

Глава 4. Цивилизация и бунтари

“ — Чем объяснить внезапное смятение и лиц растерянность? И то, что улицы и площади внезапно обезлюдели, что население по домам попряталось?

— Тем, что смеркается уже, а варвары не прибыли. И что с границы вестники сообщают: больше нет на свете варваров.

— Но как нам быть, как жить теперь без варваров?

Они казались нам подобьем выхода.

— Евафис Е. В ожидании варваров, 1914

“ На самом деле главное — собрать этих людей, которые одновременно и везде, и нигде, в группы; главное — превратить их во что-то, чем можно управлять. Как только мы сможем их контролировать, станут возможны многие вещи, совершенно недоступные нам сегодня, и, может быть, захватив контроля над их телами, мы сможем управлять и их разумом.

— Высказывание французского офицера, Алжир, 1845

“ Эти люди никогда, не обращали внимания на сельскохозяйственные занятия, и вряд ли можно ожидать от них чего-то подобного до тех пор, пока, они не помещены в резервации... Дока им не предоставлен такого рода кров, их судьба — оставаться недостижимыми для всех тех влияний, что призваны цивилизовать их, обращать в христианство... [и] делать [из них] полезных членов общества. Дикие индейцы, как дикие лошади, должны быть согнаны в резервации.

Там их можно заставить работать.

— Сотрудник Агентства по делам индейцев — о шошонах, 1865

Создание постоянных поселений, наряду со сбором налогов, — видимо, древнейший вид деятельности государства. Ему всегда сопутствовал цивилизационный дискурс, утверждавший, что ведущие оседлый образ жизни повышают свой культурный и моральный

уровень. Риторика эпохи расцвета империализма некритично приписывала таковому способность «цивилизировать» и «обращать в христианство» кочевых язычников, хотя подобные выражения воспринимаются сегодня либо как устаревшие и провинциальные, либо как эвфемизмы всяческих зверств. Впрочем, если заменить их словами «развитие», «прогресс» и «модернизация», то станет понятно, что проект «цивилизации», правда под новой вывеской, вполне себе жив и здоров.

Что удивительно в этом цивилизационном дискурсе, так это то, что он все еще остается в силе. Его устойчивость тем более поразительна в свете доказательств, которые, казалось бы, должны были потрясти самые его основания. Он сохраняется, несмотря на наше нынешнее понимание, что в течение тысячелетий люди постоянно курсировали сквозь полупроницаемую мембрану между «цивизованностью» и «нецивизованностью» или «пока-еще-нецивизованностью». Он выживает, невзирая на то, что в истории всегда были и продолжают существовать общества, в социальном и культурном отношении занимающие промежуточное положение между двумя обозначенными полюсами. Он устоял под давлением массы доказательств осуществления постоянных культурных заимствований и обменов в обоих направлениях. Он сохраняется вопреки факту экономической интеграции, обусловленной той взаимодополняемостью этих двух «состояний», которая формирует из них единое экономическое пространство.

Большая часть реального содержания того, что обозначается словосочетаниями «цивилованный», «быть ханьцем», «быть настоящим тайцем/бирманцем», исчерпывается превращением в полностью социально интегрированного, подотчетного, платящего налоги подданного государства. Выть «нецивилованным», соответственно, означает обратное — жить за пределами государства. В основном эта глава посвящена анализу того, как государственные образования создают в ходе своего формирования варварское приграничье «племенных народов», рассматривая его как свою полную противоположность и в то же время позиционируя себя как противоядие от него.

Равнинные государства и высокогорные народы: враждебные близнецы

Легитимация классических государств Юго-Восточной Азии требовала, выражаясь современным языком, «агрессивного маркетинга». Сама идея классического государства, не укладывающаяся в рамки естественного развития первоначальной концепции правления, была, как и идея современного национального государства, в значительной степени культурным и политическим заимствованием. Соединенная с индуизмом концепция вселенской монархии сформировала идеологическую доктрину, призванную подкрепить политические претензии правителя его якобы божественным происхождением, поскольку иначе речь шла о борьбе по сути равных друг другу претендентов на власть. О помощи придворных брахманов амбициозные правители с X по XIV век активно формулировали

грандиозные космологические притязания и поглощали местные культы своих отдаленных провинций, инкорпорируя их в лоно имперской религии[241]. Результат несколько походил на то, как в XVIII веке российский царский двор в Санкт-Петербурге подражал манерам, языку, этикету и церемониям французского двора в Версале. Чтобы реализовать подобные претензии, требовалось не только убедительное театрализованное действо, что показал Гирц, но и достаточно населения в центре государства, которое могло бы подкрепить амбиции царского двора рабочей силой и зерном. А это, в свою очередь, требовало создания системы принуждения, состоящей из экспедиций за рабами и несвободного труда. Одним словом, классические государства были не чем иным, как самолегитимирующими политическими структурами. Вероятно, именно по этой причине космологическое бахвальство подобных государств было призвано компенсировать их относительную политическую и военную слабость[242].

Учитывая то обстоятельство, что классические государства создавались посредством собирания множества народов, живших прежде без каких-либо признаков государственности, неудивительно, что большинство признаков «цивилизованности» совпали с особенностями жизни в рисовом государстве: оседлость (в деревнях на равнинах), обработка постоянных полей, предпочтение поливного рисоводства, признание социальной иерархии, на вершине которой находятся короли и священнослужители, исповедание одной из основных религий спасения — буддизма, ислама или, в случае Филиппин, христианства[243]. Также неудивительно, что все эти характеристики в зеркальном отражении, как полная своя противоположность, являются основополагающими чертами горных народов, окружающих рисовое государство, но остающихся недоступными для него.

О точки зрения царского двора, расположенного в центре рисового государства, чем более разреженным воздухом вы дышите, тем менее вы цивилизованы. Не будет преувеличением сказать, что равнины считали уровень цивилизованности функцией высоты над уровнем моря. Соответственно, живущие на вершинах гор считались самыми отсталыми и нецивилизованными; те, чьи поселения располагались на середине склонов, — более культурно развитыми; жители высоких плоскогорий, занимающиеся поливным рисоводством, — опять же более продвинутыми, хотя однозначно уступающими в развитии населению центра равнинного государства; на вершине этой иерархии находятся король и двор, олицетворяющие высший уровень совершенства и цивилизованности.

Сама по себе «горность» — констатация цивилизационной «негодности». Например, многие палаунги в Бирме исповедуют буддизм Тхеравады, одеваются как бирманцы, бегло говорят по-бирмански, но, пока они живут в горах, они не считаются цивилизованными.

Современную интерпретацию данной взаимосвязи предложил вьетнамский этнограф Мак Дуронг, автор новаторских и полных сочувствия исследований меньшинств, многие из которых, как он считает, были очень давно вытеснены в горы только потому, что вышли на историческую сцену после захвата вьетнамцами долины. Лежащая в основе его понимания причин, почему эти группы называются *Man* (спустя столетия данное понятие стало обозначать «дикость»), логика вполне очевидна, что отметила и Патришия Пелли: «*Действительно* были веские поводы считать жителей горных районов дикарями, и логическое обоснование тому пусть и не высказывалось явно, но лежало на поверхности: цивилизованность можно было оценить географически, прежде всего посредством

высотности проживания. Население равнин [этнические вьетнамцы] было абсолютно цивилизованным; проживавшие на средних высотах — частично цивилизованными; жители высокогорий — всё еще дикарями, причем с подъемом в горы степень дикости возрастала»[244]. Чтобы добиться статуса цивилизованного человека, недостаточно было проводить террасирование и создавать поля для поливного рисоводства. Хани в верховьях Красной реки на севере Вьетнама только этим и занимаются, но все равно считаются «дикими» — *Man*.

Подобное обратное соотношение высотности проживания над уровнем моря и цивилизационного статуса срabатывает и в Таиланде. На протяжении всей своей жизни изучавший народ акха (лингвистически относящийся к хани), уже пожилой Лео Альтинг фон Гойзау отмечал, что акха, как проживающие на «средних высотах», стигматизируются как нецивилизованные, хотя в меньшей степени, чем группы, чьи селения расположены на самых больших высотах: «Эта ситуация структурируется... противоположным иерархии сакдины (*sakdina*) [системы ранжирования у живущих на равнинах тайцев] способом, поскольку здесь низшие классы проживают выше всех [народы из группы монов-кхеров, например ва, буланги, кхму, хтины и дулонги], а самые высокие социальные позиции географически размещены ниже всех остальных — на равнинах и в долинах»[245].

Лингвистические конструкции в бирманском и китайском языках отражают эту символическую «высотность» равнинных центров цивилизации. Так, чтобы сказать, что человек идет в столичный город или в школу, обычно используют глаголы, дословно обозначающие «подниматься», «взбираться на высоту» или «восходить» (*teq*). Даже если человек жил на вершине горы, то он все равно «поднимался» в Мандалай. Точно так же тот, кто направлялся в сельские поселения или в горы, «шел вниз» или «спускался» (*s'in*), даже если речь шла о месте, расположенном на тысячу футов выше столицы. Иными словами, как и в западных контекстах, здесь подъем и спуск никак не коррелировали с высотностью, а определялись исключительно культурными статусными «перепадами»[246].

Не только проживание на больших высотах маркировалось рисовыми государствами как «варварство», но также физическая мобильность и рассеяние. Здесь опять прослеживаются явные параллели с историей средиземноморского мира. Христианские и мусульманские империи считали жителей гор и кочевые народы — именно те группы, которым удавалось ускользнуть из лап государства, — язычниками и варварами. Сам Мохаммед ясно сказал, что кочевники, принимающие ислам, в качестве обязательного условия их признания мусульманами должны перейти к оседлому образу жизни или поклясться сделать это[247]. Ислам был религией оседлой элиты, поэтому считалось, что кочевник не может быть достойным мусульманином. Бедуины провозглашались «дикарями» и противопоставлялись мекканам как идеальным горожанам. В рамках цивилизационного дискурса арабского мира кочевой статус играл ту же социально-дифференцирующую роль, что и высота над уровнем моря в рисовых государствах.

