании. Женщины, подвергшиеся стерилизации — всего их было более 80, — толпами ходили за Ци Хайюнем, открыто щипая и пихая его. Ночные нападения на здание правления бригады продолжились.

Как-то ночью, когда жены и родителей Хайюня не было дома (они помогали соседу готовиться к свадьбе), к нему в дом ворвались шесть женщин; они кричали на него более часа. Когда они ушли, он привязал к потолочной балке электрический провод и повесился. Провод оборвался, когда он вытолкнул табуретку из-под ног. Вернувшись домой, родители нашли его на полу с покалеченной шеей и уложили в постель. На следующий день я увидел его на свадьбе, бледного и несчастного, нервно бродящего от одного сооруженного из сосновой хвои «стола» для гостей к другому; он подходил, накладывал в миску рис, затем удалялся. Я не знал, что Ци Хайюнь пытался покончить с собой, но меня глубоко и печально поразило то, что он даже не мог присоединиться к этому фундаментальному действию совместной трапезы. Он предложил мне пойти с ним домой. «Если б у меня были деньги, — сказал он, — то больше всего я хотел бы купить грузовик, а то и два». «Что бы ты делал с грузовиком?» — «Стал бы водителем. Быть чиновником слишком горько».

Попытка самоубийства Ци Хайюня, похоже, несколько смягчила отношение к нему соседей.

Теперь жизнь этого мальчика будет невыносимой, — сказал Ли Вуйи. — Он так хотел стать важным чиновником и разбогатеть, но теперь чиновником ему никогда не стать. Его никогда больше не выберут на должность партийного секретаря бригады или на любую другую. Все его родственники его ненавидят, а хозяйство у него настолько бедное, что ему приходится брать в долг вола, чтобы вспахать поля.

Что могло заставить его так поступить с собой? Он же не глуп, он очень умный молодой человек. Как он мог погубить себя и многих других людей? Сейчас люди говорят, что это все *yík'ì atìi wò*; это мог быть только *yík'ì atìi wò*.

Ранее, в начале шестой главы, нам уже встречалась это словосочетание. *Yík'ì*, «горькая трава», которую запомнили, когда как знамение беды она распространилась во время «большого скачка» повсюду. *Atìi wò* можно перевести как «сила с неба» или даже как «зло с неба». *Yík'ì* сочетает в себе смыслы огромной горечи, возвращающейся из прошлого, и знамения грядущей катастрофы; *atìi wò* объединяет значения зла, обрушивающегося на голову конкретного человека или на конкретное хозяйство, и всеобщего бедствия, которое затрагивает каждый уголок местности. Эту фразу используют для описания иррациональных и масштабных разрушительных действий, совершаемых вполне разумными как будто людьми — как, например, во время «большого скачка», когда столько людей совершали поступки, идущие вразрез со всем справедливым, моральным или даже своекорыстным. «Как будто какая-то странная штука с неба проникла ему в голову и смешала все его мысли, заставив его навлечь беду на себя и на всех», — завершил рассуждение Ли Вуйи.

Ли Вуйи использовал эту фразу не в обыденном смысле. Он тщательно обдумал этот вопрос, сказал он, и многие другие с ним согласились. Кажется очевидным, что это согласие было неявным признанием того, что Ци был движим не просто личной жадностью и амбициями; скорее, он находился во власти высших сил, которые отвратили его от блага общины и даже от своего собственного блага. Но если это так (спрашивал я себя), то почему Ли Вуйи не мог просто сказать об этом? Почему он прибегнул к этому туманному, мистическому вокабуляру, когда мог бы добавить что-то более уместное к моему собственному анализу поведения Ци Хайюня?

Мое объяснение этого сосредоточено на тех глубоких изменениях в структуре государственной власти в сельской местности, которые произошли в процессе деколлективизации и раз-

вития рыночных реформ: центр тяжести этой власти сместился с кадров базового уровня к сети административных ведомств, таких как ассоциации по планированию рождаемости, комиссии по делам национальностей, комитеты по развитию и полиция. Ци Хайюнь был назначен на должность секретаря партии именно по причине этого сдвига. Те, кто его назначал, знали, что он не обладает ни связями, ни опытом, которые позволяли более старым и искусным бригадным кадрам (таким как в Божеди) обходить требования вышестоящих административных уровней. Описанное выше изменение структур власти в сочетании с его собственной неопытностью ограничивало возможности Ци Хайюня в сравнении с возможностями любого его предшественника манипулировать подобными требованиями в интересах своих земляков. Особенно ясным это стало в контексте недавнего продвижения более строгих мер по планированию рождаемости, которое, как заявил, будучи главой Госплана КНР, Сун Пин, должно было стать основанием для «единой концепции народонаселения» и объединенной структуры управления. Предполагалось, что роль кадров низшего звена, вроде Ци Хайюня, в этом продвижении должна быть решающей. Новые структуры поощрений и наказаний за успехи и неудачи в продвижении планирования рождаемости более эффективно воздействовали на этих сотрудников, заставляя их осуществлять политику высших уровней власти. Так что способности Ци Хайюня сопротивляться этим требованиям или обходить их были чрезвычайно ограничены, с целью эффективного проведения кампании на него оказывалось огромное давление.

В то же время ведомства на более высоких уровнях управления извлекали выгоду из того обстоятельства, что кадры базового уровня оказывались в своих деревнях самыми заметными сторонниками кампаний по планированию рождаемости и естественными объектами народного недовольства. Такие ведомства поощряли местных сотрудников к применению угроз, однако не горели желанием поддержать их в случае возникновения проблем.

Когда сопротивление стало чрезмерным, представители этих ведомств выбили почву из-под ног Ци, прекратив кампанию, отрицая, что в применении угроз полагалось заходить настолько далеко, и присоединившись к нападкам на него и на других сотрудников бригады. Если Ци и можно в чем-то обвинить лично, так это в неопытности, бездумном отношении к последствиям реализации своих амбиций и неведении, касавшемся нынешнего положения дел в государственной власти. «Странная штука», которая «проникла ему в голову и смешала все его мысли», была просто некоторой наивностью относительно государства и его обещаний.

Конечно, это мои собственные слова, но и Ли Вуйи, и многие другие жители Чжицзо определенно обладали концептуальным вокабуляром, позволяющим выразить что-то подобное. Да некоторые и в самом деле это делали, пусть и эпизодически и по другому поводу. Их усердно обучали китайскому аналогу этого языка организаций, органов власти, политики, переговоров и сопротивления. Это была лексика, используемая государством и его ведомствами, и многие годы посещения пропагандистских собраний, заслушивания речей и газетных сообщений, которые читали им вслух, позволили им усвоить ее во всех тонкостях. Почему же, в таком случае, Ли Вуйи говорил вместо этого о «горькой траве с неба»? Вопрос предполагает, что он просто высказывал мысль об использовании Ци Хайюня государственными ведомствами в качестве инструмента на другом, метафорическом языке. Это предположение — что язык китайской народной религии относится к политическому языку как пространственный компонент метафоры к ее собственному значению, — было основополагающим для антропологии Китая. Гипотеза о склонности искать аналогии миру официальной бюрократии в мире призраков и духов лежит в основе почти всех дискуссий об «имперской метафоре» в китайской народной религии. Проще говоря, в этих дискуссиях утверждается, что китайские крестьяне говорят о богах, призраках и предках как об олицетворении чиновников, чужаков и родственников — возможно, для того,



чтобы легитимировать государственную власть, возможно, чтобы понять ее, а возможно, чтобы противостоять ей или манипулировать ею<sup>12</sup>.

В восклицании Ли Вуйи фраза «*yík'ù atìi wo*» не была метафорой, всего лишь повторяющей такую оценку места Ци Хайюня в детерминированном политическом порядке. Она не «мистифицировала» или «ошибочно интерпретировала» государство, образно преобразуя его в небесное царство, откуда нисходит власть. Нет, эта фраза была частью совершенно иного языка, имевшего иные цели. Это был язык ритуализированных поэтик материалов и слов, которым посвящена бóльшая часть этой книги. Этот язык был способом мыслить *за пределами* вокабуляра политических детерминаций и воздействий; двигаться мыслью к наиболее фундаментальным основаниям государственной власти в ее отношении к пропитанным ею жизням. Этот язык был способом представлять себе сосуществование с государством, которое виделось как могущественное единство, а не просто как набор организаций, политик или причин и следствий. Он отражал образ этого единства как фундаментальный для «воображаемого установления общества», без которого была бы невозможной социальная жизнь [Касториадис 2003]. Прочитанная в синтаксисе этого языка, фраза «*yík'ù atìi wo*» обращалась к государству одновременно как к чуждому Другому, огромному и далекому, словно небо, и к внутреннему Другому, к «странной штуке», смешивающей чьи-то собственные мысли. Оно было одновременно и абсолютно безличным, не имеющим человеческого аналога, и искусно интимным, проникающим в голову и утробу, чтобы смешать то, что находится внутри. Подобно «горькой траве» (как *yík'ù* на языке Lòlongo), оно было всеобщим, проникающим в каждый уголок обжитого ландшафта и, в частности, заражающим генеративное единство тела и дома. И подобно этой траве (как *iku* по-китайски), оно было отражением горечи прошлого и предвестием грядущей беды.

---

<sup>12</sup> В примечании 16 к шестой главе приведены примеры из обширной литературы, посвященной изучению «имперской метафоры».

## Заключение

Через две недели после окончания кампании по стерилизации чиновники из уезда и округа вернулись в Чжицзо, чтоб принять участие в «фестивале конкурса одежды» (кит. *сайчжуанцзе*). Этот фестиваль был значимым элементом в системе государственных стремлений явить торжество эпохи реформ с ее возрождением «национальных обычаев» в уезде Юнжэнь. Он проводился с 1987 года на 15-й день первого лунного месяца — в день, который жители Чжицзо когда-то использовали для того, чтобы, пируя и танцуя, отпраздновать передачу титула *ts'ici* от одного хозяйства другому. Окружная комиссия по делам национальностей опубликовала официальную версию мифа о происхождении фестиваля, очищенную от упоминаний о *ts'ici* [Gao, Yang 1989]; а газетные и журнальные статьи описывали его как пышный, эстетически захватывающий и политически невинный «традиционный фестиваль народа йи». Его главным событием были трехдневные танцы на открытой площадке, где демонстрировались фильмы и проводились массовые встречи. Поначалу многие жители Чжицзо относились к фестивалю скептически, однако потом стали ожидать его как возможность нарядиться во все самое лучшее и потанцевать. Как правило, на этот фестиваль приезжали: делегации чиновников — чтобы провести его открытие и посмотреть на танцоров; хореографы — чтобы собрать материал для ансамблей народного танца; фотографы — чтобы сделать для тематических журналов о меньшинствах снимки женщин йи в их ярких расшитых одеждах; члены туристической комиссии — чтобы изучить возможности фестиваля как туристического мероприятия. В течение дня сотни женщин и детей, переплетая пальцы, танцевали в гигантских хороводах; после того как приезжие отправлялись спать, к хороводам, танцуя вокруг костров до рассвета, присоединялись толпы мужчин со всего региона.

Однако в этом году посетителей ждало разочарование. Танцевать пришли лишь около сотни женщин и детей. Все они были одеты в неряшливую повседневную одежду, а не в блестящие

розово-красные шаровары, блузки и фартуки с цветочной вышивкой, которыми они славились. В середине дня игравший на тыквенной трубе в центре круга танцоров пьяный музыкант поскользнулся и упал, разбив тыкву своего инструмента о землю. Расстроенный, он поднял его куски, чтобы танцоры увидели их. Когда весть об этом происшествии разнеслась по танцевальной площадке, все женщины прекратили танцевать и разбежались. «Дурное предзнаменование», — тихо сказала Ли Цюньхуа, отказавшись что-либо добавить, прежде чем отправиться домой. Разгневанные группы официальных посетителей сидели на пустой танцевальной площадке до сумерек, когда директор школы накормил их и запер в своих комнатах, чтобы уберечь от беды. Только после того, как посетители ушли, некоторые танцоры вернулись и танцевали вокруг костров до рассвета.

Тыквы (*ba*), конечно же, были главными символами генеративного единства. Из тыквы возникло общество. Как рассказывалось в третьей главе, пережившие потоп родные брат и сестра жили в своей похожей на утробу тыкве в самодостаточном единстве, пока увядающий лист растения не порвался, обнаруживая в их близости различие и позволяя им породить социальный мир. Тыквенные трубы служили моделями этого генеративного различия в его наиболее гармоничной форме: подобная чреву кожура тыквы, пронизанная полыми бамбуковыми стержнями, запечатанная пчелиным воском, звучащая аккордами в идеальных терциях; просто мечта о домашнем единстве. Специальная пара больших тыквенных труб, сделанных из двойных тыкв, когда-то возглавляла уподобленную свадебной процессии передачи реликвария от одного семейства *ts'ici* к другому, скрепляя их вместе как символических жениха и невесту в мечтах о генеративном сообществе. Это были самые хрупкие мечты, которые постоянно рушились на практике, когда люди пытались совладать с непрекращающимся насилием их положения на задворках нации; которые вновь утверждались в памяти и ритуальной технике, когда люди повторяли рассказы о былом единстве или отправляли призраков бывшего насилия к их истокам. Кампания по массовой стерилизации рассекла эти мечты до их сродоточия. Мечты

о домашнем единстве оказались преданы снова: скальпели хирургов прорезали центр тесно обжитого мира, калеча тела и приводя в негодность дома. Мечты о порождающем сообществе снова оказались разрушены: кампания настраивала друг против друга соседей и родственников, порождая ненависть столь же яростную, как та, что была вызвана «большим скачком» или «культурной революцией».

