

# Глава 8. Пророки возрождения

“ Поскольку было бы, неплохо дать имя этому искателю спасения в бирманском буддизме, хотя он и ускользает от определений, то почему бы нам, вновь не вдохновиться, веберовским, выражением, и не назвать его просто — «очаровывателем мира».

— Гийом Розенберг. Отречение и власть

“ Но этот мир, который постоянно ищет все новые возможности быть очарованным, часто готов обнаруживать слабо уловимые подсказки и мгновенно реагировать на них: он живо воспринимает не только молодость, энергию и решимость Тони Блэра, но и кинематографическую мощь Арнольда Шварценеггера и предпринимательский дух Сильвио Берлускони.

— Джон Данн. Освобождение народов

Невозможно даже просто перечислить сотни, а скорее, тысячи восстаний, которые за последние два тысячелетия горные народы поднимали против посягательств со стороны окружающих их государств. Попытка классифицировать эти мятежи в некой системе координат, аналогичной линнеевской систематизации, тем более лишена смысла.

Во главе подобных восстаний обычно стояли люди, изображавшие пророков-чудотворцев (и/или считавшиеся таковыми), которые могли пробиться на авансцену истории, если оставляли внушительный след в хрониках. Они, несомненно, требовали и привлекали к себе внимание, потому что нарушали привычный административный порядок и отношения подчинения, противореча тем самым цивилизационному нарративу о мирном собирании народов. Каждый бунт порождал водоворот посвященных исключительно ему военных и полицейских отчетов, поисков виновных, судебных разбирательств и казней, следственных комиссий, политических изменений и административных реформ. Именно в таком контексте большинство горных жителей появляются в архивных документах ханьских, вьетнамских, сиамских и бирманских государств — либо как законопослушные подданные в стандартных статистических сводках о полученной дани, отработке барщины и налоговых сборах, либо как варвары, открыто выступившие против государства. Огромный документальный шлейф, оставленный многочисленными мятежами, предоставляет невнимательному ученому возможность описать историю жизни многих горных народов как состоящую преимущественно из восстаний, и, конечно, рассказана она будет с позиций тех, кому

государство поручало бунты подавлять.

Изучение мятежной жизни Вомии может, как мы увидим позже, многое прояснить в причинах и формах сопротивления равнинным государствам. Но, сфокусировавшись на этих ярких вспышках в истории горных народов, мы рискуем упустить из виду процессы, столь же важные для их развития, но куда менее драматичные. Например, оставить без должного внимания длинную историю миграций и бегств, которые иногда следовали за мятежами, но столь же часто выступали альтернативой военной конфронтации; не заметить не менее значимые, чем восстания, процессы переселений в равнинные государства и ассимиляции с местными народами. Избравшие последний путь, как правило, со временем превращались в тайцев, монов, ханьцев, бирманцев и киноу, а потому уже не значились в исторических хрониках как карены, хмонги, мьены, шаны и т. д. У нас нет оснований полагать, что таких людей было меньше, чем сохранивших свою идентичность членов горных сообществ. И наконец, заикнувшись о восстаниях, мы вынуждены будем проигнорировать тот факт, что горные союзники, помощники и наемники равнинных государств принимали участие в подавлении мятежей. Если же мы сможем противостоять гипнозу документального шлейфа, пытающегося убедить нас, будто горы неизменно были охвачены восстаниями, то обнаружим, что пророчества и идеи, порождавшие волнения, представляют собой ярчайший пример крайне неустойчивого взаимодействия государств и живущих на их периферии народов.

## Талант к пророчествам и восстаниям: хмонги, карены и лаху

Некоторые народы, проживающие в горных массивах, явно имеют призвание к пророчествам и восстаниям. Судя по литературе, в эту категорию попадают мяо/хмонги, карены и лаху; их мятежи лучше всего задокументированы. В случае мяо/хмонгов (насчитывающих примерно 9 миллионов человек) и каренов (более 4 миллионов) талант к пророчествам и восстаниям может отчасти объясняться их значительной численностью по сравнению с другими меньшинствами, например лаху (примерно 650 тысяч человек) или кхму (568 тысяч), которые, видимо, столь же склонны к бунтам, но далеко не столь многочисленны.