В Юго-Восточной Азии идея цивилизации в значительной степени также была агроэкологически обоснованной системой кодов. Люди без определенного места жительства, которые постоянно и непредсказуемым образом перемещались в пространстве, выпадали за рамки цивилизованного мира. Цивилизованность сводилась к постоянной

«учтенности» государством и производству излишков, которые оно легко присваивало. На Западе, как и в Юго-Восточной Азии, субъекты, по этническим и религиозным характеристикам принадлежавшие доминирующему большинству, но не имевшие постоянного места жительства, социально маркировались: существует множество обозначений бродяг, бездомных, бомжей, босяков. Знаменитое высказывание Аристотеля гласит, что человек по природе своей гражданин государства (*pollis*); те же, кто сознательно отказался быть членом данного сообщества (*apolis*), по определению не обладают человеческим достоинством[248]. Когда целые группы, например скотоводы, цыгане, подсечно-огневые земледельцы, по собственному выбору вели кочевой или полукочевой образ жизни, они рассматривались как коллективная угроза и массово стигматизировались.

Вьетнамцы, несмотря на разнообразие используемых практик поиска работы и организации поселений, убеждены, что их объединяет некая прародина, куда они обязательно или возможно вернуться[249]. Те, кто подобным исконным местом происхождения похвастаться не может, стигматизируются как «люди четырех сторон света»[250]. Горные народы расширительно трактуются как сообщества бродяг — одновременно жалких, опасных и нецивилизованных. Финансируемые государством кампании «по переводу кочевников на оседлый образ жизни» или «за оседлое земледелие и постоянное место жительства», призванные сократить масштабы кочевого земледелия, переселить жителей горных районов подальше от границ и «научить» их поливному рисоводству, нашли широкий отклик среди вьетнамского населения. Большинству вьетнамцев и чиновников казалось, что они осуществляют благородную попытку ввести отсталых и неотесанных людей в лоно цивилизации.

Бирманцы, куда менее вьетнамцев озабоченные родовыми усыпальницами как таковыми, с тем же страхом и презрением относились к бродягам без определенного места жительства. Их называли *lu le lu lwin*, что буквально переводится как «человек, гонимый ветрами» и имеет вариативные трактовки бродяги, босяка или странника, которые объединяет коннотация «человек, тратящий свою жизнь впустую»[251]. Многие горные народы в таком контексте считаются отсталыми, неблагонадежными, бескультурными. Бирманцы, как и китайцы, считали ведущие кочевой образ жизни народы подозрительными с цивилизационной точки зрения. Эти стереотипы сохраняются, и сегодня усложняя жизнь горных народов Бирмы. Так, католический студент из семьи падаунгов-каренов (оба его родителя — выходцы из горных народов) сомневался, следует ли ему бежать от военных репрессий демократического движения 1988 года, понимая, насколько стигматизирован статус скрывающегося бегством в лесах:

“ Я боялся, что просто-напросто буду заклеен своими земляками как беглец в джунгли. Олово «джунгли» [taw] все еще несет в себе уничижительный подтекст в речи бирманцев-горожан. Тот, кто укрывался у этнических повстанцев, назывался «ребенком джунглей» [flaw Tea le], что обозначало примитивность, анархию, насилие и болезни, а также отталкивающую близость с дикими животными, к которой бирманцы испытывали отвращение. Я всегда был до крайности болезненно чувствителен к возможности восприятия меня как части примитивного племени, и

большинство моих желаний и амбиций в Таунгу и Мандалае были связаны со стремлением сбежать в цивилизацию)[252].

Генерал династии Цин Ортай, который считал горные народы провинции Юньнань «варварскими кочевниками, полной противоположностью идеалам цивилизации», не только был категоричен, но и, по сути, сформулировал идею, под которой могли бы подписаться правители всех рисовых государств[253].

Для китайских, бирманских и сиамских государств ряд жизненных практик и необходимых им агроэкологических ниш был безнадежно и неотвратно варварским. Охота и собирательство, как и подсечно-огневое земледелие, с неизбежностью предполагали жизнь в лесах[254], что само по себе было за гранью морально допустимого поведения. Китайский текст XVII века описывает народ лаху, проживавший в провинции Юньнань, как «людей гор, лесов и водных потоков»[255]. Утверждалось, что они едят только сырую пищу и не хоронят мертвых, а потому приравнивались к обезьянам. Совершенно исключая возможность того, что, как считает Энтони Уолкер, лаху стали горными подсечно-огневыми земледельцами, сбежав из долин, их считали исконными, коренными жителями гор. В качестве доказательства их примитивного, ур-состояния приводился список обычаев и жизненных практик — типы поселений, одежды (или ее отсутствия), обуви (или ее отсутствия), рацион, погребальные ритуалы и манера поведения, — которые противоречили всем идеалам конфуцианской цивилизации.

У читателя ряда отчетов ханьских чиновников о многочисленных и непонятных горных народах на юго-западной границе империи, вероятно, возникнет два впечатления. Первое: перед ним своеобразный этнографический аналог «путеводителя по птицам» (лаху носят такие-то и такие цвета, проживают в таких-то и таких местах, выживают за счет того-то и того-то), позволяющий должностным лицам опознавать, так сказать, пролетающих мимо птиц. Второе впечатление заключается в том, что все горные народы расставлены в той эволюционной и цивилизационной последовательности, мерилom которой выступают идеалы ханьской цивилизации. Горные сообщества проранжированы от самых «незрелых» (примитивных) до самых цивилизованных, и мы видим следующую последовательность: «почти ханьцы», «на-пути-трансформации-в-ханьцев», «могут-со-временем-стать-ханьцами-если-захотят (и если-мы-пожелаем-этого!)» и наконец категория (например, для самых «диких лаху»)

«нецивилизованных», которая, конечно, обозначала эквивалент состояния «по-сути-не-человек».

Редкое название проживавших на периферии государственного контроля групп — подсечно-огневых земледельцев, горных народов, жителей лесных районов и даже крестьян в сельской глубинке — не содержало в себе стигматизирующих коннотаций. В бирманском языке сельские жители отдаленных от культурных центров районов называются *taw* (*ha* (eoco oso:), что дословно переводится как «лесной обитатель» и содержит коннотации

неотесанного, дикого и грубого человека[256].

Неизбежная взаимосвязь равнинных государств с оседлым зерновым земледелием и, следовательно, с квазипостоянным социальным порядком, включающим в себя аристократов и простолюдинов и репрезентирующим «цивилизацию», имела довольно иронические последствия. Те, кто принимал решение оставить это царство неравенства и налогов и поселиться в горах, по определению покидали сферу морали и цивилизованности, а потому высотность проживания стала выступать кодом, индикатором «примитивности»[257]. Кроме того, поскольку поливное рисоводство серьезно изменяет ландшафт, тогда как земледелие в горах визуально меньше бросается в глаза, горные народы стали ассоциироваться с природой как противостоящей культуре. Это обстоятельство породило следующее ложное, но общепринятое противопоставление: цивилизация меняет окружающий мир, а варвары живут в нем, не предпринимая никаких попыток его изменить.

Для тайских и бирманских государств исповедание буддизма Тхеравады было необходимым, но недостаточным условием допуска в волшебное лоно цивилизации. Принципиальное значение основополагающей религии спасения, как и в случае с исламом в малайском мире, по-видимому, кардинально отличает данные общества от ханьской цивилизации, где религиозное исповедание не играло столь важной роли[258]. В качестве маркеров уровня цивилизационного развития даже партийными этнографами, классифицирующими «племена» в провинциях Гуйчжоу и Юньнань в 1950-х годах, использовались прежде всего ханьские технологии и обычаи. Они засаживали орошаемые поля? Они вспахивали землю и использовали сельскохозяйственные орудия? Они вели оседлый образ жизни в постоянных поселениях?

Они могли говорить и писать по-китайски? До 1948 года использовался также дополнительный маркер — строительство храмов ханьским божествам, особенно богу земледелия[259]. Даже сегодня широко распространенные ханьские характеристики «меньшинств» идентичны базовым маркерам «цивилизации»[260].

Несмотря на множество внешних различий, религиозный критерий цивилизованности в тайской и бирманской культуре был тесно связан с технологиями и обычаями поливного рисоводства. Если жестко придерживаться религиозной терминологии, то исповедание буддизма Тхеравады не требовало (хотя и могло обусловить) значительных изменений в ритуалах; добуддийские анимистические практики (поклонение и приношение жертв духам-натам — *nat* — в Бирме и духам фи/пхи — *phi* — в Сиаме) легко адаптировались, даже доктринально, к синкретическому буддизму. Однако последний предполагал смену религиозной и этнической идентичности. Как отмечает Ричард О'Коннор в отношении Таиланда, «жители материка связывали религию с земледелием, земледелие — с ритуалами, ритуалы — с этнической идентичностью. Когда горные крестьяне, например карены, лава или качины, заимствовали у жителей равнин технологию поливного рисоводства, они сталкивались с тем, что для ее надлежащего использования необходимы тайские ритуалы. Фактически выбор какого-то типа сельскохозяйственных практик всегда тянул за собой некую сложную этническую целостность, и множество подобных агрокультурных комплексов конкурировали друг с другом. Прагматический переход от одного из них к другому, таким образом, начинался с перестройки ритуалов, которая в

конце концов могла привести к смене этнической идентичности»[261]. О'Коннор пишет о «смене этнической идентичности», хотя с тем же успехом мог упомянуть о «смене религиозной идентичности», поскольку в данном случае они неразрывно связаны. Иными словами, здесь, как и в Китае, мы сталкиваемся с неким цивилизационным парадоксом. Само по себе принятие буддизма, если оно сочеталось с атрибутами «горности», например с кочевым земледелием и постоянной территориальной мобильностью, не было убедительным свидетельством цивилизованности, что мы увидели на примере палаунгов, хотя считалось шагом в правильном направлении. Этот шаг не только делал высоко вероятным окончательное религиозное обращение, но и исторически ассоциировался с превращением в тайца или бирманца, то есть в подданного рисового государства. Для жителей равнин, чтобы стать полностью цивилизованным, человек должен был превратиться в ханьца, тайца или бирманца, что, в свою очередь, по определению предполагало принятие подданства соответствующего государства[262]. Жизнь за пределами государства, как будет показано далее, кодифицировалась как «нецивилизованное состояние».