Кто был источником этого насилия? Этот вопрос возникал вновь и вновь по мере того, как люди пересказывали истории о возвращающихся призраках бывшего насилия. Теперь он был, как всегда, насущным и стал еще более сложным. Взиравшие со склонов холма уездные чиновники предлагали самый удобный ответ на него: это все Ци Хайюнь, сын Ли Ситин и Ци Юня, умный, но жадный юноша, который недолгое время был руководителем бригады и скоро снова станет беднейшим из крестьян. В Чжицзо было немало тех, кто повторял это утверждение: некоторые из женщин, танцевавших в рваных фартуках на «фестивале-конкурсе одежды», требовали перед тем, чтоб Ци Хайюнь лично заботился о них до конца их жизни. Однако, оставив свои расшитые одежды дома, эти женщины дали понять, что чувствуют на себе другой взгляд — не взгляд несчастного Ци Хайюня и не взгляды начальника Ассоциации по планированию семьи или облаченного в униформу руководителя полицейского бюро. Этот взгляд ускользал от понимания, лишь мельком являлся в воображении, и тем не менее он был реален. Он очерчивал их прошлое, определял их как представителей «народности йи» — экономически отсталой, характеризующейся в целом ущербной телесностью, культурой, мышлением и моралью. Он очерчивал и их будущее, подсчитывая и оценивая их плодовые и бесплодные утробы — ключи к их месту, весьма неопределенному, в огромном национальном населении. Свою надежду найти более богатое прошлое и будущее они видели в подобных их прерванному танцу коллективных действиях, которые использовали повседневное искусство жизни в телах, домах и ландшафте для того, чтоб этот ускользающий взгляд стал открыт силе воображения.

Именно в ту ночь Ци Пин проскользнула в здание правления бригады, чтобы исполнить там свой безумный танец. Мне нравится представлять себе, как она носится по двору, пиная кастрюлю и перепрыгивая через столы и табуретки. Другая склонная к озорству бабушка, Ло Личжу, однажды рассказала мне историю о мифической Jimiabato, которая имела обыкновение бродить по этим горам и дурачить людей. Как-то раз Jimiabato пробралась в пустой дом, чтоб украсть мед. Когда семья вернулась домой, забравшаяся на чердак Jimiabato оказалась в ловушке. Она вылила из горшка мед, сняла с себя всю одежду, хорошенько вывалялась в меду, а потом высыпала на себя мешок шерсти и сбежала по лестнице, держа одежду под мышкой. Семья была в ужасе: «Что это был за зверь? Что за дух?» Jimiabato побежала к реке, вымылась и оделась. Один молодой человек, более умный, чем прочие, последовал за нею. «Но это же не дух, бабушка, это же ты!» — «Дитя, — ответила она, — ты меня не знаешь. Я не твоя бабушка; я *в самом деле* дух!» (и это было правдой)<sup>13</sup>. Мне нравится думать, как Ци Пин спускается с чердака бригады — места хранения патриархальной мощи, из которого регулировалась репродуктивная способность во всех расположенных внизу деревнях, — и говорит молодому человеку, который думает, будто ее разоблачил: «Дитя, ты меня не знаешь! Ты не знаешь моих сил, моего отчаяния, не знаешь музыки моего тела, полноты моей воли. Вот кто я, а не еще одна истощенная матка для твоих расчетов!»

И все же я знаю, что, стоя перед стеной с правилами, аккуратно написанными на ней мелом, Ци Пин столкнулась с ужасами страшнее, чем те, с которыми Jimiabato сталкивалась в своих приключениях. Ци Пин всю свою жизнь была очень бедна и становилась все беднее. Она была отнесена к обесцененному населению, признанному устаревшим в крестовом походе нации за эффективную конкуренцию на мировом рынке следующего столетия. Ее трое детей и двое внуков еще более обеднеют из-за хищнического, спонсируемого государством капитализма, кото-

---

<sup>13</sup> Более полная версия этой истории изложена в [Mueggler 1996: 101].

рый истощает эти горы, лишая их оставшихся природных ресурсов, чтобы обогатить города и побережья. Им становилось все труднее получать доступ к медицинской помощи, поскольку система государственной медицины разрушилась, а больницы и клиники требовали за свои услуги плату. В результате их телосложение, интеллект и психическое здоровье оказались признаны отвратительными. Они получили скверное образование, и едва ли смогут его улучшить, поскольку взносы и плата за учебу в младшей, средней и высшей школе становятся все выше. В результате они не обладали почти ничем из той «культуры», измерением которой занимались люди, управлявшие гонкой за «качеством» населения страны. В этой гонке вся сложность искусства их жизни, все их утонченные практики общественной коммуникации, все прекрасные слова их поэзии — не значили совершенно ничего. В будущем Ци Пин и ее потомков могли ожидать только новые кампании по реформированию этих искусств для все более инородных целей.

Во всех этих обстоятельствах безумная пляска была не самым худшим ответом.

# Список иллюстраций

## Рисунки

- 3.1. Ориентация стоек и балок в доме на солнечной стороне склона
- 3.2. Расположение комнат в доме на солнечной стороне склона
- 3.3. Эффигия предка
- 3.4. Тыквенная труба
- 3.5. Идеальная комната, расположенная выше по течению, обставленная надлежащим образом
- 3.6. Дух изголовья кровати
- 4.1. Ts'ici долины Чжицзо и окрестные земли
- 4.2. Реликварий в форме земли из мифологии Lòlorò, который вместе с титулом ts'ici ежегодно переходил от одного хозяйства к другому
- 5.1. Эффигия для Lòhə
- 6.1. Приблизительные показатели смертности (на тысячу человек), 1955–1966
- 7.1. Арочные ворота площадки для экзорцизма и их стражи
- 7.2. Дикий призрак-чиновник, с вырезанными для него ушами, глазами, носом и ртом
- 7.3. Тело дикого призрака и его органы чувств
- 7.4. Беседка из «стропил», которые аркой закрывают тело дикого призрака
- 7.5. Тело/дом дикого призрака, обернутый тканью и обвязанный песьей лозой
- 7.6. Хищная птица с воробьем, изображающим попугая, подвешенным к ее клюву
- 7.7. Первая карта маршрута дикого призрака, изготовленная Ли Чжиу
- 7.8. Вторая карта маршрута дикого призрака, изготовленная Ли Чжиу

## Таблицы

1. Согласные
2. Гласные
3. Тоны

# Библиография

Бахтин 1975 — Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе: очерки по исторической поэтике // М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. М., 1975. С. 234–407.

Башляр 2004 — Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства / пер. с франц. Н. В. Кисловой, Г. В. Волковой, М. Ю. Михеева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

Башляр 2014 — Башляр Г. Поэтика пространства / Пер. с фр. Нины Кулиш. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.

Бурдые 2001 — Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр. под общ. редакцией Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, М.: Институт экспериментальной социологии, 2001.

Гидденс 2005 — Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуры / пер. с англ. И. Тюрина. М.: Академический проект, 2005.

Делез, Гваттари 2007 — Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина, науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Делез, Гваттари 2010 — Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

Деррида 2000 — Деррида Ж. О грамματοлогии / пер. с франц. и вступ. ст. Наталии Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.

Дуглас 2000 — Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р. Г. Громова. М.: Кучково поле, 2000.

Касториадис 2003 — Касториадис К. Воображаемое установление общества / пер. с франц. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Гнозис, Логос, 2003.

Кляйн 2007 — Кляйн М. Значение символаобразования в развитии Эго // Кляйн М. Психоаналитические труды: В 6 т. Пер. с англ. и нем. под науч. ред. С. Ф. Сироткина и М. Л. Мельниковой. Т. II: «Любовь,



вина и репарация» и другие работы 1929–1942 годов. Ижевск: ERGO, 2007. С. 37–56.

Кристева 2003 — Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / пер. с франц. А. Костикова. Харьков: Ф-Пресс; СПб.: Алетейя, 2003.

Леви-Стросс 2000 — Леви-Строс К. Путь масок / пер. с франц., сост., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. М.: Республика, 2000.

Лефевр 2015 — Лефевр А. Производство пространства / пер. с фр. Ирины Стаф. М.: STRELKA PRESS, 2015.

Мерло-Понти 1999 — Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента, Наука, 1999.

Мерло-Понти 2006 — Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с франц. О. Н. Шпараги. Минск: Логвинов, 2006.

Мосс, Юбер 2000 — Мосс М., Юбер А. набросок общей теории магии // Мосс М. Социальные функции священного / пер. с франц. под ред. И. В. Утехина. СПб.: Евразия, 2000. С. 107–233.

Фрэзер 2006 — Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: Эксмо, 2006.

Фуко 2003 — Фуко М. Правительственность (идея государственного интереса и ее генезис) / пер. с фр. И. Окуновой под общ. ред. Б. М. Скуратова // Логос. 2003. № 4–5. С. 4–22.

Якобсон 1987 — Якобсон Р. Грамматический параллелизм и его русские аспекты / пер. с англ. А. И. Полторацкого // Якобсон Р. Работы по поэтике: Переводы. М.: Прогресс, 1987. С. 99–132.

Addison 1925 — Addison J. Th. Chinese Ancestor Worship: A Study of Its Meaning and Relations with Christianity. Tokyo: Chung hua sheng kung hui, 1925.

Ahern 1973 — Ahern E. Cult of the Dead in a Chinese Village. Stanford: Stanford University Press, 1973.

Ahern 1974a — Ahern E. Affines and the Rituals of Kinship // Religion and Ritual in Chinese Society / ed. by A. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Ahern 1974b — Ahern E. The Power and Pollution of Chinese Women // Women in Chinese Society / ed. by M. Wolf, R. Witke. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Ahern 1976 — Ahern E. Segmentation in Chinese Lineages: A View Through Written Genealogies // American Ethnologist. 1976. Vol. 3. № 1. P. 1–16.

Ahern 1981 — Ahern E. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Aird 1982 — Aird J. *Population Studies and Population Policy in China* // *Population and Development Review*. 1982. Vol. 8. № 2. P. 267–297.

Anagnost 1989 — Anagnost A. *The Transformation of Gender in Modern China* // *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching* / ed. by S. Morgan. Amherst, Mass.: American Anthropological Association, 1989.

Anagnost 1997 — Anagnost A. *National Past-Times: Narrative, Representation, and Power in Modern China*. Durham: Duke University Press, 1997.

Bachman 1991 — Bachman D. *Bureaucracy, Economy, and Leadership in China: The Institutional Origins of the Great Leap Forward*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Baker 1968 — Baker H. *A Chinese Lineage Village: Sheung Shui*. Stanford: Stanford University Press, 1968.

Bamo 1994 — Bamo Axyi. *Yizu ling xinyang yanjiu* (An investigation of the Yi belief in souls). Chengdu: Sichuan minzu chubanshe, 1994.

Banister 1987 — Banister J. *China's Changing Population*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Barlow 1994a — Barlow T. *The Politics and Protocols of Funü: (Un)Making National Woman* // *Engendering China: Women, Culture, and the State* / ed. by Ch. Gilmartin, G. Hershatter, L. Rofel, T. White. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Barlow 1994b — Barlow T. *Theorizing Woman: Funü, Guojia, Jiating* (Chinese Woman, Chinese State, Chinese Family) // *Body, Subject, and Power in China* / ed. by A. Zito, T. Barlow. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Baum, Teiwes 1968 — Baum R., Teiwes F. *Ssu-Ch'ing: The Socialist Education. Baum, Movement of 1962–1966*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Bennett, Montaperto 1980 — Bennett G. A., Montaperto R. N. *Red Guard: The Political Biography of Dai Hsiao Ai*. Gloucester, Mass.: Anchor Books, 1980.

Bernstein 1984 — Bernstein Th. P. *Stalinism, Famine, and Chinese Peasants: Grain Procurements During the Great Leap Forward* // *Theory and Society*. 1984. Vol. 13. P. 339–377.

Blake 1978 — Blake F. *Death and Abuse in Marriage Laments: The Curse of the Chinese Bride* // *Asian Folklore Studies*. 1978. Vol. 37. P. 13–33.

Boltz 1983 — Boltz J. Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth Century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls // *Tantric and Taoist Studies*. 1983. Vol. 2. P. 487–511.

Boon 1990 — Boon J. A. Affinities and Extremes: Crisscrossing the Bittersweet Ethnology of East Indies History, Hindu-Balinese Culture, and Indo-European Allure. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Bradley 1978 — Bradley D. Proto Loloish. London: Curzon Press, 1978.

Bray 1997 — Bray F. Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China. Berkeley: University of California Press, 1997.