Экономическая потребность в варварах

Равнинные государства, большие и малые, хотя и смотрели презрительно сверху вниз на своих высокогорных соседей, были связаны с ними прочнейшими узами экономической зависимости. Их неразрывная взаимосвязь была обусловлена комплементарностью занимаемых агроэкологических ниш. Экономические партнеры и нередко политические союзники, жители равнин и гор, государственные центры и их периферия предоставляли друг другу крайне важные и необходимые товары и услуги, формируя тем самым мощную и взаимовыгодную систему обменов. Причем равнинные государства в большей степени зависели от продуктов и особенно рабочей силы горных народов, чем наоборот. Однако каждый участник этой системы, безусловно, экономически пострадал бы в случае утраты своего торгового партнера.

Особенности данной экономической взаимозависимости наиболее тщательно изучены в малайском мире, где она обычно принимала форму торговых обменов между жителями верховьев (huh) и низовьев (hilir) рек. Подобные системы обменов, причем многие из них очень древние, сформировались благодаря тому, что агроэкономическое расположение каждой зоны в бассейне реки позволяет производить продукты, необходимые другой. В малайском мире в низовьях реки, в долине, как уже было показано, государственный центр обычно размещался в устье или у слияния двух рек. Такое расположение, подобно поселению, контролирующему важный горный перевал на торговом пути, обеспечивает что-то типа естественной монополии, позволяя диктовать условия торговли на всем протяжении реки, начиная с данной стратегически важной точки. Центр равнинного государства выступает в роли перевалочного пункта, обменивая свои и зарубежные товары на доставленные вниз по течению товары и лесные продукты, произведенные в верховьях реки[263].

Несмотря на свое позиционное преимущество, равнинные государства отнюдь не обладали властью диктовать свои условия экономических обменов. Высоко мобильные сообщества, особенно в верховьях рек, обычно размещались достаточно близко к альтернативным

водным путям, поэтому, если считали это необходимым, могли переместить свою торговлю в иной перевалочный пункт в близлежащей речной системе. Но, даже не обладая подобной возможностью, живущие в верховьях рек группы крайне редко столь сильно зависели от товаров равнинных государств, что не могли полностью отказаться от торговли в низовьях рек, если считали ее условия невыгодными для себя с политической или экономической точек зрения. И правители расположенных на речных перевалочных пунктах государств не могли посредством вооруженного насилия навязать свои условия непокорным жителям периферийных районов. Пространственное рассеяние и территориальная мобильность населения верховий рек делали его практически недостижимым для карательных экспедиций, не говоря уже о систематическом принуждении. В результате крупные портовые города соперничали друг с другом в стремлении обрести союзников на периферии и тем самым получить гарантируемую торговлей с ними прибыль. Не располагая инструментами давления, равнинные государства были вынуждены добиваться лояльности, перераспределяя выгоды от торговли в форме престижных товаров, драгоценностей и щедрых подарков, которые получившие их лидеры сообществ в верховьях рек, в свою очередь, могли перераспределять среди своих сторонников, чтобы обеспечивать их преданность и укреплять торговлю.

В материковой части Юго-Восточной Азии, особенно среди небольших государств, расположенных непосредственно в горных районах или поблизости, преобладал схожий симбиоз горных и равнинных сообществ, хотя его вряд ли можно было бы четко локализовать в пределах одного-единственного водного пути. Не будет преувеличением сказать, что процветание подобных мелких царств в значительной степени зависело от их способности привлекать на свои рынки товары горных народов, которые численно нередко превосходили население государственных центров. Любой отражающий реалии перечень товаров, поставляемых с гор (для торговли, обмена, выплат долгов и дани), потребовал бы множества страниц. Пожалуй, я ограничусь лишь упоминанием их чрезвычайного разнообразия и подчеркну тот факт, что перечень товаров менялся со временем, иногда очень значительно, отражая трансформации сухопутных (в Китае) и морских торговых путей и потребностей в конкретных товарах.

Горные народы, по крайней мере с IX века, стали прочесывать горные районы в поисках продуктов, которые можно было выгодно продать на рынках равнинных и прибрежных городов. Многие из этих товаров стали частью широкомасштабной международной торговли предметами роскоши. Среди тех природных продуктов, что можно было собрать в горах, следует назвать редкие и/или ароматические сорта древесины (например, орлиное/алойное дерево, сандал, цезальпиния-саппан, камфорное дерево), лекарственные препараты (рог носорога, безоаровые камни, высушенные органы лесных животных, алоэ), различные смолы (тунговое масло), латексы, или млечный сок каучуконосных лесных деревьев (гуттаперча), а также перья редкой птицы-носорога, съедобные птичьи гнезда, мед, пчелиный воск, чай, табак, опий и перец. Стоимость единицы веса и объема всех этих товаров была очень высока, а потому они оправдывали все усилия по доставке, даже если их приходилось нести на рынок пешком по горным тропам. В течение чрезмерно длительного периода высочайшего спроса на перец с 1450 по 1650 год, когда стоимость этой специи превышала цену всех других товаров на международном рынке, за исключением золота и серебра, молодой человек, принесший на прибрежный рынок на голове груз горошин перца, мог

мгновенно заработать целое состояние. Ценные металлы и драгоценные камни (а в XX веке еще и опий) — еще более показательный пример идеального сочетания высокой стоимости и легкости доставки. Благодаря исключительной физической мобильности жителей гор подобные товары легко перемещались на другой рынок или в другое государство, если их потенциальных продавцов что-то не устраивало.

Другие товары горных районов были более громоздкими и менее ценными, их невозможно было доставлять на большие расстояния, если не было легкодоступного водного пути: это ротанг, бамбук, брус и бревна (их можно было переправлять вплавь), крупный рогатый скот, шкуры, хлопок, горные фрукты, а также такие важнейшие продукты, как горный (суходольный) рис, гречиха, кукуруза, картофель и сладкий картофель (последние три были завезены из Нового Света). Многие из перечисленных товаров можно оставить на поле или хранить длительное время, а потому продавцы нередко придерживали их, ожидая более выгодных условий продажи.

Как ни удивительно, но благосостояние даже самых крупных королевств доколониальной Юго-Восточной Азии в значительной степени зависело от завозимых из горных районов товаров. Первая тайская торговая делегация Рамы I в Пекин в 1784 году, призванная ослепить китайцев своим великолепием, привезла предметы роскоши, почти все из которых были предоставлены проживавшими в горах каренами: слонов и их бивни, орлиное/алойное дерево, эбеновое дерево, рога носорога, дикий кардамон, длинный перец, янтарь, древесину сандала, перья птицы-носорога и зимородка, рубины, сапфиры, акацию катеху, гуммигут (смолистая камедь), древесину цезальпинии-саппана, даммаровую смолу, семена дерева крабао и множество специй[264]. Доколониальный экспорт Камбоджи также был заложником горного народа зярай. Большую часть товаров, которые равнинные государства продавали за рубеж, «составляли лесные продукты с высокогорий, о чем можно узнать из вьетнамских и камбоджийских летописей и документов, а также путевых заметок китайских и европейских авторов»[265]. Небольшие шанские государства зависели от горных народов, окружавших их, поскольку постоянные поставки горных продуктов были необходимы и для благополучной жизни в долинах, и как важный источник экспорта. Взглянув сегодня на изобилие товаров на работающих пять дней в неделю рынках шанских государств, невозможно не осознать, насколько эти государства с точки зрения своего рациона, строительных материалов, поголовья сельскохозяйственных животных и торговли с внешним миром, то есть процветания в целом, зависели от объемов торговли со своей периферией. Описывая горные народы кая и шан, Ф. К. Лиман утверждает, что основными задачами любого шанского правителя были контроль за торговлей и получение прибыли[266]. И шан, и кая извлекали массу сравнительных преимуществ из доставшихся им экологических ниш, однако очевидно, что шанские государства столь же зависели от продуктов гор, как жившие здесь народы — от продуктов долин.

Рынки равнинных государств обеспечивали жителей горных районов необходимыми им продуктами, недоступными в горах. Прежде всего речь идет о соли, сушеной рыбе и скобяных изделиях, однако керамика, гончарные и фарфоровые изделия, ткани, нитки и иглы, проволока, стальной инвентарь и оружие, одеяла, спички и керосин тоже были крайне важными товарами, за которыми настойчиво охотились горные торговцы[267]. Если жители гор считали выгодными условия обменов, то оживленная торговля связывала воедино

горную и равнинную экономику, чему способствовало множество посредников — торговцы, коробейники, комиссионеры, кредиторы, спекулянты, не говоря уже о различных формах подношений. Если же жителей гор не устраивали торговые отношения с равнинными государствами, то у последних не было никакой возможности заставить их поставлять свои продукты на городские рынки. Равнинные государства, особенно самые мелкие из них, будучи ограничены географически и потому серьезно завися от торговли с горными районами, больше всего опасались предательства торговых партнеров с высокогорий.

Представленные выше перечни товаров не содержат в себе принципиально важного горного «продукта», определявшего жизнеспособность государственных центров на равнинах, — населения. Ядро поливного рисоводства и концентрации рабочей силы в тайских и бирманских центрах государственной власти в длительной исторической перспективе ковалось посредством поглощения и ассимиляции горных народов, причем соотношение принуждения и свободного выбора здесь могло значимо варьировать. Самым ценным для равнинных государств горным «продуктом» были люди. Если политические центры не могли привлечь их преимуществами торговли и культурными возможностями, то пытались захватить, как уже было показано, в ходе экспедиций за рабами и войн. Иными словами, из всех тех товаров, в коих горные сообщества могли отказать равнинам, козырем была рабочая сила. Именно бегство подданных из политических центров от тягот государственной жизни и миграция горных народов туда, где был невозможен их легкий захват, оставались ахиллесовой пятой равнинных государств.

В благоприятной ситуации симбиоз горных и равнинных сообществ мог быть настолько устойчивым и взаимовыгодным, что казалось, будто два «народа» слились в неразрывное целое. Экономическая взаимозависимость нередко обретала форму политических союзов, что было характерной чертой малайского мира, где большинство торговых портов, как больших, так и малых, были связаны с безгосударственными народами — «горными» группами или сообществами мореплавателей, поставлявшими большую часть товаров, от торговли которыми зависело благополучие малайского государства. Хотя эти сообщества обычно не считались собственно «малайскими», поскольку не исповедовали ислам и не были прямыми подданными малайского раджи, несомненно, основная часть малайцев произошла именно от них. К тому же предлагавшиеся городскими торговыми центрами коммерческие выгоды от продажи продуктов собирательства способствовали притоку на периферию и в морские районы населения. Большая часть жителей периферии перебралась сюда или осталась здесь по собственному желанию, руководствуясь экономическими мотивами получения прибыли от сбора продуктов на продажу, будучи привлечена возможностями политической независимости или же тем и другим одновременно. Множество свидетельств говорит о том, что население постоянно перемещалось в обе стороны между государственными центрами и периферией, а потому следует считать коммерчески выгодное собирательство «вторичной адаптацией» (а не неким примитивным состоянием). О концептуальной точки зрения корректно рассматривать население верховий рек как аналог горной периферии в сложной социально-экономической системе[268]. Но равнинные государства все равно считали их совершенно иными, менее цивилизованными и живущими вне ложа религии.