Brownell 1995 — Brownell S. Training the Body for China. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Cancian 1965 — Cancian F. Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan. Stanford: Stanford University Press, 1965.

Cancian 1992 — Cancian F. The Decline of Community in Zinacantan: Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960–1987. Stanford: Stanford University Press, 1992.

Carsten, Hugh-Jones 1995 — About the House: Lévi-Strauss and Beyond / Carsten J., Hugh-Jones S., eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Casey 1997 — Casey E. The Fate of Place: A Philosophical History. Berkeley: University of California Press, 1997.

Chan et al. 1984 — Chan A., Madsen R., Unger J. Chen Village: The Recent History of a Peasant Community in Mao's China. Berkeley: University of California Press, 1984.

Chao 1996 — Chao E. Hegemony, Agency, and the Re-presentation of the Past: Dongba Culture Among the Naxi Minority of Southwest China // *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* / ed. by M. Brown. Berkeley: University of California Press, 1996.

Chao 1983 — Chao P. Chinese Kinship. London: Kegan Paul, 1983.

Chen 1976 — Chen, Pi-Chao. Population and Health Policy in the People's Republic of China. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1976.

Chen 1993 — Chen Shengli. *Zhongguo gesheng shengyu yu shouce, 1940–1990* (Handbook of provincial birth rates in China, 1940–1990). Beijing: Zhongguo renkou chubanshe, 1993.

Chen et al. 1984 — Yiyu Jianzhi (A brief account of the Yi language) / Chen Sh., Bian Sh., Li X., eds. Chengdu: Sichuan minzu chubanshe, 1984.

Chen 1994 — Chen Z. *Zhongguo shaoshu minzu renkou shenghuo zhiliang yu minzu renkou fazhan zhanlue* (The quality of life of China's minority na-

tionality population and the strategy of population development) // Renkou yanjiu (Population research). 1994. Vol. 18. № 1. P. 31–37.

Cheng 1982 — Cheng F. Chinese Poetic Writing, with an Anthology of Tang Poetry. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Cheng 1992 — Cheng W. History of Textile Technology of Ancient China. New York: Science Press, 1992.

Ch'ü 1962 — T'ung-tsu Ch'ü. Local Government in China Under the Ch'ing. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Coale 1981 — Coale A. J. Population Trends, Population Policy, and Population Studies in China // Population and Development Review. 1981. Vol. 7. № 1. P. 98–110.

Coale 1984 — Coale A. J. Rapid Population Change in China, 1952–1982. Washington, D.C.: National Academy Press, 1984.

Cohen 1976 — Cohen M. House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan. New York: Columbia University Press, 1976.

Cohen 1990 — Lineage Organization in North China // Journal of Asian Studies. 1990. Vol. 49. № 3. P. 509–534.

Cong 1989 — Cong Jin. Quzhe fazhan de suiyue (The years of torturous development). Zhengzhou: Henan renmin chubanshe, 1989.

Coronil 1997 — Coronil F. The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Cowie 1978 — Cowie E. Woman as Sign // m/f. 1978. Vol. 1. P. 49–63.

Croll 1981 — Croll E. The Politics of Marriage in Contemporary China. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Crook, Crook 1959 — Crook D., Crook I. The First Years of Yangyi Commune. London: Routledge & Kegan Paul, 1959.

CYZZ 1993 — CYZZ (Chuxiong Yizu Zizhizhou zhi [Chuxiong Yi Autonomous Region gazetteer]). 1993. Vol. 1. Beijing: Renmin chubanshe.

CYZZ 1994 — CYZZ (Chuxiong Yizu Zizhizhou zhi [Chuxiong Yi Autonomous Region gazetteer]). 1994. Vol. 2. Beijing: Renmin chubanshe.

Das 1997 — Das V. Language and Body: Transactions in the Construction of Pain // Social Suffering / ed. by A. Kleinman, V. Das, M. Lock. Berkeley: University of California Press, 1997.

de Certeau 1992 — de Certeau M. The Mystic Fable. Vol. 1: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Deng 1992 — Deng Guosheng. Jieyu xiaoguo wenti ying yinqi gaodu zhongshi (Problematic birth control results deserve more attention) // Renkou yu jingji (Population and economics). 1992. Vol. 74. P. 43–45.

Diamond 1975 — Diamond N. *Collectivization, Kinship, and the Status of Women in Rural China // Toward an Anthropology of Women* / ed. by Rayna Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975.

Diamond 1988 — Diamond N. *The Miao and Poison: Interactions on China's Southwest Frontier* // *Ethnology*. 1988. Vol. 27. P. 1–25.

Diamond 1995 — Diamond N. *Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views* // *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, edited by Stevan Harrell. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Dikötter 1992 — Dikötter F. *The Discourse of Race in Modern China*. London: C. Hurst; Stanford: Stanford University Press; Hong Kong: Hong Kong University Press, 1992.

Dikötter 1995 — Dikötter F. *Sex, Culture, and Modernity in China: Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican Period*. London: C. Hurst, 1995.

Dikötter 1998 — Dikötter F. *Imperfect Conceptions: Medical Knowledge, Birth Defects, and Eugenics in China*. New York: Columbia University Press, 1998.

Dillon 1988 — Dillon M. C. *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

Dirlik 1983 — Dirlik A. *The Predicament of Marxist Revolutionary Consciousness: Mao Zedong, Antonio Gramsci, and the Reformulation of Marxist Revolutionary Theory* // *Modern China*. 1983. Vol. 9. № 2. P. 182–211.

Domenach 1995 — Domenach J.-L. *The Origins of the Great Leap Forward: The Case of One Chinese Province*. Transl. by A. M. Berrett. Boulder: Westview Press, 1995.

Dong, Dow 1993 — Dong X., Dow G. K. *Does Free Exit Reduce Shirking in Production Teams?* // *Journal of Comparative Economics*. 1993. Vol. 17. № 2. P. 472–484.

Doolittle 1868 — Doolittle J. *Social Life of the Chinese: A Daguerreotype of Daily Life in China*. London: Sampson, Low, and Co, 1868.

Doré 1965–1967 — Doré H. *Researches into Chinese Superstition*. 11 vols. Transl. by M. Kennellyu, D. G. Finn, and L. F. McGreal. Taipei: Chêng wen, 1965–1967.

Duara 1988 — Duara P. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

DXZ 1825 — DXZ (Dayao Xian zhi [Dayao County gazetteer]). 1825.

DZY 1991 — DZY (Dangdai Zhongguo de Yunnan [Contemporary China's Yunnan]). 1991. Vols. 1 and 2. Beijing: Dangdai Zhongguo chubanshe.

Ebrey 1991 — Ebrey P. B. *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Ebrey 1993 — Ebrey P. B. *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Ebrey, Gregory 1993 — Ebrey P. B., Gregory P. N. *Religion and Society in Tang and Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Fang 1990 — Ailao Shan Yizu shenhua chuanshuo (Mythological tales of the Ailao Mountain Yi) / ed. by K. Fang. Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 1990.

Fei 1980 — Fei X. *Ethnic Identification in China* // *Social Sciences in China*. 1980. Vol. 1. № 1. P. 94–107.

Feuchtwang 1974 — Feuchtwang S. *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Vientiane. Laos: Vithagna, 1974.

Feuchtwang 1992 — Feuchtwang S. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge, 1992.

Fitzgerald 1941 — Fitzgerald C. P. *The Tower of the Five Glories: A Study of the Min Chia of Ta Li, Yunnan*. London: Cresset Press, 1941.

Fitzgerald 1996 — Fitzgerald J. *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Fox 1977 — Fox J. J. *Roman Jakobson and the Comparative Study of Parallelism* // *Roman Jakobson: Echoes of His Scholarship* / ed. by D. Armstrong and C. H. van Schooneveld. Lisse: Peter de Ridder, 1977.

Fox 1980 — *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* / ed. by Fox J. J. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Fox 1988 — *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia* / ed. by Fox J. J. New York: Cambridge University Press, 1988.

Freedman 1958 — Freedman M. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press, 1958.

Freedman 1966 — Freedman M. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. LSE Monographs on Social Anthropology, no. 33. London: Athlone Press, 1966.

Freedman 1967 — Freedman M. *Ancestor Worship: Two Aspects of the Chinese Case* // *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth* / ed. by M. Freedman. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Furth 1986 — Furth Ch. *Blood, Body, and Gender: Medical Images of the Female Condition in China, 1600–1850* // *Chinese Science*. 1986. Vol. 7. P. 43–66.

Gallin 1966 — Gallin B. Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change. Berkeley: University of California Press, 1966.

Gao, Yang 1989 — Gao D., Yang Y. Yongren Yiuze saizhuangjie (The clothing competition festival of the Yongren Yi) // Yongren lishi ziliao xuanji (Selected material on Yongren history). 1989. Vol. 1. P. 121–122.

Gilbert 1991 — Gilbert R. Walks in the World: Representation and Experience in Modern American Poetry. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Gladney 1991 — Gladney D. Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Gladney 1994 — Gladney D. Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities // Journal of Asian Studies. 1994. Vol. 53. № 1. P. 92–123.

Greenhalgh 1993 — Greenhalgh S. The Peasantization of the One-Child Policy in Shaanxi // Chinese Families in the Post-Mao Era / ed. by D. Davis, S. Harrell. Berkeley: University of California Press, 1993.

Greenhalgh, Chuzhu, Nan 1994 — Greenhalgh S., Chuzhu A., Nan L. Restraining Population Growth in Three Chinese Villages, 1988–1993 // Population and Development Review. 1994. Vol. 20. № 2. P. 364–392.

Greenhalgh, Li 1995 — Greenhalgh S., Li J. Engendering Reproductive Policy and Practice in Peasant China: For a Feminist Demography of Reproduction // Signs. 1995. Vol. 20. № 3. P. 601–641.

Guldin 1994 — Guldin G. E. The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Moscow to Mao. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1994.

Handwerker 1995 — Handwerker L. The Hen That Can't Lay an Egg ('Bu xia dan de mu ji'): Conceptions of Female Infertility in Modern China // Deviant Bodies: Critical Perspectives in Science and Popular Culture / ed. by J. Terry, J. Urla. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Hansen 1992 — Hansen Ch. A Daoist Theory of Chinese Thought. New York: Oxford University Press, 1992.

Harrell 1974 — Harrell S. When a Ghost Becomes a God // Religion and Ritual in Chinese Society / ed. by A. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Harrell 1979 — Harrell S. The Concept of the Soul in Chinese Folk Religion // Journal of Asian Studies. 1979. Vol. 38. № 3. P. 519–528.

Harrell 1982 — Harrell S. Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan. Seattle: University of Washington Press, 1982.

Harrell 1990 — Harrell S. Ethnicity, Local Interests, and the State: Yi Communities in Southwest China // Comparative Studies in Society and History. 1990. Vol. 32. № 3. P. 515–548.

Harrell 1995 — Harrell S. *The History of the History of the Yi // Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* / ed. by S. Harrell. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Haviland 1977 — Haviland J. *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Herman 1997 — Herman J. A. *Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System* // *Journal of Asian Studies*. 1997. Vol. 56. № 1. P. 47–74.

Hopkins 1959 — Hopkins G. M. *Poetic Diction // The Journals and Papers of G. M. Hopkins* / ed. by H. House. London: Oxford University Press, 1959.

Hsu 1948 — Hsu F. *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. New York: Columbia University Press, 1948.

Hu 1981 — Hu Q. *Ming Qing Yizu shehui shi luncong* (Collected essays on the history of Yi society during the Ming and Qing dynasties). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1981.

Huang 1968 — Huang K. H. *Mingdai tusi zhidu sheshi yu xinan kaifa* (The opening of the southwest and the establishment of the native chieftain system during the Ming dynasty) // *Mingdai tusi zhidu* (The native chieftain system during the Ming dynasty) / ed. by She Y. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1968.

Jakobson 1960 — Jakobson R. *Closing Statement: Linguistics and Poetics // Style in Language* / ed. by Th. A. Sebeok. Cambridge: MIT Press, 1960.

Janet 1928 — Janet P. *L'évolution de la mémoire et la notion du temps*. Paris: Cahine, 1928.

Jiang 1968 — Jiang Q. *Jiang Qing Tongzhi jianghua xuanbian* (Selected speeches of Comrade Jiang Qing). Beijing: Renmin chubanshe, 1968.

Jiang 1985 — Jiang Y. *Cong Guizhou minzu shibie gongzuo tanqi* (A discussion of Guizhou's nationalities classification work) // *Minzu yanjiu jikan* (Nationalities research collection). 1985. Vol. 2. P. 303–316.

Jing 1996 — Jing J. *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Jordan 1972 — Jordan D. *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Judd 1994 — Judd E. R. *Gender and Power in Rural North China*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Kane 1988 — Kane P. *Famine in China, 1959–62: Demographic and Social Implications*. New York: St. Martin's Press, 1988.

Kaufman et al. 1992 — Kaufman J., Zhang Zh., Qiao X., Zhang Y. *The Quality of Family Planning Services in China* // *Studies in Family Planning*. 1992. Vol. 23. № 2. P. 73–84.