Подобные союзнические пары были и остаются широко распространенными в материковой части Юго-Восточной Азии. Так, пво-карены в Нижней Бирме поддерживали тесные связи с монскими рисовыми государствами. Живя среди монов, но в основном будучи сосредоточены в лесных районах в верховьях рек, пво-карены вместе с монами сформировали успешную модель экономического обмена. Судя по хроникам, моны воспринимали себя в большей степени не как четко маркированную этническую группу, а скорее как сообщество, для обычаев и жизненных практик которого характерен постепенный переход от занятий исключительно поливным рисоводством на одном полюсе условной шкалы до обеспечения себя только подсечно-огневым земледелием и собирательством — на другом[269]. Практически все тайские/шанские королевства породили симбиоз рисового государственного центра с примыкающими горными районами, с которыми он торговал, откуда черпал свое население и где нередко находил союзников. Подобные альянсы, если таковые торжественно фиксировались на бумаге (неизменные документальные свидетельства жизни равнинных государств), всегда выглядели как отношения данника и вассала, где горный союзник был младшим партнером. На деле же горные народы нередко одерживали верх, по сути, вынуждая равнинные государственные центры выплачивать им дань или «охранные платежи». Если же царский двор определял правила игры, как в случае с вьетнамцами и зярай, горная периферия все равно играла принципиально важную роль в процветании равнинного государства, которое признавало значение ее ритуалов в умилостивлении духов природы[270].

Зависимость мелких равнинных государств от горной торговли и лесного собирательства была настолько велика, что порой оказывалась сдерживающим фактором по отношению к попыткам заставить горные народы воспринять иную культуру. Государства опасались, что если горы примут религию долин, позаимствуют тамошнюю манеру одеваться и оседлый образ жизни и начнут выращивать поливной рис, то поневоле перестанут играть важнейшую, пусть и стигматизированную, роль поставщика горных продуктов. В этом смысле культурные различия, наряду с экономической специализацией, которой они способствовали, были основой сравнительных статусных преимуществ. Хотя равнинные государства промышляли рабовладельческими набегами на горы, они обладали и ярко выраженной мотивацией следить за тем, чтобы горная торговая ниша, от которой они так сильно зависели, никогда не пустовала[271].

Изобретение варварства

Если семиотика чему-то нас и научила, то тому, что все лингвистические обозначения относительны. Их следует «обдумывать» и уж тем более понимать только с учетом всевозможных имплицитных исключений и противоположностей[272]. Именно так обстоит дело с понятиями «цивилизованный» и «варварский». Как показал Оуэн Латтимор, социальное производство «варваров» в классическом Китае обуславливалось развитием специализированных центров поливного рисоводства в долинах и становлением связанных с ними государственных структур. Ирригация была особенно «продуктивна» на лёссовых грунтах государственных центров древнего Китая, и этот агрополитический комплекс с высокой концентрацией производства и населения, а потому и военной мощи, расширялся все дальше и дальше, как только обнаруживал подходящие для себя территории. В

процессе экспансии он поглощал одни соседние сообщества и отвергал другие — последние перемещались на высокогорья, в леса, на болота, в джунгли и сохраняли свои недифференцированные, экстенсивные и рассеянные форматы жизненных практик. Одним словом, расцвет основанных на поливном рисоводстве государственных центров автоматически создавал новые демографические, экологические и политические границы. Поскольку рисовое государство все чаще кодифицировало себя как «ханьско-китайскую» уникальную культуру и цивилизацию, всех тех, кто не стал его частью или сознательно отказался идентифицировать себя с ним, оно классифицировало как «варваров». Тех из них, что остались жить на территориях, которые китайское государство считало своими, оно называло «внутренними» варварами; те, кто «предпочел отделиться от древней социальной матрицы, чтобы пополнить ряды скотоводческих кочевых сообществ степей», стали «внешними» варварами. Примерно к VI веку «китайцы заполнили равнины и крупные долины, а варварам остались горные районы и небольшие долины». На юго-западе Китая, в той его части, что мы называем Вомией, происходили процессы, аналогичные обозначенным Латтимором: «Влияние древних высокоразвитых цивилизаций Китая и Индии широко распространилось на равнинах, где было сосредоточено сельское хозяйство и сложились крупные города, но не могло преодолеть большие высоты над уровнем моря»[273].

То, что Латтимор называет китайской моделью концентрации сельскохозяйственного производства и государственного строительства, в качестве необходимого условия требовало создания экологических и демографических границ. Со временем рубежи трансформировались в жесткие цивилизационные и этнические маркеры там, где прежде не наблюдалось четких демаркационных линий. У раннекитайского государства было достаточно стратегических причин маркировать новые водоразделы предельно жестким цивилизационным дискурсом, а иногда и посредством физических преград, как, например, в случае с Великой Китайской стеной и стенами, преграждающими путь к мяо, на юго-западе страны. Очень легко забыть о том, что примерно до 1700-х годов, а в приграничных районах — и позже, китайское государство сталкивалось с классической проблемой любого государственного строительства в Юго-Восточной Азии: сохранения населения. Стены и риторика были призваны в той же мере остановить «бегство к варварам» уклоняющегося от уплаты налогов китайского крестьянства, в какой запугать варваров и удержать их на расстоянии[274].

Процесс, посредством которого государственное строительство в долинах порождало цивилизационные границы, впоследствии этнически кодировавшиеся, не был прерогативой Ханьской империи. Сиамские, яванские, вьетнамские, бирманские и малайские равнинные государства демонстрировали те же формы становления государственности, хотя их культурное содержание было иным. В работе о народе мьен (яо), живущем в северном Таиланде, Йонссон утверждает, что социальное конструирование категории «горные народы» базируется на контроле, установленном государством над сельским хозяйством и населением долин. Рассматривая принятые в Сиаме индийские формы правления, особенно в Харипунджайе (северный Таиланд, с VII по X век), Йонссон отмечает, что их космологические вселенские притязания породили варварскую периферию: «Создание государственных структур предполагает захват земель в долинах для ведения интенсивного сельского хозяйства, которое, будучи встроено в иерархическую структуру во главе с царским двором, региональными городами и крестьянскими деревнями, формирует

некую универсальную цивилизационную модель. Частично она конструируется на основе того, что в нее не входит: это лесная глушь, вернее, люди, которые живут в данной области мироздания и воспринимаются теми, кто живет в лоне цивилизации, почти как животные»[275]. Так, расчищенная под рисовые поля земля становилась фундаментом развития яванских государств и их культуры, тогда как нерасчищенные лесные территории и их население ассоциировались с нецивилизованным варварским приграничьем[276]. Оранг-асли (обычно переводится как «коренные жители») Малайи были «созданы» исключительно в противовес «малайцам». Как полагают Джеффри Веньямин и Синтия Чу, новым элементом стал ислам, который, собственно, и создал «племена»: «Прежде не было никаких законных оснований определять „малайцев“ как мусульман, и многие немусульмане считались такими же „малайцами“, как и мусульмане... Однако трактовки малайскости с 1874 года фактически превратили все немусульманские народы, буквально за ночь, в „аборигенов“, коими они считаются и поныне»[277].

Все классические государства Юго-Восточной Азии придумывали себе варварскую периферию вне зоны своей досягаемости — в горах, лесах и болотах. Обратимся теперь к противоречию между потребностью — одновременно семиотической и экономической — в варварском приграничье и постоянным стремлением вселенских космологии поглотить и трансформировать его.

Адаптация чужой атрибутики: все этапы пути

Первые королевские дворы в Камбодже и Яве, а позже — в Бирме и Сиаме с ритуальной и космологической точки зрения были, по сути, импортом модели роскоши с Индийского субконтинента. Используя обряды, представленные индийскими купцами и пришедшими вслед за ними придворными брахманами, небольшие царские дворы равнинных государств стали активно использовать ритуалы в целях воздействия на потенциальных соперников. В ходе названной Оливером Уолтерсом «самоиндуинизации» местные правители вводили брахманический этикет и традиции. Санскритские имена и обозначения мест были заменены на местные аналоги. Власть монархов была освящена в ходе магических брахманических ритуалов, правители получили мифические генеалогии, в которых их родословная прослеживалась вплоть до божественного происхождения. Начали использоваться индийская иконография и эпос, были введены сложные церемониалы придворной жизни Южной Индии[278]. Впрочем, санскритизация не затронула культурные основания равнинных государств и не вышла за пределы окрестностей царского двора. По мнению Жоржа Оедэса, это была «придающая внешний лоск» «аристократическая религия, не предназначенная для масс»[279]. В том же ключе Уолтере обозначает санскритскую пышность и цветистые выражения в первых королевских текстах, как и китайские — во вьетнамских, как «декоративные элементы», призванные придать дух торжественности и учености практикам, которые без них выглядят повседневными[280]. Иная интерпретация представлена М. К. Риклефсом: он полагает, что идеи о неделимости царства конституировали дополнительный идеологический противовес, который я ранее назвал

космологическим бахвальством, той реальности, где власть неизбежно была фрагментирована[281].

Хотя подобная мимикрия вряд ли существенно улучшила повседневный властный контроль царских дворов равнинных государств, но она оказала важное влияние на характер отношений гор и долин. Прежде всего, она обозначила связь равнинных государств и их монархических правителей с универсализирующим, экуменическим и харизматическим центром. Ровно так же как римляне использовали греческий язык, первый французский королевский двор — латынь, русская аристократия и царский двор — французский, а вьетнамский королевский двор — китайскую систему письменности и конфуцианство, введение санскритских форм свидетельствовало о претензии на вхождение в лоно трансеэтнической, трансрегиональной и поистине трансисторической цивилизации[282]. Даже когда в конце I тысячелетия н. э. появились первые местные системы письменности, они сохранили санскритские декоративные элементы, и космополитическая классика санскритского и палийского миров была переведена прежде буддийского канона. В отличие от форм придворной культуры (как и в южной Индии), которые в значительной степени были результатом развития и усовершенствования ритуалов и верований, прежде существовавших в рамках местной народной традиции, «индийские» королевские дворы Юго-Восточной Азии были целенаправленно смоделированы по образцу внешних универсальных центров.

Элита равнинных государств, резко возвысившись с помощью своеобразного ритуального гелия, заимствованного у южной Индии, оставила далеко внизу своих простолюдинов с их земными устремлениями и периферию. Как удачно обозначил ситуацию Уолтере, «низкий статус периферии в миропорядке определялся теми, кто поставил себя в центр цивилизованного „индуистского“ общества»[283].

Таким образом, санскритизация обусловила изобретение варварства теми, кто еще совсем недавно сам был... «варваром». Кхмерская культура, исконно связанная с лесными нагорьями, сразу после формирования индийских государственных центров стала настойчиво утверждать идею «полной противоположности дикости и культуры, темных, пугающих зарослей и заселенного открытого пространства, которая формирует лейтмотив кхмерского культурного самосознания»[284]. Культурный разрыв между изысканным царским двором, расположенным в центре государства, с одной стороны, и грубой, некультурной зоной лесов и гор за его пределами — с другой, стал настолько большим, что цивилизация, по сути, превратилась, как метко выразился Дэвид Чандлер, в «искусство оставаться вне леса»[285].

Схожий процесс формирования символики и легализации иерархии по примеру внешних объектов можно наблюдать в небольших государственных образованиях и даже в горах. Уже к 1300 году на каждой прибрежной равнине сформировалось свое миниатюрное королевство, основанное на индийских моделях верховной власти, причем той же формуле скрупулезно следовали и мелкие вожди, у которых были куда меньшие властные притязания[286]. Можно даже сказать, что величавая ритуальная атрибутика была более необходима в горах, чем в долинах. Будучи заселены в основном рассеянными, мобильными группами подсечно-огневых земледельцев, которые благодаря общей собственности почти

не следовали принципу наследования статусных различий, горные районы практически не сформировали местные традиции, которые легитимировали бы властные притязания выше уровня конкретной деревни. Безусловно, деревни создавали союзы в торговых и военных целях, но это были очень ограниченные по своим размерам и возможностям объединения равных партнеров, а не результат чьих-то постоянных претензий на власть. Если модели верховной власти сразу над несколькими деревнями когда-либо и применялись, то всегда заимствовались у равнинных царских дворов, копирующих индийские образцы, или же воспроизводили имперский порядок хань-китайского государства, расположенного к северу. Горным сообществам были свойственны формы власти, основанные на харизматическом, личном господстве, а не универсализирующие, копирующие индийские модели верховной власти проекты государственного строительства, отражающие попытку создать постоянные властные институты и превратить лидера с его последователями соответственно в правителя и подданных.

Модели индийских и китайских государств долго были в ходу в горах. Они проникали сюда из равнинных государств в странном фрагментированном виде и всплывали в горных сообществах в форме определенных регалий, мифических привилегий, царственных одежд, титулов, церемониалов, генеалогических притязаний и культовой архитектуры. Привлекательность заимствованной у индийских и китайских государств идеи верховной власти, видимо, обусловлена двумя причинами. Первая и наиболее очевидная состоит в том, что практически только эта идея способна обосновать, причем в культурологическом ключе, претензии успешного и амбициозного вождя горного сообщества и позволить ему трансформировать свою власть первого среди равных в небольшое государство с монархией, аристократией и простым народом. Подобные попытки, как убедительно показал Э. Р. Лич, обычно наталкивались на бегство или восстания тех, кто страшился постоянного подчинения. Однако иногда вождь с возвышенности, даже весьма номинальный, играл полезную роль посредника в переговорах с равнинными державами, согласовывая условия выплаты дани и торговли или же защищая горные районы от набегов работоторговцев из долин. Успешные дипломатические усилия подобного рода могли иметь решающее значение в конкурентной борьбе горных народов[287].

Для равнинных государств — в доколониальную, колониальную и постколониальную эпоху — стабильные структуры политической власти в горах были исключительно желательны и выгодны. Они создавали необходимым долинам точку опоры для непрямого управления, обозначали партнеров для переговоров и тех, на кого в случае необходимости можно было возложить ответственность (или взять в заложники). По этой причине правители государств в долинах, включая колонизаторов, придумали «фетиш горного вождя»: находили вождей даже там, где их никогда не было, преувеличивали масштабы их власти, если вожди все же обнаруживались, и прилагали максимум усилий, чтобы «создавать» вождей и племена в удобном для себя формате единиц территориального управления. Потребность государств в вождях в горных районах и властные амбиции местных лидеров часто совпадали, что позволяло запускать здесь подобие процессов государственного строительства, хотя их результаты обычно были недолговечны. У местных вождей находилась масса причин жаждать символов, регалий и титулов мощных держав, благодаря которым они могли внушать благоговейный ужас своим соперникам и получать монопольные права на выгодную торговлю и сбор дани. Впрочем, признание имперской харизмы равнинной

державы прекрасно сочеталось с невхождением в зону ее административного контроля и с презрением к подданным подобных политических структур.

Преклонение перед государственной атрибутикой в горах было просто поразительным. В ходе военной кампании в шанских государствах в 1890-х годах Дж. Джордж Скотт столкнулся с несколькими «вождями» ва, которые пришли с данью. Они стали уговаривать Скотта, предположительно своего союзника, присоединиться к ним в разграблении нескольких близлежащих шанских деревень. Получив отказ, они «начали шумно требовать предоставить им явные опознавательные знаки того, что они являлись британскими подданными... Я дал каждому из них полоску бумаги, на которой было написано название района и стояла моя подпись на печати с профилем королевы Анны... Они были весьма впечатлены и отправились срезать бамбук, чтобы сохранить эти полоски... Они рассказали мне, что в течение последних десяти-двенадцати лет Монглем постепенно захватывал их территории»[288]. В мятежных горах Скотт искал подчинения и дани, а «вожди» ва — союзника, который служил бы их политическим целям. Схожие театрализованные обмены данью и союзнической поддержкой наблюдал и Лич на Шанском нагорье, когда эта территория в 1836 году все еще номинально находилась под бирманским правлением. Бирманский чиновник был принят с почестями, была приготовлена ритуальная пища, разыграно театрализованное действие, подтверждающее единство десяти присутствовавших качинских и шанских вождей, признана верховная власть королевства Ава. Однако Лич отмечает, что несколько вождей, прибывших на встречу, находились в состоянии войны друг с другом, а потому призывает воспринимать все происходящее как церемониал, фиксирующий «эффект государства»:

“ Мой пример на самом деле показывает, что бирмакцы, шаки и качины, живущие в долине Хукауна... владеют языком, ритуальной символики; все они знают, как заставить понимать себя, правильно с помощью общего «языка». Это не означает, что сказанное на этом языке истинно с политической точки зрения. Высказывания посредством этой ритуальной символики подразумевают, что возможно некое идеальное, стабильное шанское государство, во главе которого стоит саоһра /правитель] Могаунга, и все качинские и шанские вожди долины Хукауна — его верные вассалы. У нас нет реальных доказательств того, что некий конкретный саоһра Могаунга когда-либо обладал подобной властью; нам доподлинно известно, что, когда происходил этот конкретный ритуал, вот уже примерно восемьдесят лет в Могаунге не было подлинного правителя. В основе ритуала лежала не политическая структура реального государства, а некоторая условная, «как будто бы» его идеальная модель[289].

«Как будто бы» идеальная структура была встроена в архитектуру реального и «предполагаемого» государства в горах. Шанские мелкие государства, со своим немногочисленным населением в центре поливного рисоводства, исповедующим тот же буддизм Тхеравады, что и соседние сиамские и бирманские королевства, копировали и их политическую модель. Посетив шанский дворец [на шанском языке *haw*] в Пиндае, Морис Коллис отметил, что это была точная миниатюрная копия бирманской королевской столицы:

«Деревянное двухэтажное здание, с колонным залом на первом этаже, над которым возвышалась башенка, или *ppa-that*, пять небольших сводов, соединенных вместе поперек друг друга и увенчанных позолоченным шпилем». Коллис утверждал, что «это был в миниатюре стиль дворца в Мандалае»[290]. Та же мимикрия характеризовала монастырскую архитектуру, погребальные процессии и регалии. Чем незначительнее было королевство, тем грубее и миниатюрнее имитация, вплоть до того, что самые мелкие качинские вожди (*duwa*), чьи дворцы были столь же крошечными, как и их реальная карликовая власть, стремились править в шанском стиле. В этой связи Лич полагает, что качины считали шанов не столько иной этнической группой, сколько носителями иерархической государственной традиции — теми, кто в подходящих условиях сможет ее сымитировать[291]. Именно у шанов качины заимствовали государственные «эффекты».

Кая, народ группы каренов на Шанском нагорье, в ходе отстаивания независимости скопировали свою политическую систему с моделей, которые считали шанскими и бирманскими. Поскольку кая в общем и целом не были буддистами, они не подражали элементам Тхеравады. Лиман отмечает, что все лидеры кая, будь то узурпаторы, мятежники, простые крестьяне или милленаристские пророки, придерживались государственной атрибутики, заимствованной у шанских королевских дворов в долинах: титулов, убранства, выдуманных царских генеалогий и архитектуры[292]. Так или иначе, но все подобные лидеры обосновывали свои претензии на власть ее якобы происхождением от того самого, «как будто бы» идеального единого бирманского государства. Эта «субординация», которая в реальности могла сочетаться с активным сопротивлением, фиксировала идиоматический характер данного символизма, единый язык государственности — любых претензий на власть выше уровня конкретной деревни. Очень часто, учитывая крайне ограниченную власть вождей кая, этот язык радикально расходился с их реальными властными возможностями.