Keane 1995 — Keane W. The Spoken House: Text, Act, and Object in Eastern Indonesia // *American Ethnologist*. 1995. Vol. 22. № 1. P. 102–124.

Keane 1996 — Keane W. Religious Language // *Annual Review of Anthropology*. 1996. Vol. 26. P. 47–71.

Kipnis 1997 — Kipnis A. Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village. Durham: Duke University Press, 1997.

Kleeman 1993 — Kleeman T. F. The Expansion of the Wen-Ch'ang Cult // *Religion and Society in Tang and Sung China* / ed. by P. B. Ebrey, P. N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Knapp 1986 — Knapp R. G. China's Traditional Rural Architecture: A Cultural Geography of the Common House. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

Knapp 1999 — Knapp R. G. China's Old Dwellings. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Kuhn 1990 — Kuhn Ph. Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1786. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Kung 1993 — Kung J. Transaction Costs and Peasants' Choice of Institutions: Did the Right to Exit Really Solve the Free Rider Problem in Chinese Collective Agriculture? // *Journal of Comparative Economics*. 1993. Vol. 17. № 2. P. 485–503.

Lecerclé 1985 — Lecerclé J.-J. Philosophy Through the Looking Glass: Language, Nonsense, and Desire. London: Hutchinson, 1985.

Legendre 1913 — Legendre A.-F. Au Yunnan, et dans le massif du Kin-ho (Fleuve d'Or). Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1913.

Levinson 1966 — Levinson J. Confucian China and Its Modern Fate. Berkeley: University of California Press, 1966.

Lévi-Strauss 1984 — Lévi-Strauss C. Paroles Données. Paris: Plon, 1984.

Lévi-Strauss 1991 — Lévi-Strauss C. Maison // *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie* / ed. by P. Bonte and M. Izard. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

Li 1987 — Xinan minzu yanjiu (Research on southwestern ethnicities) / edit. by F. Li. Chengdu: Sichuan minzu chubanshe, 1987.

Li S. Y. 1990 — Li S. Y. Luelun tusi zhidu yu gaitu guiliu (A brief discussion of the native chieftain system and bureaucratic consolidation) // *Zhongguo gudai bianjiang zhengce yanjiu* (Studies on frontier policy in ancient China) / ed. by Ma D. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990.

Li 1999 — Li Y. Yizu Nisuren de sangzang yishi yi jingwen fanyi (Funeral rites and documents of the Nisu branch of the Yi). Kunming: Yunnan daxue chubanshe, 1999.

Li Z. 1990 — Yunnan shaoshu minzu shenhua xuan (Selected myths of Yunnan's minority nationalities) / ed. Z. Li. Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 1990.

Lieberthal 1987 — Lieberthal K. G. The Great Leap Forward and the Split in the Yenan Leadership // The People's Republic, Part 1: The Emergence of Revolutionary China, 1949–1965 / edit. by R. MacFarquhar, J. K. Fairbank. Vol. 14 of The Cambridge History of China. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Liétard 1913 — Liétard A. Au Yun-nan les Lo-o pò: Une Tribu des Aborigènes de la Chine Meridionale. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913.

Lin 1990 — Lin J. Y. Collectivization and China's Agricultural Crisis in 1959–1971 // Journal of Political Economy. 1990. Vol. 98. № 6. P. 1228–1252.

Lin 1993 — Lin J. Y. Exit Rights, Exit Costs, and Shirking in Agricultural Cooperatives: A Reply // Journal of Comparative Economics. 1993. Vol. 17. № 2. P. 504–520.

Lin et al. 1995 — Lin T., Rosemount H. Jr., Ames R. T. 1995. Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the 'State-of-the-Art' // Journal of Asian Studies. 1995. Vol. 54. № 3. P. 727–758.

Lin 1961 — Lin Yueh-hua. The Lolo of Liang Shan. Translated by Ju-shan Pan. New Haven: HRAF Press, 1961.

Lin Y. 1963 — Lin Yueh-hua. Guanyu 'minzu' yici de shiyong he yuming de wenti (On the problem of the uses and synonyms of the term minzu) // Lishi yanjiu (Historical studies). 1963. Vol. 2. № 175.

Lin Y. 1984 — Lin Yueh-hua. Zhongguo xinan diqu de minzu shibie (Ethnic identification in China's southwest) // Minzu yanjiu lunwenji (Treatises on nationalities research). 1984. Vol. 3. P. 1–9.

Lin Y. 1990 — Lin Yueh-hua. New China's Ethnology: Research and Prospects // Anthropology in China: Defining the Discipline, edited by Gregory Guldin. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1990.

Lin, Jin 1980 — Lin Yueh-hua, Jin T. Cong lishi fazhan kandongqian woguo minzuxue de duixiang he renwu (Looking at the goals and tasks of our country's nationalities studies from the perspective of historical development) // Minzu yanjiu (Nationalities research). 1980. Vol. 2. P. 50–57.

Litzinger 1995 — Litzinger R. A. Making Histories: Contending Conceptions of the Yao Past // Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers / edit. by S. Harrell. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Litzinger 1998 — Litzinger R. A. Memory Work: Reconstituting the Ethnic in Post-Mao China // Cultural Anthropology. 1998. Vol. 13. № 2. P. 224–254.

Liu 1933 — Liu Ch. Qingdai Yunnan de yanwu (The Yunnan salt administration during the Qing dynasty) // *Zhongguo jindai jingjishi yanjiu jikan* (Studies on the economic history of modern China). 1933. Vol. 2. № 1. P. 27–141.

Liu 1994 — Liu L. H. The Female Body and Nationalist Discourse: Manchuria in Xiao Hong's Field of Life and Death // *Body, Subject, and Power in China* / edit. by A. Zito, T. Barlow. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Liu 1993 — Liu M. Exit Right, Retaliatory Shirking, and the Agricultural Crisis in China // *Journal of Comparative Economics*. 1993. Vol. 17. № 2. P. 540–559.

Liu, Yeh 1965 — Liu T., Yeh K. The Economy of the Chinese Mainland: National Income and Development, 1933–1959. Princeton: Princeton University Press, 1965.

Ma 2000 — Ma E. Names and Genealogies in Liangshan // *Perspectives on the Yi of Southwest China* / edit. by S. Harrell. Berkeley: University of California Press, 2000.

MacFarquhar 1974 — MacFarquhar R. Contradictions Among the People, 1956–1957. Vol. 1 of *The Origins of the Cultural Revolution*. New York: Columbia University Press, 1974.

MacFarquhar 1983 — MacFarquhar R. The Great Leap Forward, 1958–1960. Vol. 2 of *The Origins of the Cultural Revolution*. New York: Columbia University Press, 1983.

MacFarquhar 1997 — *The Coming of the Cataclysm, 1961–1966*. Vol. 3 of *The Origins of the Cultural Revolution*. Oxford: Oxford University Press; New York: Columbia University Press, 1997.

Mackerras 1994 — Mackerras C. China's Minorities: Integration and Modernization in the Twentieth Century. New York: Oxford University Press, 1994.

Macleod 1993 — Macleod W. B. The Role of Exit Costs in the Theory of Cooperative Teams: A Theoretical Perspective // *Journal of Comparative Economics*. 1993. Vol. 17. № 2. P. 521–529.

Mann 1997 — Mann S. Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Mannheim 1991 — Mannheim B. The Language of the Inka Since the European Invasion. Austin: University of Texas Press, 1991.

Mao 1969 — Mao Z. Mao Zedong sixiang wansui (Ten thousand years for Mao Zedong's thought). Beijing: Renmin chubanshe, 1969.

Martin 1988 — Martin E. Gender and Ideological Differences in Representations of Life and Death // *Death Ritual in Imperial and Modern*

China / edit. by E. Rawski, J. L. Watson. Berkeley: University of California Press, 1988.

McKhann 1995 — McKhann Ch. F. The Naxi and the Nationalities Question // Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers / edit. by S. Harrell. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Morris 1979 — Morris M. D. Measuring the Condition of the World's Poor: The Physical Quality of Life Index. New York: Pergamon Press, 1979.

Mueggler 1996 — Mueggler E. Specters of Power: Ritual and Politics in an Yi Community. Ph.D. dissertation. Johns Hopkins University, 1996.

Mueggler 1998a — Mueggler E. A Carceral Regime: Violence and Social Memory in Southwest China // Cultural Anthropology. 1998. Vol. 13. № 2. P. 167–192.

Mueggler 1998b — Mueggler E. The Poetics of Grief and the Price of Hemp in Southwest China // Journal of Asian Studies. 1998. Vol. 57. № 4. P. 979–1008.

Mueggler 1998c — Mueggler E. Procreative Metaphor and Productive Unity in an Yi Headmanship // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1998. Vol. 4. № 2. P. 61–78.

Mueggler 1999 — Mueggler E. Spectral Subversions: Rival Tactics of Time and Agency in Southwest China // Comparative Studies in Society and History. 1999. Vol. 41. № 3. P. 458–481.

Mueggler 2000 — Mueggler E. Procreation and Spatial Production in a Yi Headmanship // Perspectives on the Yi of Southwest China / edit. by S. Harrell. Berkeley: University of California Press, 2000.

Munn 1970 — Munn N. The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjatjara Myth // Australian Aboriginal Anthropology / edit. by R. M. Berndt. Nedlands: University of Western Australia Press, 1970.

Nash 1964 — Nash M. Capital, Saving, and Credit in a Guatemalan and a Mexican Indian Peasant Society // Capital, Saving, and Credit in Peasant Societies / edit. by R. Firth and B. S. Yamey. Chicago: Aldine, 1964.

Osgood 1963 — Osgood C. Village Life in Old China: A Community Study of Kao Yao, Yünnan. New York: Ronald Press, 1963.

Pan 1992 — Pan Qi. Minzu diqu shehuizhuyi jingshen wenming fazhan yingai sheng xin shuiping (The spiritual development of minority regions must rise to a new level) // Qiushi (Seeking truth). 1992. Vol. 24. P. 25–28.

Pasternak 1972 — Pasternak B. Kinship and Community in Two Chinese Villages. Stanford: Stanford University Press, 1972.

Peirce 1940 — Peirce Ch. S. Logic As Semiotic // The Philosophy of Peirce / edit. by J. Buchler. London: Routledge, 1940.

Peng 1987 — Peng X. Demographic Consequences of the Great Leap Forward in China's Provinces // *Journal of Asian Studies*. 1987. Vol. 13. № 4. P. 639–670.

Peng 1991 — Peng X. *Demographic Transition in China: Fertility Trends Since the 1950s*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Potter 1968 — Potter J. *Capitalism and the Chinese Peasant*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Potter, Potter 1990 — Potter J., Potter S. H. *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Putterman, Skillman 1993 — Putterman L., Skillman G. L. Collectivization and China's Agricultural Crisis // *Journal of Comparative Economics*. 1993. Vol. 17. № 2. P. 530–539.

Ramsey 1987 — Ramsey S. R. *The Languages of China*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Rawski 1996 — Rawski E. S. Presidential Address: Re-envisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History // *Journal of Asian Studies*. 1996. Vol. 55. № 4. P. 829–850.

Rock 1935 — Rock J. F. The Story of the Flood in the Literature of the Moso (Nak-hi) Tribe // *Journal of the West China Border Research Society*. 1935. Vol. 7. P. 64–80.

Rose 1996 — Rose G. *Mourning Becomes the Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Rubin 1975 — Rubin G. *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex* // *Toward an Anthropology of Women* / edit. by R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975.

Sangren 1983 — Sangren P. S. Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the Eternal Mother // *Signs*. 1983. Vol. 9. № 1. P. 4–25.

Sangren 1987 — Sangren, P. S. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Schein 1997 — Schein L. Gender and Internal Orientalism in China // *Modern China*. Vol. 23. № 1. P. 69–98.

Schein 2000 — Schein L. *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham: Duke University Press, 2000.

Schoenhals 1987 — Schoenhals M. *Saltationist Socialism: Mao Zedong and the Great Leap Forward, 1958*. Stockholm: University of Stockholm, 1987.

Seaman 1981 — Seaman G. *The Sexual Politics of Karmic Retribution* // *The Anthropology of Taiwanese Society*, edited by Emily Ahern and Hill Gates. Stanford: Stanford University Press, 1981.

Seaman 1992 — Seaman G. Winds, Waters, Seeds, and Souls: Folk Concepts of Physiology and Etiology in Chinese Geomancy // *Paths to Asian Medical Knowledge* / edit. by Ch. Leslie, A. Young. Berkeley: University of California Press, 1992.

Shahar, Weller 1996 — *Unruly Gods: Divinity and Society in China* / edit. by M. Shahar, R. P. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.

Shue 1980 — Shue V. *Peasant China in Transition: The Dynamics of Development Toward Socialism, 1949–1956*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Shue 1988 — Shue V. *The Reach of the State: Sketches of the Chinese Body Politic*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Siu 1989 — Siu H. *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Skinner 1964–1965 — Skinner G. W. Marketing and Social Structure in Rural China // *Journal of Asian Studies*. 1964–1965. Vol. 24. № 1. P. 3–43; № 2. P. 195–228; № 3. P. 363–399.

Skinner 1977 — Skinner G. W. *Regional Urbanization in Nineteenth Century China* // *The City in Late Imperial China* / edit. by G. W. Skinner. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Skinner 1985 — Skinner G. W. Presidential Address: The Structure of Chinese History // *Journal of Asian Studies*. 1985. Vol. 44. № 2. P. 17–54.

Skinner 1997 — Skinner G. W. Introduction // *Sow-Theng Leung, Migration and Ethnicity in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Smith 1970 — Smith K. C. *Ch'ing Policy and the Development of Southwest China: Aspects of Ortai's Governor-Generalship, 1726–1731*. Ph.D. dissertation, Yale University, 1970.

Song, Cui 1993 — Song B., Cui L. Yunnan teyou shaoshu minzu renkou xianzhuang ji dui shengchanli tiaoyue fazhan de yingxiang (The population situation among Yunnan's special minorities and its influence on the rapid development of productive forces) // *Renkou yu jingji* (Population and economics). 1993. Vol. 81. № 6. P. 27–35.

SSB 1987 — SSB (Sichuan Sheng bianjizu [Sichuan Province editorial committee]). *Sichuan Sheng Liangshan Yizu shehui diaocha ziliao xuanji* (Selections from investigations into Liangshan Yi society in Sichuan Province). Chengdu: Sichuan Sheng shehui kexueyuan chubanshe, 1987.

Stalin 1956 — Stalin J. *Sidalin quanji* (The collected works of Stalin). Beijing: Renmin chubanshe, 1956.

Starr 1979 — Starr J. B. *Continuing the Revolution: The Political Thought of Mao*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Stein 1957a — Stein R. A. *Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient* // *Arts Asiatiques*. 1957. Vol. 4. P. 163–186.

Stein 1957b — Stein R. A. *L'habitat, le monde, et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute Asie* // *Journal Asiatique*. 1957. Vol. 245. P. 37–74.

Strathern 1987 — Strathern M. *Introduction to Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond* / ed. by Marilyn Strathern. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Strathern 1988 — Strathern M. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Swain 1995 — Swain M. B. *Père Vial and the Gni-p'a: Orientalist Scholarship and the Christian Project* // *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* / edit. by S. Harrell. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Tang 1988 — Tang W. *Lun Yunnan shaoshu minzu jingji tizhi gaige* (On reforming the economic systems of Yunnan's minority nationalities) // *Yixue yanjiu* (Yi studies research). 1988. Vol. 2. P. 137–140.

Tao 1986 — Tao X. *Yizu wenxue zazu* (Anthology of Yi literature). Kunming: Yunnan minzu chubanshe, 1986.

Taussig 1993 — Taussig M. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. London: Routledge, 1993.

Teiser 1988 — Teiser S. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Topley 1974 — Topley M. *Cosmic Antagonisms: A Mother-Child Syndrome* // *Religion and Ritual in Chinese Society* / edit. by Arthur Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Tu 1995 — Tu P. *IUD Discontinuation Patterns and Correlates in Four Counties in North China* // *Studies in Family Planning*. 1995. Vol. 26. № 3. P. 169–179.

Urban 1991 — Urban G. *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press, 1991.

Valeri 1980 — Valeri V. *Notes on the Meaning of Marriage Prestations Among the Huaulu of Seram* // *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* / edit. by J. J. Fox. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

van der Lijn 1995 — van der Lijn N. *Measuring Well-Being with Social Indicators, HDIs, PQLI, and BWI for 133 Countries for 1975, 1980, 1985, 1988, and 1992* // Tilburg University Library, The Netherlands; URL: <https://research.>

tilburguniversity.edu/en/publications/measuring-well-being-with-social-indicators-hdis-pqli-and-bwi-for (дара обращения: 23.11.2022).

Vannicelli 1944 — Fr. Vannicelli L. La Religione dei Lolo, Contributo allo Studio Etnologico delle Religioni dell'Estremo Oriente. Milan: Società Editrice «Vita e Pensiero», 1944.

Vardara 1993 — Taber's Cyclopedic Medical Dictionary / edit. by Vardara D. R. Philadelphia: F. A. Davis, 1993.

Vial 1898 — Vial P. Les Lolos, Histoire, Religion, Moeurs, Langue, Ecriture. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1898.

Wang 1995 — Wang L. Yizu zuxian chongbai yanjiu (An investigation of Yi ancestor worship). Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 1995.

Watson 1975 — Watson J. L. Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London. Berkeley: University of California Press, 1975.

Watson 1981 — Watson R. Class Differences and Affinal Relations in South China // *Man*. 1981. Vol. 16. № 4. P. 593–615.

Watson 1988 — Watson R. The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society // *American Ethnologist*. 1988. Vol. 13. № 4. P. 619–631.

Watson 1994 — Watson R. Making Secret Histories: Memory and Mourning in Post-Mao China // *Memory, History, and Opposition Under State Socialism* / edit. by R. S. Watson. Santa Fe: School of American Research Press, 1994.

Weins 1954 — Weins H. China's March Toward the Tropics. Hamden, Conn.: Shoestring Press, 1954.

Weller 1987 — Weller R. The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion // *Modern China*. 1987. Vol. 13. № 1. P. 17–39.

White 1997 — White S. D. Fame and Sacrifice: The Gendered Construction of Naxi Identities // *Modern China*. 1997. Vol. 23. № 3. P. 298–327.

White 1992 — White T. The Population Factor: China's Family Planning Policy in the 1990s // *China Briefing*, 1991 / edit. by W. A. Joseph. Boulder: Westview Press, 1992.

White 1994 — White T. The Origins of China's Birth Planning Policy // *Engendering China: Women, Culture, and the State* / edit. by Ch. Gilmartin, G. Hershatter, L. Rofel, T. White. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Wolf 1974 — Wolf A. Gods, Ghosts, and Ancestors // *Religion and Ritual in Chinese Society* / edit. by A. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974.



Wolf A. 1986 — Wolf A. The Preeminent Role of Government Intervention in China's Family Revolution // *Population and Development Review*. 1986. Vol. 12. № 1. P. 101–116.

Wolf 1995 — Wolf A. *Sexual Attraction and Childhood Association: A Chinese Brief for Edward Westermarck*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

Wolf, Huang 1980 — Wolf A., Huang Ch. *Marriage and Adoption in China, 1845–1945*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

Wolf 1955 — Wolf E. Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion // *American Anthropologist*. 1955. Vol. 57. P. 452–471.

Wolf E. 1957 — Wolf E. Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1957. Vol. 13. P. 1–18.

Wolf E. 1986 — Wolf E. The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community // *American Ethnologist*. 1986. Vol. 13. № 2. P. 325–329.

Wolf 1972 — Wolf M. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press, 1972.

Wu, Duan 1982 — Wu J., Duan D. The System of Agricultural Production Responsibility and Control of Population // *Gansu ribao*. 1982. 16 January, 4.

Wyschogrod 1998 — Wyschogrod E. *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Yan, Jin 1992 — Yan T., Jin C. Jinren youlu de renkou nitaotai xianxiang: Jihua shengyu zhong renkou zengzhang de jingji sikao (The contemporary concern of negative population selection: Economic considerations of the impact of birth planning on population growth) // *Renkou yanjiu* (Population research). 1992. Vol. 77. P. 36–41.

Yan 1996 — Yan Y. *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Yang 1996 — Yang D. *Calamity and Reform in China: State, Rural Society, and Institutional Change Since the Great Leap Forward*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Yang F. 1990 — Yang F. Dayao Tanhua Yizu muquanzhi canyu tantao (An inquiry into remnants of patriarchy among Yi in Tanhua, Dayao) // *Yizu wenhua* (Yi culture). 1990. P. 52–58.

Yang H. 1990 — Yang H. Chuxiong Yizu gaikuang (A survey of Chuxiong's Yi nationality) // *Yizu wenhua* (Yi culture). 1990. P. 117–140.

Yang H. 1994 — Yang H. *Liangshan Yizu nuli shehui falu zhidu yanjiu* (A study of the legal system of Liangshan Yi slave society). Chengdu: Sichuan minzuchubanshe, 1994.

Yang, Li 1980 — Yang J., Li X. Lu woguo nongqingzhong guanxi di lishi jingyan (On the historical experience of the relationship between agriculture, light industry, and heavy industry in China) // *Zhongguo shehui kexue* (Chinese social science). 1980. Vol. 3. P. 36.

Yang M. 1994 — Yang M. M. Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

Yang 1993 — Yang Sh. Zhongguo shaoshu minzu renkou de zengzhang yu jihua shengyu (The growth of China's minority nationality population and family planning) // *Renkou yu jingji* (Population and economics). 1993. Vol. 78. P. 13–20.

YSB 1986 — YSB (Yunnan Sheng bianjizu [Yunnan Province editorial committee]) // *Yunnan Yizu shehui lishi diaocha* (Research into the society and history of Yunnan Yi). Kunming: Yunnan minzu chubanshe and Yunnan renmin chubanshe, 1986 [1952].

YSDBW 1992 — YSDBW (Yunnan Sheng difangzhi bianzuan weiyuanhui [Yunnan Province local gazetteer compilation committee]) // *Yunnan Sheng zhi*, 17 juan, gongxiao hezuoshe zhi (Gazetteer of Yunnan Province, vol. 17, supply and marketing cooperative gazetteer). Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 1992.

YSJZZ 1989–1995 — YSJZZ (Yunnan Sheng zhi jingji zonghe zhi [Economic statistical gazetteer of Yunnan Province]). Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 1989–1995.

YSMWCD 1959 — YSMWCD (Yunnan Sheng minzu minjian wenxue Chuxiong diaochaui [Yunnan Province nationalities folk literature Chuxiong investigation team]) // *Mei ge: Yizu minjian shishi* (Mei ge: A Yi folk ballad). Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 1959.

YSTRB 1990 — YSTRB (Yunnan Sheng tongji ju renkou ban [Yunnan Province statistical bureau, population office]) // *Yunnan Sheng renkou tongji ziliao huibian*, 1949–1988 (Compiled material on population statistics for Yunnan Province, 1949–1988). Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 1990.

YXZ 1922 — YXZ (Yanfeng Xian zhi [Yanfeng County gazetteer]), 1922.

Zhang 1984 — Zhang R. Nongchan jige wenti yanjiu (Research on some problems of agricultural prices). Shanghai: Renmin chubanshe, 1984.

Zhang 1988 — Zhang T. Tan Yunnan Yizu wenzi guifan gongzuo (On the work of standardizing Yunnan's Yi writing) // *Yixue yanjiu* (Yi studies research). 1988. Vol. 2. P. 76–81.

Zhang 1999 — Zhang W. Implementation of State Family Planning Programmes in a Northern Chinese Village // *China Quarterly*. 1999. Vol. 157. P. 202–230.

Zhang 1995 — Zhang Y. Zongguo de 18 ge baiwan ren yishang shaoshu minzu renkou sushi fenxi (An analysis of population quality among China's eighteen minority nationalities with populations of over one million) // Minzu yanjiu (Nationalitiesresearch). 1995. Vol. 5. P. 19–24.

Zhang Z. 1986 — Zhang Z. Population Policy for Minorities // Beijing Review. 1986. Vol. 29. № 48. P. 15–18.

Zheng 1996 — Zheng X. Han, Li, Hui, Mengu he Ewenkezu chengre renshi fangshi de bijiao (A comparison of adult cognitive style among Han, Li, Hui, Mongolian, and Ewenke nationalities) // Minzu yanjiu (Nationalities research). 1996. Vol. 1. P. 26–32.

Zou, Miao 1989 — Zhongguo renkou: Yunnan fence (China's population: Yunnan volume) / edit. by Q. Zou, W. Miao. Beijing: Zhongguo caizheng jingji chubanshe, 1989.