Следует отметить, что горные народы располагали двумя различными моделями государственной власти — индийских царских дворов на юге и хань-китайских дворов на севере. Вот почему довольно много качинских вождей стремились воссоздать в своих «дворцах», церемониалах, одеяниях и космологии шанские образцы, которые шаны, в свою очередь, заимствовали у китайцев. Традиции качинских правителей, с точки зрения как символической организации пространства, так и ритуалов, посвященных «небесным и земным духам», удивительно похожи на церемониалы императорского дворца в Пекине[293]. Акха, безгосударственный народ (если таковой вообще когда-либо существовал), практически не испытали влияния тайских/шанских моделей власти, поскольку заимствовали даосские, конфуцианские и тибетские модели генеалогии, управления и космологии, в большей или меньшей мере отбросив их буддийские элементы[294]. В ситуациях, когда в качестве образца можно было использовать одновременно две государственные традиции, их сочетание порождало экзотичные смешанные форматы государственной мимикрии. Но в любом случае они вкладывали в уста и в ритуальные практики местных правителей концептуальный и символический язык божественных, вселенских монархов, без которого их реальная политическая власть вряд ли преодолела бы границы их собственных деревушек.

Цивилизационная миссия

Все придворные культуры на периферии Воини конструировали более или менее резкие различия между теми, кто считался «цивилизованным», и «варварами», причем последние могли обозначаться по-разному: дикие или горные племена, лесные люди, дикари, люди водных потоков и пещер. Как мы уже видели, понятия «цивилизованный» и «варвар» — неразделимые, определяющие друг друга попутчики, как «тьма» и «свет», каждый из которых не может существовать без своей полной противоположности-близнеца. И каждый элемент указанных дихотомий обычно выводится из другого. Например, в Ханьской империи народ хунну описывался как «не имеющий письменности, фамилий, уважения к старшим», городов, постоянных поселений и оседлого земледелия, то есть список того, чем не обладали хунну, является перечнем того, что имели цивилизованные ханьцы[295]. Конечно, пытающиеся применить такой бинарный подход на практике сталкиваются со множеством случаев, которые не поддаются однозначной классификации. Но подобная неопределенность не мешает выстраивать построенные на бинарности определения цивилизации, как не мешает она и вести дискуссии о расовой принадлежности.

Типичный цивилизационный нарратив сиамских, бирманских, кхмерских, малайских и особенно китайских и вьетнамских придворных культур гласил, что с течением времени варвары постепенно ассимилировались просвещенным, манящим их государственным центром. Но поглощение не могло быть тотальным, поскольку тогда само понятие центра цивилизации утратило бы свой смысл, а потому всегда существовала варварская периферия.

Цивилизование населения периферии концептуально выглядит более правдоподобно, если варвары рассматриваются как изначально «похожие на нас», только более отсталые и неразвитые. Например, вьетнамцы дословно называли муонгов и тэй «своими живыми предками». Как отмечают Кит Тейлор и Патришия Пелли, муонги «считались в народе (и считаются до сих пор) докитайской версией вьетнамцев»[296]. Тотемы, поселения, сельскохозяйственные практики, языки и литература муонгов скрупулезно изучались и фиксировались не столько ради них самих, сколько потому что якобы могли пролить свет на происхождение и развитие вьетнамского народа[297].

Признание варваров более ранней, а не непоправимо иной ступенью развития порождало уверенность, что они способны в конце концов превратиться в полностью цивилизованных людей. В это верил Конфуций. Когда его спросили, почему он вообще счел возможным жить среди варваров, он ответил: «Если благовоспитанный человек живет меж них, никакого бескультурья быть не может»[298]. В подобных случаях цивилизационный дискурс примечательно однозначен, утверждая восхождение к единой культурной вершине. Прочие, иные, хотя столь же значимые цивилизации обычно не принимаются в расчет, и (цивилизационный) бикультурализм считается невозможным.

Вьетнамский император начала XIX века Минь Манг продемонстрировал в своем ораторском искусстве, но не в действиях, великодушную форму философии цивилизования:

Земли [народов зярай и радэ] — весьма отдаленное место. Это земли, где завязывают на веревках узелки на память. Это земли, где для выживания занимаются подсечно-огневым земледелием и выращивают рис; земли, где обычаи всё еще архаичны и просты. Однако головы живущих здесь людей покрыты волосами, у них есть зубы, от природы они наделены врожденными знаниями и способностями. Следовательно, почему бы им не совершать добродетельные поступки? Вот почему мои прославленные предки принесли этим людям китайскую цивилизацию, чтобы изменить их племенные обычаи[299].

После присоединения восточной и центральной Камбоджи, население которой унаследовало образцы классической кхмерской цивилизации, Минь Манг приказал своим чиновникам обучать местных жителей вьетнамским традициям и языку, показывать, как выращивать больше риса и тутовника, домашнего скота и птицы; кроме того, чиновники должны были упрощать и подавлять любые варварские обычаи, «вытаскивая камбоджийцев из грязи и кладя в теплую перину»[300].

И в китайской, и во вьетнамской модели образ предлагаемой выбравшим цивилизацию комфортной и роскошной жизни спокойно сочетался с беспощадным силовым подавлением тех, кто сопротивлялся цивилизации. До начала великих восстаний середины XVII века в Гуйчжоу крупнейшие военные кампании провел Хан Йонг (1465), а шестьдесят лет спустя, в 1526 году, — знаменитый ученый-воин Ван Янмин для подавления крупных мятежей мяо-яо. Первая победа войск Мин в переломной для хода борьбы битве у Великого Виноградного ущелья закончилась гибелью по меньшей мере шестидесяти тысяч человек, восемьсот из которых были отправлены в Пекин и публично обезглавлены[301]. Позже победоносный Ван Янмин помог воссоздать (позорно) известную систему туйей (tusi) — «управление варварами с помощью варваров», хотя продолжал придерживаться мнения, что варвары, «как неограниченные драгоценные камни», способны стать полностью цивилизованными людьми, если их аккуратно обработать и отполировать[302]. Его объяснение, почему прямое управление подобными дикарями приведет к хаосу и разрушениям, одновременно примечательно и точно: «Ввести здесь прямое гражданское управление в форме хань-китайских магистратов — все равно что запустить стадо оленей в дом и попытаться приручить их. В конце концов, они просто-напросто разобьют рогами ваши жертвенные алтари, сломают копытами ваши столы и, будто обезумев, будут носиться по кругу. Вот почему в диких районах следует адаптировать свои методы к особенностям дикой природы здешних народов...»[303]

Благочестие и добродетель, утверждаемые цивилизационным дискурсом как атрибуты имперского центра, — одно, а реалии повседневной жизни — совершенно другое. Оамоидеализации имели мало общего с образом жизни императорской столицы и еще меньше — с неразберихой на границах. Вместо «Аналектов Конфуция» в последнем случае наблюдалось столпотворение авантюристов, бандитов, спекулянтов, вооруженных торговцев, демобилизованных солдат, нищих мигрантов, ссыльных, коррумпированных

чиновников, спасающихся от правосудия и беженцев. Доклад 1941 года о ханьском населении юго-западной границы обозначил здесь три типа жителей: вынужденные и отчаявшиеся переселенцы, мелкие ремесленники и торговцы, или «спекулянты в ожидании удачного случая», и, наконец, чиновники. «Высшие чины... жили праздно, часто злоупотребляли курением опиума, игнорировали государственные приказы... Мелкие чины погрязли во взяточничестве и собирали штрафы, в то же время незаконно торгуя опиумом и солью. Не было ни одного прибыльного занятия, куда бы они еще не сунули свой нос. Их активность не могла не привести к вражде с живущими на границах племенами, которые страдали от их притеснений»[304]. В любой колониальной или имперской системе жизненный опыт подданного кардинально расходился с утверждаемыми официальной идеологией целями иерархической верхушки, призванной облагораживать государство. Ее якобы добродетельность воспринималась большинством подданных как жестокая шутка[305].

Цивилизационный проект оказался вполне жизнеспособен в материковой части Юго-Восточной Азии и в XX веке. В ходе восстаний хмонгов/мяо в северном Таиланде в конце 1960-х годов генерал Прапас не только применил все имеющиеся в его распоряжении методы борьбы с повстанцами, включая напалм и воздушные бомбардировки, но и предпринял попытку «цивилизовать» бунтовщиков с помощью строительства школ, поселений, медпунктов и внедрения практик оседлого сельского хозяйства. Как отметил Николас Тапп, эта культурная кампания стала почти полной копией правительственной программы Китайской Республики в провинции Гуандун в 1930-х годах, которую реализовывало Агентство по окультуриванию яо[306]. В современном Китае, несмотря на то что стигматизирующие названия меньшинств перестали использоваться, демаркационная линия между ханьцами и множеством этнических групп сохраняется. Эвфемизмы «развитие», «прогресс» и «образование» вытеснили понятия «дикий» и «культурный», но в их основе лежит то же убеждение, что общества и культуры этнических меньшинств — это «социальные ископаемые», чьи дни сочтены[307].

В зависимости от культурных особенностей государственного центра содержание понятия «цивилизированный» и, соответственно, основания для стигматизации «варваром» могли значительно варьировать. Метафорически за понятиями варварства и цивилизации в рамках каждой культуры стояла некая лестница вверх, к цивилизации, но вот ее ступени были уникальны и специфичны. В Сиаме и Бирме основным маркером цивилизованности был буддизм Тхеравады[308]. Во Вьетнаме и Китае решающее значение имели грамотность и прежде всего знакомство с классической литературой. В малайском мире жители верховий рек считались, вполне в духе описания Ван Янмином народа яо, «незавершенными малайцами». Принципиальной ступенью на пути к «завершенности» (в китайском языке используется понятие «приготовленности») было принятие мусульманства. Впрочем, все лестницы имели по крайней мере две схожие ступени, несмотря на всю свою культурную специфику: в качестве обязательных критериев цивилизованности выступали оседлое сельское хозяйство и постоянное проживание на государственном пространстве.

Центростремительный цивилизационный нарратив, утверждающий, что безгосударственные люди постепенно спускались с холмов, начинали заниматься поливным рисоводством и ассимилировались лингвистически и культурно, не является по сути своей ошибочным. Он

описывает исторический процесс. Шанское население, оседлые подданные мелких независимых шанских государств, как полагают Лич и О'Коннор, в основном являются потомками горных народов, которые переняли равнинный образ жизни[309]. Аналогичным образом малайскость формировалась в ходе превращения безгосударственных народов в подданных небольших портовых государств. Точно так же первое бирманское королевство в Пагане было амальгамой, соединением множества народов[310]. Иными словами, цивилизационный нарратив не столько ошибочен, сколько радикально неполон, поскольку фиксирует только те события, что согласуются с имперским самоописанием дворов правителей.