# Предметно-именной указатель

- Агентность 277, 375–375, 416  
Агитбригада *Пропаганда искусства и литературы* 382–383, 385, 387, 397, 417  
Активисты 25, 154, 374–375, 381, 383–384, 386, 390, 392, 394–396, 405, 407, 416, 423  
Андроцентризм 142, 147–148  
Ассамбляжи 330–335  
Ахерн Эмили 81, 135, 310
- Бабушка Восома 119, 121, 123, 138, 333  
Баочжан 164, 166, 168, 170, 177, 179, 186–187  
Башляр Гастон 73–77, 93–94, 119, 125  
Безумие 16, 292, 322, 353, 455, 457  
    вызванное духами изголовья кровати 132  
    дикие призраки как причина 411  
    зуда в ногах 421, 425–426, 458  
    и духи ts'ici 411  
Боль 22, 45, 47–48, 50–52, 55–56, 76–79, 82–87, 161, 236, 290  
    гадание 62, 75, 83  
    генеалогия 305  
    география 300–370  
    ритуал по ее устранению 61–68
- Большой скачок:*  
    беби-бум после него 439  
    возобновление празднеств ts'ici после него 378  
    голод как следствие 17, 23–25, 138, 143, 154, 279, 283–287, 293, 414, 417  
    дорожное строительство 37–38, 44  
    кампания по сохранению водных ресурсов 267  
    концепция 266  
    обряды экзорцизма 306, 317–318  
    общественные столовые 137–138, 270, 281–283  
    отсутствие погребальных ритуалов 417  
    производство стали и меди 274–275  
    разрушение времени 295  
    разрушение системы ts'ici 203, 372  
    распространение *горькой травы* 245, 463

- сворачивание его полити-  
ки 293
- сельскохозяйственный рынок  
272–273
- сожжение зернохранилищ 138
- сокращение производства  
продовольствия 282
- спутники* 276–278
- Брак:
  - вирилокальный 107–108
  - женитьба сына 103, 111,  
113, 125
  - замужество дочери 107,  
110–111, 113–115
  - и встречи подростков 104–  
106, 108
  - кросс-кузенный 125–126, 229
  - отложенный 107
  - регистрация 106, 125, 435–436
  - смешанный 35, 444
  - уксорилокальный 107–108,  
115, 127
- Братья 53, 115–117, 120–121, 140,  
150, 189, 231, 301, 315, 319, 334,  
336, 457
  - конфликты между 102–103
- Брэй Франческа 89–90, 109
- Бун Джеймс А. 118, 125
- Бурдые Пьер 73, 100
- Бюрократия духов 177, 247, 254,  
266, 298–299
- Ветер 55, 208–209, 280, 284, 286,  
293, 309–310, 314, 328
- Воинская повинность 186–188
- Восприятие 78, 87, 119, 299, 356,  
369, 373, 444
- Время:
  - как спираль 254, 374, 392, 397
  - как тропа 392
  - нарушенное *большим скач-  
ком* 295
  - обращенное вспять 397, 416
  - оппозиционная практика  
22–23, 26, 295
  - организуемое государством 17
- Гваттари Феликс 331
- Гендерные различия:
  - в отношениях с родителями 47
  - в пространстве дома 92, 100,  
108–109, 115, 127–128, 141,  
146–147
  - и власть 148
  - и разделение труда 48, 115–  
116, 226, 231, 260–261, 456–457
  - и родственные связи 89
  - и экономика 453–454
- Гильберт Роджер 370
- Говорящая горечь* 243, 245
- Голод 17, 22–25, 37, 44–45,  
137–138, 143, 154, 161, 174,  
242, 244, 247, 265–266, 275,  
278–279, 281–287, 290–295,  
298–303, 305–307, 317, 353,  
370, 372–373, 375, 378,  
385–387, 390, 397–398, 400,  
403, 414–415, 417–418, 423
- Гоминьдан 163, 177, 180–182, 186,  
188, 248
- Гомология 73, 100, 155, 190, 213
- Государство (государственная  
власть):
  - воображаемое 21, 25, 44–45,  
84, 154, 373, 398–399, 405,  
422–423, 427
  - использование значимых  
мест 44

- как аспект *социального воображаемого* 17–18
- местные кадры как препятствия на пути проникновения 402–403
- образы 19–22, 50, 254–255, 277, 403–405, 422–423, 466
- организация пространства и времени 17
- социалистическое 18, 25, 32, 89, 91, 151, 161, 246, 254, 373, 397, 423, 428
- Границы 28, 30–31, 42, 60, 69, 74, 76, 78, 111, 163, 175, 179, 191–193, 209, 234, 241, 274, 297, 323, 325, 333–335, 344–345, 347–350, 352, 369, 406
- Гречиха 35, 46, 77, 124, 172, 199, 220, 277, 347
- Группы взаимопомощи 260–261
- Гуаньинь 119, 138
- Даяо 29–30, 35, 162–163, 174–176, 180–181, 183, 187, 198, 201–202, 210–211, 248, 250, 252, 258, 260, 267–268, 274–275, 277, 284–287, 295, 345, 377
- Дверные проемы 69, 99, 109, 173, 320, 323, 325, 330, 449
- и воротца для *gu* в обрядах экзорцизма 319–320
- Движение по воспитанию социалистического мышления 410
- Движение против четырех пережитков 382, 385, 388–389, 406
- Делёз Жиль 331
- Джадд Эллен Р. 91, 146–147
- Дикие животные 321, 338–339, 368
- Дикие призраки:
- белые *gu* 305–306, 313, 329, 336, 368, 396, 398
  - дикие животные, которые бегают вместе с ними 339
  - заражение, связанное с ними 305, 308
  - и умершие от голода 242, 299
  - и перекрытые или обращенные вспять потоки 314
  - их мир 266, 354
  - их путешествие 338, 341, 347–349, 353, 366–368
  - как причина смертей во времена *культурной революции* 397
  - первые 321
  - погибших от насилия 161–162, 242, 305, 322
  - практики экзорцизма, связанные с ними 300–370
  - сельхозпроизводство силами домохозяйства и диких призраков
  - черные *gu* (чиновники) 278, 305–306, 308, 313, 319–323, 327, 329–330, 336, 368, 396–398
  - эффигии 323–337, 354, 412
  - ts'ici* 154, 159–160, 176, 386, 390, 399, 405, 407, 409, 412, 417–419
- Дин Чжипин 180–182, 202, 248, 345
- Домашние животные:
- жизнь в совместном странстве с ними 68–69
  - их души 44, 53–54, 315

- эффигии, изображающие их 59–60
- Дома:
- в погребальных плачах 50–51
  - в ритуалах 52, 69–70, 79–82
  - в ритуале тæһо, проведенном для Ло Личжу 57–68
  - границы 74, 111, 193
  - диких призраков 328, 349
  - идеальные 95
  - как технологии по производству социальных отношений 92
  - как ткацкие станки 89–90
  - образ 93, 119, 125, 155
  - организация домов в зависимости от расположения по течению 95–97, 101–103
  - организация домов с учетом солнечной и теневой стороны 90, 94–100
  - особенности конструкции 96–97
  - официальные 92
  - половозрастная организация 92, 101–103
- Дочери:
- незамужние 111
  - осиротевшие 46–47, 88, 315–316, 322
  - по сравнению с сыновьями 109–115
- Духи:
- домашние 92–93, 112, 127
  - духи изголовья кровати 130–134, 136, 139, 142, 176, 213, 232, 302
  - Lòhə 137–140, 143, 147, 159, 173, 202, 212–217, 219, 224–225, 231–233, 252, 262–263, 406–410, 412–413, 458
  - Mijù 173–175, 202, 212–213, 263–264, 389, 408
- Евгеническое законодательство 441
- Еда 127, 158, 183, 190–191, 204–205, 207, 210, 212, 222, 238–239, 270, 272, 281–282, 336, 366
- Единая система закупок и поставок 256–257
- Женская репродуктивная способность 50, 54, 140–142, 147, 231, 240, 311, 426, 457–458, 470
- Женская сексуальная агрессивность 223, 226
- Жернова 121, 123–124
- Животные см. Домашние животные
- Забвение 90, 134, 136, 175, 205–206, 302, 314, 369–370
- Заражение 233, 235, 305, 308, 314
- Земельная реформа 22, 35, 107, 134, 154, 169, 182, 244–245, 247, 250–253, 260, 376
- Земельные контракты 408, 414, 439
- Землевладельцы 24, 107, 250
- Земли фонда предков 188, 202, 212, 216, 219, 228, 232, 240, 405, 414, 437, 458
- высадка саженцев риса на них 213–214, 262, 378, 407–409, 411–413, 419, 447

- и земельная реформа 251–252, 254, 274
- Змеиный дух коровьего демона 414
- Зудящая девушка* 113–114
- Зятья 113
- Ицзичан 36, 152–153, 194
- Йи:
- народность 14, 30, 32–34, 42, 81, 105, 125, 136, 152, 156–157, 288, 291, 434–435, 438, 443, 445, 467, 469
  - численность 32
  - язык 9–12, 38, 153, 194, 379, 447
- Кадры:
- в эпоху рыночных реформ 416
  - во время голода 285–286
  - и группы сельскохозяйственной инспекции 272
  - и движение за социалистическое образование 394
  - и запрет на выращивание гречихи 277
  - и планирование потребления зерна 143
  - и планирование рождаемости 428–429, 432–438, 448, 459–460, 462, 464
  - и поля фонда предков 254, 274, 408, 414
  - и сельхозпроизводство силами домашних хозяйств 375, 399–400, 423
  - и хунвэйбины 383–385
  - как объект дисциплинарного воздействия 377, 379–381, 402–403
  - критикующие практику жертвоприношений 290
  - критикующие ритуалы ts'ici 252
  - поддержка ритуалов, направленных на умиловление духов 408–409
  - подрыв авторитета 405
  - рынки, создававшиеся ими 257–259
  - сопротивление им 255, 455, 459–460
- Кампания за социалистическое образование 159, 314, 376, 379–381, 383–387, 391, 394, 397, 403, 406, 415–416
- Карты 14, 343–352
- Касториadis Корнелиус 18, 26
- Кейси Эдвард 74
- Китайская культура* 40–43
- Классы:
- дурное классовое происхождение 395, 413
  - и бедные крестьяне 251, 377
  - и рождаемость 440
  - инверсия классовых иерархий 246
  - кодификация классового деления 253
  - маоистская концепция 243
  - эксплуататорские 388, 416
- Классовая борьба 243, 374, 376–377, 381, 424
- Классификация:
- во время земельной реформы 250



- минзу* 195  
по степени зажиточности 250
- Козы:  
во время голода 35, 37,  
281–282  
как объект взятки 168  
как предмет жертвоприноше-  
ния 215, 217, 219, 234–235, 263,  
289, 290–291, 304, 316, 318,  
336, 411  
лопатка 62, 77  
мясо 67, 215, 282, 304, 336–337,  
346, 360, 371  
стоимость 261  
шкура 30, 58, 67, 204, 420
- Коллективизация 22, 143, 145,  
226, 246–247, 260–264, 266, 298,  
376, 399, 403, 406
- Коммеморация 203–204, 212
- Коммунистическая партия:  
в Юньнани 247–249, 280, 379  
во время голода 287, 390  
и движение за социалистиче-  
ское образование 379, 381,  
384–385, 387  
и земли фонда предков 274  
и планирование рождаемости  
49, 84, 86, 228, 429, 432–433,  
439–440, 442, 446–448  
и сельскохозяйственный  
рынок 266–267  
и хунвэйбины 383  
и ts'ici 157, 250, 252, 399, 413,  
454, 460–462  
подполье 163, 249
- Коммунистические бандиты* 163,  
180–181, 345
- Комната, расположенная выше  
по течению 52, 88, 95, 101–102,  
112–113, 127–129, 133–134,  
136, 140, 308
- Конопля (конопляная ткань)  
30–31, 35–36, 46, 66, 77, 90, 103,  
124, 137–138, 145, 147, 161, 167,  
178, 191, 192, 204, 213, 234,  
256–259, 314, 319, 327, 332–333,  
382, 386, 401, 411
- Контрреволюционеры 24,  
247–249, 253, 262, 384, 386, 407
- Кооперативы 30–31, 291  
по снабжению и сбыту 36,  
255–259, 294, 389  
сельхозпроизводителей  
260–263, 267–268, 406
- Кошки 54, 59–60, 62, 69, 76, 104,  
139, 143
- Кристева Юлия 334–335
- Крупный рогатый скот 178, 186,  
191, 281–282
- Культурная революция:*  
и аресты 289  
и активисты 25, 416, 423  
и дикие призраки 24, 140, 154,  
176, 295, 299, 302, 306, 351,  
386–387  
и кампания за социалистиче-  
ское образование 394, 415  
и насилие 23, 203, 301, 351,  
372–373, 397–398, 403  
и самоубийство 159, 301, 305,  
315, 353, 387  
и хунвэйбины 158
- Куньмин 48, 210, 249, 284, 345, 348
- Лекеркль Жан-Жак 368
- Лефевр Анри 92–93
- Ли Вуйи 420–422, 424–426,  
462–463, 466

## Ли Вэньи:

его песнопения для обрядов  
экзорцизма 292, 304, 306, 318,  
322, 326–328, 332, 337–342,  
350–352, 355  
его рассказы о диких призра-  
ках 279, 317  
совершенные им обряды  
экзорцизма 278–279, 318–330,  
336–342, 354–355

## Ли Гао 257–258

## Ли Дуань 365

## Ли Ишу 387

## Ли Пэйу 216

Ли Цзе 315–320, 322, 327, 331–  
334, 336, 353–354, 395

## Ли Цюньхуа:

ее дом 57, 66, 69–70, 80, 82, 85,  
94, 97–98, 101, 104, 144–145, 147  
ее сны 44, 48, 50–54, 56, 72  
совершенный для нее ритуал  
mæho 53, 57–86, 93, 100, 119,  
127, 130, 138

## Ли Чжан 252, 254–255, 289

## Ли Чжилин 278, 281, 411–412

Ли Чжиу 53, 55, 57–58, 60, 66, 68,  
85, 101–102, 105, 127–130, 132,  
136–137, 139, 143–145, 147, 199,  
212, 229, 265–266, 272–273, 309,  
332, 343–345, 347, 349–350,  
450–453, 456–457Ли Юн 158–160, 171, 180, 184–  
185, 187, 189–190, 196–197,  
199–203, 207, 214–216, 218–220,  
224–226, 234–236, 238–242,  
252, 345, 406

## Ли Юнь 13–17, 25, 38

## Линь Бяо 306, 351, 353, 373, 388

## Липо 9, 34

## Личности:

и отношения 91, 337, 340, 370  
и социальная персонифика-  
ция 314  
и спутанность 314, 370  
и экзорцизм 324, 370  
и язык 368  
как *ассамбляж* 331–334  
как эффекты семейных  
и родственных отношений 89  
личность Мао 395, 416  
Ло Готьянь 164, 166, 170, 248–249,  
251, 253, 258, 380

## Ло Личжу:

ее зернохранилище 137–138  
ее истории о детстве 119  
объяснение ритуала mæho  
76–83  
проведенный ею ритуал mæho  
57–68  
рассказы о диких призраках  
307–313

## Ло Цзычэн 389–390, 399, 411

## Ло Чэн 371–373, 398, 418

## Лоло 29–30, 32–34

Лошади 54, 59–60, 69, 76, 150, 171,  
178, 184–186, 188, 202, 234, 281

## Льетар Альфред 31, 33, 104

Магическое действие 70–71,  
79–80Малая группа революционного  
руководства 383, 389Мао Цзэдун 13, 15, 18, 145, 243,  
253, 261, 264–265, 267–274, 293,  
351, 376, 383, 385, 388, 391,  
395–396, 399, 402, 404–405, 407,  
414, 416–417, 423, 429, 432, 437,  
441, 447

- Матка 106, 221–222, 224, 311, 424–426, 438, 450–451, 458, 470
- Менструальная кровь 140, 144, 154, 178, 199, 310–313, 334, 381, 383
- Мерло-Понти Морис 52, 69, 78–79, 83
- Место:
- долина как место 203
  - и государственная власть 17
  - и дома 94, 101, 104, 17, 130, 142–144, 353
  - и насилие 22, 44–45, 47, 51, 301
  - и плоть 26–27
  - и ритуалы 93, 127, 289, 303, 318–319, 321, 457
  - и тело 21–22, 52, 353
  - и утрата 22, 47, 52
  - как дом 151
  - названия 341, 343–344, 349
  - сообщество как место 242
- Метафора:
- времени как пути или тропы 391–392, 395
  - границы в ней 175
  - деторождения (репродуктивная) 155, 190, 254, 277, 378
  - имперская* 296, 298–299, 465–466
  - поворотной речи* 238
  - растительная 110–111
- Мимесис 80
- Миф:
- бык (или тигр) в мифах 174
  - о *зудящей девушке* 113–114
  - о происхождении обряда экзорцизма 307
  - о происхождении у шокленов 357
  - о тигрице и зернохранилище 139
  - о Wòlòbò 113–114
  - о Jimiábamò 119, 470
  - об основании семьи Чжицзо 170
- Мосс Марсель 71, 75–77, 79–80
- Народно-Освободительная Армия Китая (НОАК) 32, 163, 180, 182, 247–249
- Народные коммуны 265–266, 268, 271
- Население:
- качество 425–426, 428, 438–441, 443, 445–446, 471
  - различия между городским и сельским 442
  - уезда Юнжэнь 444–445
  - уровень рождаемости/смертности 283–286, 295, 428, 434, 436, 440, 442, 445
- Насилие:
- возвращение совершенного в прошлом насилия 302–303, 374–375, 390, 399, 414
  - воспоминания о нем 203, 302, 422
  - и разрушение системы ts'ici 203, 372, 383
  - истории о нем 353
  - насильственная смерть 22, 161, 180–181, 292, 296, 299, 305–306, 317, 319, 332, 351, 353, 358, 372–373
  - ответственность за него 26, 154, 303, 370, 373, 390, 397–398
  - сны о нем 51

- чиновничество как его источник 201  
 тæ как его источник 62, 70  
 Националистическая партия 248  
 Национальность (народность):  
   *единство национальности* 426  
   и земельная реформа 251  
   йи 14, 30, 32–34, 42, 81, 105, 125, 136, 152, 156–157, 288, 291, 434–435, 438, 443, 445, 467, 469  
   национальная религия 157, 162, 289, 371  
   национальные меньшинства 13–15, 31–34, 40–42, 69, 197, 251, 267, 374, 379, 415–416, 426–427, 430–432, 436, 442–446, 467  
   национальные обычаи 157, 162, 195, 251, 289, 467  
   окрестностей Чжицзо 29–35  
   сталинские четыре критерия для выделения 32, 194  
   ханьцы 34–35, 40–42, 59, 93, 166, 196–197, 202, 229–230, 249, 257, 259, 261, 298–299, 310, 407, 412, 419, 431, 442, 444  
   Lòlorò 33–35, 43, 46, 48–49, 69, 72, 96, 104, 107, 112–113, 124, 135–136, 155, 157, 166–167, 170, 172, 174–177, 190–192, 194, 197, 199–202, 205, 211, 213, 229, 239, 249, 256, 260, 274, 277, 285, 291, 307, 321, 330–331, 333, 341, 356, 374, 377, 386, 390, 392, 394, 406–409, 414–415, 420, 438, 447, 459  
 Начальник тюрьмы (в системе ts'ici) 178–180, 184–188, 202, 236  
*Небесный пес белый тигр* 62, 75, 82–83  
 Невестки 87–88, 90, 113, 126, 332, 353, 408  
 Нечистота:  
   защита от нее 313  
   и границы 334  
   менструальная и послеродовая 235, 312–313, 334  
 Носильщик (в системе ts'ici) 178, 183–184, 188, 190–191, 193, 202, 217, 236, 297  
 Ношение:  
   детей 46–48, 115–116, 150, 317–318, 354, 446, 461  
   работы по переноске 49, 56, 170, 184, 451, 456–457  
 Обряд экзорцизма 292, 299, 301–306, 314–319, 325, 343–344, 368, 370, 372, 396, 398, 418  
   значение трапезы во время него 336–340  
   миф о его происхождении 307  
   эффигии для него 323–330, 335  
 Одержимость:  
   дикими призраками 26, 302, 305, 320, 386, 390, 394–397, 414, 416  
   чиновников 16–17  
   тæ 54, 72  
 Оратор (в системе ts'ici) 178, 182–184, 188–193, 213, 236, 240, 297  
 Память (воспоминания):  
   двойственная 162  
   детская 119  
   и забвение 175, 205–206, 370

- и место 27, 40, 45, 48, 73, 203
- и родство 133–134
- и тело 201, 239
- как коммеморация 212
- как саморепрезентация 162
- коллективная 153
- о насилии и бедствиях 203, 245, 302, 422
- письменная 198–201
- пищеварительная 198, 200–201, 292
- травматическая 288, 299
- Параллелизм 47, 95, 98, 109, 111, 118, 155, 237, 245, 299, 356–358, 362, 393
- Пересадка риса:
  - во время *большого скачка* 273
  - и женская сексуальная сила 217, 222–223, 226, 228–229, 231, 457
  - как метафора рождения детей 189–190, 217, 223, 231
  - на поле оратора 189
  - на полях фонда предков 173, 217, 408, 412
  - обмен трудовой силой во время нее 226, 260–261
  - песенное состязание во время нее 218
  - распорядок 408
- Песни:
  - во время пересадки риса 217–218, 223, 231
  - на полях фонда предков 254
  - свадебные 111–113
- Песнопения:
  - для обрядов экзорцизма 62–67, 180–181, 292, 304, 306–308, 332, 337–368
  - формальные характеристики 62–63, 78–79
  - mæho* 70, 76
- Письмо 10, 14, 196, 198, 201, 206, 239, 447
- Планирование рождаемости:
  - всестороннее 437
  - кампания *позже, дольше, меньше* 430–431, 436
  - первые две кампании 428–430
  - принудительное 45, 421, 424, 427, 431–432
- Погребальные плачи 46–47, 168, 333
- Погребальные ритуалы:
  - во время эпидемий 233
  - дневное бдение 291
  - жертвоприношение десятого месяца* 174, 301
  - и государство 19, 21
  - и мясо коз 304, 337
  - и нумерология 325
  - и отношения между братом и сестрой 125
  - и отсылаемые души живот-ных 72
  - и тыквенные трубы 122
  - их возрождение 417
  - ночное бдение 291
  - приношения от рассвета до заката* 177
  - сон на природе* 301
- Подземный мир 102, 177, 201, 254, 265–266, 290–292, 297–298, 308
- Подрывная работа 405–415
- Порог 52, 60, 64, 68, 73, 74, 78–80, 99–100, 109, 335, 352,
- Поэзия ходьбы 368, 370

- Поэтический язык 8, 39, 77–77, 109, 357, 393  
 в песнопениях для обрядов экзорцизма 305  
 двуступища 110–111, 359  
 и отношения 44  
 и ходьба 369  
 растительные метафоры 110–111
- Предсказания (предсказатели):  
 выяснение источника боли 305  
 толкование сновидений 53, 72
- Призраки:  
 и прорицатели 302  
 их вкусы 66–67  
 как причина болезни 17, 77, 160, 298, 302, 305, 337  
 песнопения для общения с ними 57, 60, 197, 242, 247  
 рассказы о них 24, 26, 45, 154, 161–162, 233, 303, 375, 383–390, 398
- Производственное единство 253, 260, 264, 404–405
- Производственные группы:  
 выращивание конопли 145  
 дефицит зерна 282  
 зернохранилище, используемое п. г.;  
 и общественные столовые 269–270  
 и подряды 400  
 и поля фонда предков 378, 405–408  
 и система ts'ici 262–264, 378–379, 407–408  
 конфискация скота у них во время *большого скачка* 281  
 поддержка жертвоприношения десятого месяца 291  
 после *большого скачка* 293–294, 384  
 распределение ими земли 400–401
- Происхождение:  
 агнатическое 118, 136, 140–141, 143  
 и дом 90, 109, 125, 127, 151, 193  
 и образ сосны 112  
 и пир Agamisimo 177, 206  
 и эффигии предков 118, 125, 133–134, 136, 151  
 идеологии йи, связанные с ним 136  
 создаваемое им сообщество 204–205  
 черных гу 305, 322
- Пространство:  
 направления вверх и вниз по течению 101–103  
 практики и репрезентации 92–93  
 солнечная сторона и затененная сторона 39, 92, 94–100  
 сопряжения и инверсии 100
- Птицы:  
 голоса 340  
 дикие призраки, подобные им 266  
 их фигурки в обряде экзорцизма 329–330, 332, 338
- Пу Гуаньцай 248
- Путь (дорога, тропа):  
 время как дорога или тропа 391–392  
 ритуалов ts'ici 392

## Рабочие группы:

во время земельной реформы  
154, 250–253

и кампания за социалистиче-  
ское образование 159, 379–387,  
391, 397, 406, 416

и коллективизация 261

и наказание 377

Реликварий 156, 171–172, 178,  
184, 193, 205, 378–383, 385–387,  
390, 392, 404, 417, 424, 437, 468

## Речь:

и заражение 233

и письмо 239

носильщика 184

о супружеской паре ts'ici 178

о ts'ici 237

обращенная к призракам-  
чиновникам 278–279, 292

пищеварительная 238

*поворотная* 238

поэтическая ритуальная 393

стили 237, 239–240

чиновников и преступников  
238, 240

## Ритуалы:

для детей сестры 116

и ханьцы 197, 201

ритуализированные языки 19,  
22, 51, 92

ритуальная речь 12

ритуальные техники 53, 57

ритуальный центр дома 127

эффигии для них 60, 68

Родные братья и сестры 148,  
333–334, 468

## Родство:

*атом родства* 118

аффинальное 352

и память 133

социальные личности как  
следствия отношений род-  
ства 89

## Рождение (вынашивание) детей:

аналогия с пересадкой риса  
189–190, 217, 223, 231

биологическое vs социаль-  
ное 231

ритуальная нечистота,  
связанная с ним 235, 312–  
313, 334

ритуальный вокабуляр 138

смерть при родах 307, 310,  
313–314, 321

управление процессом 140

## Рынок:

ведение к нему в песнопении  
для обряда экзорцизма  
346–347

и цены на коноплю 256

и экономика 415

поддерживаемый государ-  
ством 260

посещаемый живыми и мерт-  
выми 20–21

Самоубийство 22, 26, 159, 242,  
278, 301–302, 315, 353, 369, 387,  
390, 395, 462

Сараи 92, 97–100, 103–106,  
108–109, 112, 127, 150, 179, 223,  
229, 313, 334

Свадебная песня 111–113

Свадебная церемония 106,  
108–109, 115, 436

Свекрови 140, 315, 318, 354, 369,

Сексуальность (секс):