Цивилизация как норма

Если мы внимательно проанализируем центростремительный цивилизационный нарратив, то удивимся, насколько четко реальное содержание «цивилизованности» сводится к превращению в подданного рисового государства. Это различие между подконтрольным подданным и живущим вне пределов государства настолько важно и логически выстроено, что обычно маркировалось и изменением идентичности, прежде всего этнической. Перемещение в центр поливного рисоводства и, соответственно, в систему структурируемой государством социальной стратификации и иерархии означало, в зависимости от конкретной ситуации, превращение в тайца, бирманца, малайца. На юго-западных границах Китая это влекло за собой изменение статуса с «необработанного, сырого» (sheng) варвара на «приготовленного» (shu) цивилизованного человека и в конце концов подразумевало принятие ханьской идентичности.

Документ XII века из Хайнаня связывает понятия подданства и «приготовленности». Последнее трактуется по-разному — окультуренность, одомашненность или, во французской идиоме, *evolue*, то есть ситуация совершенно понятна: «Те, кто подчинился и приписан округу и городской администрации, — приготовленные ли. Те, кто живет в горных пещерах и не наказан нами или [те, кто] не отработывает барщину, — сырые ли. Иногда они появляются и участвуют в бартерных обменах с подконтрольным населением». «Приготовленные» ли занимали промежуточное положение: они уже не были «сырыми», но еще не стали ассимилированными ханьскими подданными. Чиновники подозревали их в верности безгосударственным народам и в «лукавом» взаимодействии с «сырыми» ли, чтобы «вторгнуться на правительственные земли и бродить по ним, грабя путешественников». Несмотря на боязнь предательства со стороны «приготовленных варваров», все же они ассоциировались с политическим (государственным) устройством, тогда как «сырые» — с беспорядком. Например, считалось, что «сырые ва воруют и грабят», тогда как «приготовленные» ва «охраняют дороги». Как подчеркивает Магнус Фискесье, ошибочно считать, что для чиновников Ханьской империи слово «сырой» служило лишь еще одним обозначением примитивности или близости природе. Хотя все «примитивные» народы считались «сырыми», далеко не все окультуренные варвары — «приготовленными». Ключевым показателем было подчинение ханьской администрации. Большая часть народа носу (сегодня известен как и), живущего на границе провинций Юньнань и Ойчуань, которая создала иерархическую структуру, аналогичную кастовой системе, и гордилась своей письменностью, все равно классифицировалась как «сырая», потому что уклонялась

от политического поглощения. В то же время незначительное число носу, признавших себя китайскими подданными, было признано «приготовленными». Одним словом, «„сырыми“ варварами считались те, кто оставался вне пределов осуществляемой агентами государства юрисдикции»[311]. Если Патришия Эбри права, то историю этого древнего критерия можно проследить до периода Восточного Чжоу (УШ-Ш века до н. э.), когда различие между теми, кто подчинился власти династии Чжоу, и теми, кто отказался сделать это, было тесно сплетено с этническим противопоставлением китайцев [хуа или ся] и варваров[312].

Вернемся в XVIII век: живших в высокогорьях хайнаньских варваров или варваров, объявивших о своей преданности и ставших подданными династии Цин, называли «помещенными на карту». Это означало, что они мгновенно политически «подогревались в микроволновке», то есть из «сырых» превращались в «приготовленных», хотя сохраняли прежние обычаи и традиции: «понятия *shu* и *sheng* были полностью политическими и имели очень небольшое культурное содержание»[313]. «Помещение на карту» и поглощение бюрократической системой имплицитно базировались на идее, что люди готовились к аккультурации в рамках ханьского подданства, которого они якобы с нетерпением ждали[314]. Первым, основополагающим шагом к нему был политико-административный статус «приготовленности», то есть «становление на путь превращения в учтенных, платящих налоги, отрабатывающих барщину „добропорядочных“ подданных...

Категория „варвар“ может и не иметь иных постоянных референтов, кроме жизни „вне закона“. Она соотносится с теми, кто *в любой момент времени* готов бороться за идею, с любыми живущими на периферии народами, которые отвечают (или считаются соответствующими) минимальным критериям статуса неподданных государства, этнолингвистического своеобразия или просто местожительства на периферии»[315].

Именно с точки зрения административного контроля, а не культуры как таковой следует воспринимать изобретение этнических категорий на приграничных территориях. Название «яо» в провинции Гуандун XV века было артефактом гражданского состояния, которое фиксировалось по критерию помещения на карту. Тот, кто был зарегистрирован как налогоплательщик, отрабатывающий барщину, а потому получивший все права постоянного поселенца, становился *тт* (гражданином, подданным); тот, кто не выполнил всех этих требований, — яо. «Изобретенные» яо социокультурно могли быть неотличимы от подотчетных государству *тт*, но со временем этот «ярлык» был «этнизирован» ханьскими администрациями[316]. Практически то же самое можно сказать о названии «мяо» в управленческой системе династии Цин. Это понятие объединило множество различных групп, нередко говорящих на непонятных друг ДРУГУ языках. Единственное, что их объединяло, — отказ стать частью «налогооблагаемого населения». Со временем понятие, которое изначально не имело внятного культурного содержания, стало обозначать этнизированную идентичность[317].

Таким образом, варварство в управленческих практиках империй Мин и Цин рассматривалось как политическое отношение к государственности и вопрос самопозиционирования. Неварвары полностью инкорпорированы в налогооблагаемое население и, предположительно, переняли обычаи, манеру одеваться и язык ханьцев. В то же время существует две разновидности варваров — абсолютные и частично обработанные

государством, причем попадание в любую категорию также является вопросом выбора. «Приготовленные» варвары социокультурно отличаются от неварваров, но учтены и подчиняются ханьским административным нормам, даже если сохраняют собственных вождей. Предполагается, что данная разновидность варваров начала свой путь к культурному поглощению ханьской цивилизацией. «Сырые» варвары, наоборот, не входят в государственное население — это необходимый ему и крайне этнизированный «другой».

Отказ от государства и переход в варварство

Итак, те, кто перемещается на неподконтрольные государству территории, тем самым пересекают умозрительный водораздел между цивилизацией и варварством. Те, кто покидает ряды ведущих строго регламентированную жизнь *min* или подконтрольных «приготовленных» ради жизни на «сырой» варварской периферии, попадают в зону окончательной этнизации.

О исторической точки зрения превращение в варвара — вещь совершенно обыденная. В определенные исторические периоды оно было более распространено, чем цивилизование. Достаточно покинуть государственное пространство — и вот вы уже варвар и член этнизированного «племени». Еще в IX веке китайские чиновники сообщали, что народ под названием шан, проживавший на юго-западе Китая, изначально был частью ханьской цивилизации, но со временем постепенно слился с «западными варварами»[318]. А народ, позже известный как этническая группа шан ю и считавшийся варварским (*sheng*), как выясняется, сформировали обычные *min*, сбежавшие, чтобы не платить налоги. Административные отчеты начала XIV века характеризуют его как опасный и необузданный, но не содержат никаких указаний на его принципиальные отличия, расовые или культурные (не говоря уже об аборигенных), от исправно платящего налоги и подконтрольного государству населения. Но со временем, живя в местах, недоступных для государства, данный народ превратился в этническую группу шан ю[319]. В определенном смысле все те, у кого были причины бежать от государства — от налогов, воинских повинностей, болезней, бедности и тюрьмы или же чтобы торговать и совершать набеги, — трайбализировали себя. Подчеркнем еще раз: этничность начиналась там, где заканчивались верховная власть и налоги. Этническая зона пугала и стигматизировалась чиновниками именно потому, что была недостижима для верховной власти и, как магнит, притягивала тех, кто по каким бы то ни было причинам хотел ускользнуть от государства.

Схожие процессы происходили практически повсеместно. В малайском мире Веньямин описывает «трайбализацию» и «ретрайбализацию» прежде не живших в условиях племенного строя народов, как только они перемещались за пределы государственной юрисдикции, или же, что часто случалось, малайское государство распадалось, оставляя после себя сплошную периферию[320]. Сами стигматизирующие обозначения безгосударственных народов содержали в себе указания на отсутствие эффективной верховной власти. Например, мератус на острове Калимантан благодаря своей

независимости и мобильности стигматизируются как народ «пока-еще-не-организованный/неподконтрольный» (*belum diator*)[321]. Испанский чиновник на Филиппинах в середине XVII века описывает горных жителей реки Чико словами, которые одновременно стигматизируют их безгосударственный статус и содержат намек на зависть: «Они были столь свободны, совершенно не знали понятий бога и закона, легко обходились без короля и иных объектов уважения, полностью отдавались своим желаниям и страстям»[322]. То, что чиновники из долин воспринимали как плачевную отсталость, сами стигматизированные считали политической зоной самоуправления, мобильности и свободы от налогов.

Цивилизационная последовательность «*min* — „приготовленный“ варвар — „сырой“ варвар» отражала и уровень политической включенности в государство. Она напоминает арабо-берберскую цивилизационную цепь, где *siba* — зона вне пределов контроля арабского государства, а *makhazem* — внутри таковых. Те, кто живут в *siba*, являются или становятся берберами. Как и в случае с «обработанными» и «сырыми» варварами, задачей династического правления было расширение сферы своего влияния с помощью верных племен (*guish*), чтобы увеличить зону государственного контроля. Как пишет Эрнест Геллнер, *siba* лучше переводить как «институционализированное инакомыслие», соответственно, жители этой зоны воспринимались и кодировались как «берберы». Племенное общество по определению существует на границе неплеменного как его темный противоположный близнец[323]. В отличие от Юго-Восточной Азии, «племена» на Ближнем Востоке и в Северной Африке разделяли общую религию с населением государства, хотя не всегда вместе с ее обрядовой стороной. В подобных обстоятельствах сложно распознать суть «берберства» за исключением того, что так арабы называли тех, кто избегал контроля и включения в иерархическую систему государства[324].

Таким образом, варвары — эффект государства; это явление не поддается каким-либо определениям, если не «противопоставлено» государству. Вот почему можно рекомендовать предложенное Веннетом Вронсоном минималистичное определение варвара как «просто члена политического союза, который находится в прямых отношениях с государством, но сам государством не является». Подобная трактовка вполне допускает, что варвары могли и действительно были вполне «цивилизованными» с точки зрения грамотности, технических умений, знакомства с соседними «великими традициями», скажем, римлян или ханькитайцев. Давайте представим в заданном контексте такие безгосударственные народы, как ирландцев или минангкабау и батаков в островной части Юго-Восточной Азии. О военной точки зрения они могли быть сильнее, чем близлежащие государства, а потому могли совершать на них набеги и взыскивать дань. Рассмотрим в том же ключе монголов в эпоху династии Тан, народ морос, бедуинов, шотландцев, албанцев, кавказцев, патанов и, на большей части их истории, афганцев. Чем сильнее были подобные «варварские» сообщества, тем выше была вероятность, что они систематически грабили соседние государственные пространства с их высочайшей концентрацией богатств, зерна, товаров на продажу и рабов. Вронсон связывает относительную слабость государственных образований в Индии и на Суматре на всем протяжении их истории, несмотря на благоприятные агроэкологические условия, с близостью мощных безгосударственных хищников[325].

Все империи как культурно-политические предприятия обязательно отметились экспериментами в построении классификаций. Так, Римская империя, даже при беглом взгляде, демонстрирует множество таких же характеристик, какие приписывались Воинии[326]. Рабство было столь же основополагающим элементом государственного строительства у римлян, как и у бирманцев, тайцев и первых ханьцев. Торговцы сопровождали все военные кампании, чтобы покупать пленных и перепродавать их поближе к Риму. Многие войны между варварами на самом деле были борьбой между соперниками, стремящимися контролировать и извлекать прибыль из торговли людьми. Римская культура от провинции к провинции не только отличалась от прославленного однообразия римских граждан, но и характеризовалась особенностями той конкретной «варварской» культуры, которую поглотила.

Как ханьцы и их аналоги в Юго-Восточной Азии, римляне создали свой фетиш из вождей племени. Везде, где это было возможно, они организовывали пространство, провозглашали более или менее соответствующие действительности этнические различия, назначали или признавали единого вождя, который волей-неволей становился местным носителем римской власти и отвечал за хорошее поведение своего «народа». Созданная римлянами система кодификации размещала «народы» на ступенях эволюционной лестницы цивилизации. Кельты, наиболее близкие римской власти в Галлии, были безгосударственным племенем с развитой культурой, жившим в укрепленных городах и занимавшимся земледелием, а потому сопоставимы с «приготовленными» варварами в китайской модели. Разнообразные германские племена, населявшие территории за Рейном, были, соответственно, «сырыми» варварами, а мобильные гунны, перемещавшиеся между Римом и Черным морем, — «сырейшими из сырых». В римской провинции Британия пикты за Адриановым валом на севере страны были также «сырейшими из сырых» или же «последними из свободных людей» — тут уж как посмотреть[327].

И вновь позиционирование относительно имперской власти служило решающим маркером для оценки степени цивилизованности. Полностью подконтрольные («приготовленные») варвары в управляемых Римом провинциях утрачивали свои этнические названия, как только становились крестьянами, начинали платить налоги и нести воинские повинности. Те, кто оставался вне сферы римского контроля, неизбежно этнизировались, получали одобренных Римом вождей и были обязаны платить дань (*obsequium*), а не налоги, особенно если считалось, что подобные группы не занимаются зерновым земледелием. Взаимосвязь прямого римского управления и варварского статуса особенно очевидна в тех случаях, когда «провинциалы» восставали против власти Рима. Если они устраивали мятеж, то сразу же этнизировались (опять объявлялись варварами!): это означало, что существовала возможность движения вниз по цивилизационной лестнице и что статус цивилизованного народа был преимущественно политической категорией. В зависимости от ситуации римляне могли попадать на варварские территории в качестве дезертиров, торговцев, переселенцев и беглецов от закона, а «варвары», в свою очередь, могли оказываться на римских землях, хотя для коллективного перемещения им требовалось разрешение римских властей. Водораздел между государственными и варварскими территориями, несмотря на постоянные перемещения через него в обе стороны, всегда был четко обозначен. «Только завоевание давало реальные знания о варварском мире, но после покорения он переставал быть варварским. Поэтому с концептуальной точки зрения варвары вечно ускользали от

понимания римлян»[328].

В силу своего политического положения — вне государства, но на соседних с ним территориях — этнизированные варвары представляли собой постоянный пример неповиновения центральной власти. Семиотически необходимые для культурологического конструирования идеи цивилизации, варвары были почти неустранимы благодаря оборонительным преимуществам местности, пространственного рассеяния, фрагментированной социальной организации и мобильных, подвижных стратегий выживания. Они всегда представляли собой образец — а потому возможность выбора и искушение — типа социальной организации вне рамок основанной на государственной власти иерархии и налоговой системы. Можно предположить, что восставшие в XVIII веке против династии Цин в провинции Юньнань буддисты восприняли идею «варваризации», когда их призывали к мятежу, постоянно повторяя: «Последователям Апи не нужно платить никаких налогов. Они пахут землю для себя и сами едят то, что выращивают»[329]. Чиновники ближайших государств воспринимали территории варваров как прибежище для преступников и мятежников, как укрытие для уклоняющихся от уплаты налогов.

Реальная привлекательность «варварства», жизни в недоступных для государства местах, не говоря уже об оставлении цивилизации, не получила своего логически оправданного освещения в официальных государственных нарративах четырех ключевых цивилизаций, которые нас интересуют: ханькитайской, вьетнамской, бирманской и сиамской. Все нарративы «утверждают окончательную и бесповоротную ассимиляцию в одном-единственном направлении». В Ханьской империи сами термины «сырой» и «приготовленный» подразумевают необратимость: сырое мясо можно приготовить, но его нельзя опять «сделать сырым», хотя оно может испортиться! Не допускалась даже мысль о возможности обратного пути или отката назад по цивилизационной лестнице. Также замалчивался тот неоспоримый факт, что все ключевые цивилизации, в которых собственно и предполагалось ассимилироваться, были культурным сплавом самых разнообразных элементов[330].

Вряд ли можно было бы ожидать от цивилизационного нарратива, который исходит из собственного культурного и социального магнетизма и изображает аккультурацию как желанный цивилизационный подъем, что он будет тщательно фиксировать в хрониках широкомасштабное отступничество, не говоря уже о том, чтобы объяснять его. Хотя таковое в истории было очень распространено. Официальная невидимость отступничества встроена в логику конструирования цивилизационного нарратива: те, кто перемещаются в безгосударственное пространство и адаптируются к его агроэкологии, объявляются этнизированными варварами, которые якобы всегда здесь и существовали. До решающей военной победы ханьских войск над яо в середине XV века казалось, что «ханьцы номинально превращаются в неханьцев куда чаще, чем происходит обратный процесс... Маргинальные мигранты на территориях, которые слабо контролировались государственной властью, поклонялись изображениям Паньгу [из этнической мифологии], которые, помимо всего прочего, обещали им помощь яо. Мигранты были полной противоположностью „варваров“, которые платили дань императорскому двору и выражали свое восхищение цивилизацией. О точки зрения государства мятежники предавали цивилизацию и пополняли ряды варваров»[331]. Варвары, приносящие дары, занимали почетное место в

цивилизационной дискурсе, а подданные Ханьской империи, переходящие к варварам, — нет! Когда они упоминаются в литературе периода династии Цин, то стигматизируются как «предатели ханьцев» (Hanjian), и этот термин несет в себе сильный этнический компонент[332].

«Самоварваризация» могла осуществляться бесконечным числом способов. Ханьское население, желавшее торговать, уклоняться от уплаты налогов, избегать правосудия или находить новые земли, постоянно попадало в зоны проживания варваров. Оказавшись здесь, оно обычно начинало говорить на местном диалекте, вступало в браки с местными жителями и искало защиты у здешнего вождя. Остатки рассеявшихся мятежников (особенно тайпины в XIX веке), свергнутых династий и их окружения (например, сторонники династии Мин в первые годы правления Цин) способствовали притоку сюда новых жителей. Если местное варварское царство оказывалось достаточно сильным, как в случае с Наньчао, ханьцы могли захватываться в плен или покупаться, а затем растворяться в местном населении. Столь же общепринятой была ситуация, когда назначенный управлять варварской территорией ханьский военный чиновник заключал здесь союзы, вступал в брак с местной жительницей и со временем начинал отстаивать свою независимость, как местный лидер. И наконец, существовал тип самоварваризации, который предельно четко показывает взаимосвязь принятия подданства Ханьской империи и обретения статуса цивилизованного человека. Если регион, где проживали «приготовленные» варвары, успешно восставал против ханьского правления, их переклассифицировали в «сырых» и вновь вносили в колонку «варваров», хотя их культура не претерпевала никаких изменений — только их подчиненность ханьской власти[333].

Уильям Роу утверждает, возможно, для усиления драматического эффекта, что «переход в варварство» был скорее нормой, чем исключением: «Исторические реалии на протяжении столетий были таковы... что значительно больше китайцев переняли образ жизни местных народов, чем было поглощено китайской цивилизацией»[334]. Что бы ни показали полные и точные демографические данные, для нас в заданном контексте принципиально важно то, что спуск по цивилизационной лестнице был широко распространен и даже банален, хотя не получил заслуженного освещения в официальном историческом нарративе. В периоды упадка династий, природных катастроф, войн, эпидемий и исключительной по своей жестокости тирании стабильный ручеек утекающих из страны авантюристов, торговцев, преступников и первопроходцев мог превратиться в обескровливающий государство отток населения. Можно предположить, что большая часть жителей приграничных районов понимала позиционные преимущества своего промежуточного культурного положения и выбирала ту или иную сторону от цивилизационного водораздела в зависимости от обстоятельств. Даже сегодня на юго-западных границах Китая очевидны принципиальные преимущества отнесения к этническому меньшинству, по сути, к варварам. Подобный статус позволяет избежать ограничений политики «одного ребенка на семью» и уплаты ряда налогов, используя в то же время «позитивные последствия» правительственных программ по поддержке национальных меньшинств. Ханьцы и люди смешанного происхождения в этих районах стремятся быть зарегистрированными как мяо, дайцы, яо, джуанг и т. д.