агрессивная женская 223, 226

- агрессивная мужская 139  
 в браке 105–106  
 во время месячных 311–313  
 женское возбуждение 220–222  
 запрет для супружеской пары ts'ici 178  
 и деятельность оратора 191–193  
 надлежащее место 435  
 перевязка труб и утрата сексуальной энергии 49, 56, 427  
 после родов 312–313  
 сексуальные токи 453–455  
 у подростков 104–106  
 Сельская индустриализация 403  
 Сельхозпроизводство силами домашних хозяйств 375–376, 399–402, 423  
 Семья Ся 164, 166, 248–249  
 Система ts'ici:  
   возрождение после *большого скачка* 374, 378  
   гибель 156, 158, 160–161, 242, 246, 372, 374, 383, 408, 411  
   границы 191–192  
   дискурс о ней 454  
   значение для престижа 168–169, 184, 251  
   и высадка риса на полях фонда предков 139, 408, 412  
   и границы Чжицзо 191  
   и земли фонда предков 262  
   и коллективизация 262–264, 298  
   миф о происхождении Чжицзо 170–171  
   плата начальнику тюрьмы 184–188  
   плата носильщику 190–193  
   плата оратору 188–190  
   после *освобождения* 158, 246  
   публичные ритуалы 202, 219  
   служители 155, 182, 202  
   супружеская пара ts'ici / ts'icimo 170, 178, 183, 193, 377–379  
 Системы карго 169  
 Сито 20–21, 39, 58, 60, 66, 68, 70, 72–73, 75, 82, 124, 354, 425  
 Скорбь 20, 39, 47–48, 50, 88, 133, 135, 150, 241, 295–296, 457  
 Сладкий картофель 277–278  
 Смежность 71, 76–79, 82  
 Смерть 21–23, 31, 40, 44, 46–47, 51, 53–54, 87–88, 100, 102–103, 117, 119, 122, 127, 132, 134, 141–142, 151, 161, 167–168, 171, 177–178, 180–182, 197, 216, 231, 234, 243, 248–249, 254–255, 282–285, 289–290, 292, 295–322, 342, 351, 353, 358, 361, 371–373, 378, 383, 385–390, 392, 398–399, 404, 406–407, 414, 416, 427, 453, 456, 460  
   дурная 17, 97, 300–301, 303, 317, 332, 368, 396–397, 417–418  
 Сновидения 44, 48, 50–56, 72–73, 83, 132, 265, 387  
 Собаки:  
   дикие 339  
   духи, связанные с ними 62  
   душа 53–54, 62, 72, 76  
   захоронение 69  
   когти 60, 325  
   мясо 53, 178  
   несущие флаги 73, 75, 83–84



- пожирающие луну 59, 70, 73, 84  
 сны о них 132  
 убиваемые для пирушки 53, 85  
 убиваемые ради удобрения 278
- Сообщество:  
 генеративные 423, 468  
 и жертвоприношение для духов 177  
 и истории о призраках 45, 162, 375, 398  
 и насилие 17, 22–23, 45, 373  
 и система ts'ici 24–25, 153, 162, 242, 417, 423  
 Касториадис о нем 18  
 по происхождению 204–205  
 подобное домашней общине 24, 27, 153, 155  
 репродуктивное 297
- Социалистический путь 303, 376, 379, 391–392, 394
- Стерилизация:  
 во время кампании *позже, дольше, меньше* 430–431  
*добровольная* 461  
 и сексуальная энергия 49, 56, 427, 453, 457  
 массовая кампания 49, 83, 450, 468  
 посредством вазэктомии 430, 434, 446, 451, 454, 457  
 посредством перевязки труб 424, 427, 430–431, 434, 446, 448, 450–451, 453–457  
 протест против нее 426, 455–456
- Стразерн Мэрилин 374, 394
- Суеверия:  
 во время *большого скачка* 272, 274, 276  
 во время кампании за социалистическое образование 159–160, 379–382  
 во время *культурной революции* 158, 289  
 практические 260–265  
*феодальные* 252, 263, 374, 381, 408, 410, 412–416
- Сун Пин 439, 464
- Сыновья 37, 46, 48, 87–88, 90, 92, 101–104, 107, 109–114, 117–118, 121, 123, 125–128, 130, 132, 144, 146, 149–150, 159, 168, 170–171, 182, 185–188, 190, 192, 210, 222, 229, 244, 248–249, 306, 315, 321, 323, 341, 359, 366, 371–372, 377, 385–386, 390, 397, 408, 446, 461, 469
- Сычуань, провинция 28, 32–33, 163, 176, 180, 283, 343, 345, 348, 400
- Таблички с именами предков 133–134
- Танец 104, 229, 258, 317, 368, 371, 392, 420–422, 425–426, 455, 457–458, 467–471
- Тань Чжэньлинь 271, 273
- Тигр белый 59–60, 62, 68, 70, 75–76, 82–83, 85
- Топоанализ* 73–74, 93
- Тусы 163–164, 179, 183, 248–249, 297
- Тыквенная труба 122–124, 420, 468
- Тыквенный дом 122, 125, 148

- Уксорилокальный брак 107–108, 115, 127  
 Управленческие округа 379  
 Урбан Грег 357
- Фокс Джеймс 127  
 Фуко Мишель 428
- Ханьцы 34, 40–42, 166, 196–197, 202, 229–230, 249, 257, 259, 298–299, 310, 407, 412, 419, 431, 442, 444  
 мастера ритуалов 59  
 чиновники 261  
 эффигии, изображающие их 93  
 язык 35
- Хлопок 36, 145, 161, 178, 204, 256, 274, 327, 332–333
- Хоутоу 23, 30–31, 34, 152–153, 156, 183
- Хронотоп 396–399, 416, 418
- Хунвэйбины 158, 383–385, 388–389, 395
- Цзиньтиши*, поэзия 364–367
- Цзиньша, река 343–344, 373
- Цзян Цин 306, 351, 353, 373, 384
- Ци Баоэнь 159–160, 184, 196, 201–202, 219, 224, 240–242, 407–410, 412
- Ци Вэньпин 211, 219–224, 240–242
- Ци Дэгуй 156–157, 174, 257
- Ци Дэйи 288–292, 372
- Ци Дэчжун 289–292
- Ци Линь 159, 377–380, 411, 419
- Ци Пин 420–422, 424–426, 470–471
- Ци Хай 411–412
- Ци Хайюнь 174, 446–450, 455–456, 459–466, 469
- Ци Чунь 159–160, 196, 202, 241–242, 378, 380, 411
- Ченг Франсуа 365
- Чердаки 69, 85, 91, 99, 104, 106, 109, 127, 142–148, 166, 179, 229, 313, 334, 380, 382, 470
- Четыре чистки* 379
- Чженамо 183, 189–190
- Чжицзо:  
 география 29  
 домашние хозяйства 52, 88–108  
 набор рекрутов и сражения 163  
 образ государства в представлениях жителей 50, 247  
 практики обращения с мертвым плодом или умершим младенцем 54–55, 223–224  
 предшествующие этнографические исследования 289  
 экономика 35–38, 143, 194, 416  
 этническая терминология, используемая жителями 34–35
- Чжунхэ 248–249, 252–253, 267–270, 285–286, 315, 377, 448
- Чиновники:  
 в подземном мире 177, 254, 296  
 в пèrì 198, 201  
 и бумага и письмо 198–201  
 и кампания по планированию рождаемости 447–449  
 и коллективизация 261–264

- метафоры 238, 306  
 развлечения 165  
 речь 238–239  
 ритуал как средство предста-  
 вить их силы 84  
 самоубийство 315  
 система ts'ici и их визиты 204,  
 412–413  
 Чусюн 29, 248, 268, 271, 275–276,  
 280–281, 284, 287–288, 294, 382,  
 391, 400–401, 417, 428–429,  
 430–432
- Шанхай 343, 349–350, 352, 429  
 Шу Вивьен 257, 402
- Эндогамия 33, 231, 240  
 Эпидемии 173, 232–233, 235–236,  
 239–240, 252, 281  
*Этничность* 43  
 Эффигии:  
   в обрядах экзорцизма 323–  
   330, 335  
   в ритуале ts'ici 2140215  
   для ритуала mæho 138–139  
   для Lòhə 215  
   для Shrmògù 204  
   предков 118, 125, 130, 133–134,  
   136, 144, 148, 151, 162, 173,  
   308, 316
- Юбер Анри 71, 75–77, 79–80  
 Юнжэнь, город 55, 162, 210,  
 383, 446  
 Юнжэнь, уезд 29, 36, 136,  
 152–153, 156, 163, 187, 260,  
 285, 346, 377, 410, 427, 444–  
 446, 461, 467
- Язык:  
   и тело 51  
   и ходьба 369  
   китайские народные лингви-  
   стические теории 196  
   китайский политический 465  
   поэтический 8, 39, 77–77, 109,  
   305, 357, 393  
   ритуальный 19, 22, 51, 60, 92,  
   330, 341, 355–356, 362–366, 466  
   Lòlongo 9, 11–12, 14, 34–35,  
   39, 76, 184, 197, 207, 211, 246,  
   265, 344–346, 356, 359,  
   364–366, 466  
 Якобсон Роман 356–357  
 Яма, царь смерти 177, 296  
 Ян Говэнь 291–293, 372–373, 379,  
 381, 385–387, 389–390, 397–  
 399, 418  
 Ян Личжу 381–383, 385–386, 388,  
 390, 394  
 Ян Чаошэн 379–382, 384–385, 390  
 Янг Мэйфейр 395  
 Янцзы, река 36, 343–344, 349–  
 350, 373
- Agàmisimo:  
   дерево 112, 173–177, 202,  
   206–207, 212  
   и неудачная попытка органи-  
   зации государственного  
   рынка 257, 259–260  
   посвященные ему ритуалы  
   178, 185, 202–213  
   nèrì для него 205, 207, 209,  
   212, 215  
 Cánishunì 177, 236, 321, 352  
 Cha 173, 202, 233–236, 239, 241,  
 252, 254–255

Chènè 97, 298, 308–309, 341, 394,  
411, 418

Jimiabamo 113, 119, 470

Lírò:

группы взаимопомощи 260

и рынок 256

с высокогорий 211, 230, 302

Lòhə 137–140, 143, 147

эффигия для него 215

nèpí для него 202, 215, 224–225

Lòlongo, язык 9, 11–12, 14, 34–35,

39, 76, 184, 197, 207, 211, 246,

265, 344–346, 356, 359, 364–

366, 466

Lɔmælòhə 173, 202, 263–264

Mæ:

влажное 70–72, 76, 79–80

гадание о нем 62, 72, 75, 83

и домашние животные 53–54,

68–69

ритуал исцеления от него 53,

57–86, 93, 100

сухое 70, 72–73, 75–76, 79

эффигии, изображающие его

58–60, 72–73, 80, 138–139

Mæho:

для Ли Цюньхуа 53, 57–86, 93,

100, 119, 127, 130, 138

его функции 83–86

песнопения ритуала 62, 70, 76

эффигии, используемые

в ритуале 58–60, 72–73, 80,

138–139

Mijù 173–175, 202, 212–213,

263–264, 389, 408

Misi 172–173, 411

Nèpí:

для Agàmísimo 205, 207, 209,

212, 215

для Cha 202, 234–240

для Lòhə 202, 215, 224–225

для srkanè 229

истоки 197

и система ts'ici 201–203

при посадке саженцев риса на

полях фонда предков 214–215,

217, 219–225

Pimæmenè 308, 321, 396

Shrmògù 173, 177, 204

Wòlòbo 113–114

# Оглавление

Благодарности .....	7
Примечание о правилах орфографии и транскрипции .....	9
Глава первая. Введение .....	13
Глава вторая. Интимная безмерность .....	46
Глава третья. Пустая рама .....	87
Глава четвертая. Дом в долине .....	152
Глава пятая. Переваренные слова .....	196
Глава шестая. Призрачное государство .....	243
Глава седьмая. География боли .....	300
Глава восьмая. Время диких призраков .....	371
Глава девятая. Расколотая тыква .....	420
Список иллюстраций .....	472
Библиография .....	473
Предметно-именной указатель .....	493

*Научное издание*

**Эрик Мюгглер**  
**ВРЕМЯ ДИКИХ ПРИЗРАКОВ**  
**Память, насилие и место в Юго-Западном Китае**

Директор издательства *И. В. Немировский*  
Ответственный редактор *И. Белецкий*  
Куратор серии *Е. Яндуганова*  
Заведующая редакцией *О. Петрова*

Дизайн *И. Граве*  
Редактор *А. Тюрин*  
Корректоры *А. Филимонова, И. Манлыбаева*  
Верстка *Е. Падалки*

Подписано в печать 26.12.2022.  
Формат издания 60 × 90 1/16. Усл. печ. л. 32,0.  
Тираж 500 экз.

Academic Studies Press  
1577 Beacon Street, Brookline, MA 02446 USA  
<https://www.academicstudiespress.com>

ООО «Библиороссика».  
190005, Санкт-Петербург, 7-я Красноармейская ул., д. 25а

Эксклюзивные дистрибьюторы:  
ООО «Караван»  
ООО «КНИЖНЫЙ КЛУБ 36.6»  
<http://www.club366.ru>  
Тел./факс: 8(495)9264544  
e-mail: [club366@club366.ru](mailto:club366@club366.ru)

Книги издательства можно купить  
в интернет-магазине: [www.bibliorossicapress.com](http://www.bibliorossicapress.com)  
e-mail: [sales@bibliorossicapress.ru](mailto:sales@bibliorossicapress.ru)

12+

*Знак информационной продукции согласно  
Федеральному закону от 29.12.2010 № 436-ФЗ*