### Хмонги

В древнейших исторических записях о восстаниях, безусловно, упоминаются мяо/хмонги[744]. В свою очередь, они сами видят исток своих конфликтов с ханьцами в легендарном поражении короля хмонгов Чи-Ю в битве со столь же известным Желтым императором ханьцев Хуан Ди в третьем тысячелетии до н. э.! Как подсчитал Гарольд Уэйнс, за два столетия, начиная с 400 года н. э., произошло более сорока мятежей мяо, оспаривавших у ханьцев контроль за низменностями в бассейнах Желтой реки и Янцзы. За ними последовали другие восстания, и большинство специалистов сходятся в том, что последние два тысячелетия в истории мяо представляют собой непрекращающуюся череду бунтов, поражений, миграций и бегств[745]. До середины XIV столетия история мяо

реконструируется на основе догадок, поскольку название «мяо» часто использовалось в качестве общего обозначения множества безгосударственных народов, оказывавших сопротивление ханьской администрации. Кроме того, в этот же исторический период не существовало четкой границы между мяо и яо/мьенами[746].

Тот факт, что начиная с 1413 года, когда власти империи Мин стали расширять зону своего контроля и проводить широкомасштабные военные кампании в Гуйчжоу, восстания перемежались репрессиями и побегам, впрочем, никем не ставится под сомнение. На всем протяжении правления династий Мин и Цин (1368–1911) «вряд ли можно обнаружить период времени... когда по отношению к мяо и яо не проводились акции подавления или умиротворения»[747]. Два историка, специалисты по этому периоду, не склонные к преувеличениям, охарактеризовали эти кампании как «истребление»[748].

Широкомасштабные восстания были зафиксированы в 1698, 1733–1737, 1795–1803 годах, и, наконец, масштабное восстание мяо охватило Гуйчжоу в 1854–1873 годах, совпав по времени с крупнейшим крестьянским бунтом в истории Центрального Китая — великим Тайпинским восстанием. О огромном труде восстание мяо было подавлено, но ряд территорий оставался под контролем повстанцев еще целое десятилетие. Разгром мятежников породил широкомасштабный отток хмонгов и остатков тайпинов в горы Северного Вьетнама, Лаоса и Таиланда.

Избежав принудительной ассимиляции, устремившись в поисках автономии через южные границы Китая, хмонги неожиданно столкнулись с аналогичной угрозой со стороны французов в Индокитае и сямцев — в Северном Таиланде. Последовала длинная череда восстаний против французов в 1904, 1911, 1917–1918, 1925, 1936 и 1943 годах и против сямских властей в 1901–1902 и 1921 годах[749]. Для нас принципиально важны две особенности практически всех подобных восстаний, характерные также для лаху и каренов, которых мы рассмотрим позже: их возглавляли проповедники миллениаристских идей, и они, как правило, привлекали в свои ряды представителей соседних горных народов.

## Карены

Карены — обладатели столь же впечатляющей, хотя и не столь же хорошо задокументированной истории восстаний и профетизма. Жизненный путь этого народа позволяет осознать всепроникающий характер культурных ценностей свободы и собственного достоинства, заимствованных в космологии равнинных государств. Проживая вдоль бирманско-тайской границы, карены, насчитывающие примерно 4,5 миллиона человек, — самое многочисленное горное меньшинство в обеих странах. Одни карены исповедуют буддизм, другие — анимизм, третьи — христианство. Культурное многообразие каренов на самом деле столь велико, что многие посвященные им исследования начинаются с уточнения, что у каренов нет ни одной общей, объединяющей их черты. Баптистский миссионер Д. Л. Брейтон был с этим не согласен, утверждая: «Особенностью национального характера каренов является то, что среди них постоянно появляются пророки»[750]. Невзирая на свои религиозные убеждения, карены вновь и вновь демонстрировали стойкую приверженность чудотворящим, харизматическим, неортодоксальным целителям, пророкам и претендентам на королевский престол. Как отметил Джонатан Фалла, работавший медбратом в повстанческом лагере каренов в конце 1980-х годов, эта традиция все еще

отчетливо сохранялась: «Они — милленаристы, вечно обнаруживающие в своих рядах военных лидеров, сектантов, „белых монахов“ и пророков, каждый из которых вновь и вновь убеждает их, что царство каренов вот-вот грядет. Анимисты говорят о пришествии Й’ва, баптисты — Христа, буддисты ждут Арриметтайю, будущего Будду. Кто-то из них неизбежно придет, Тох Мех Пах грядет, что-то произойдет... „Вспомни израильтян в Египте, Джо. Сорок лет по пустыне — и вот они в земле обетованной. То же самое случится с каренами, когда пройдет сорок лет“»[751].

Баптистским миссионерам посчастливилось принести библейские заповеди народу, который уже очень давно верил в мессий. Но они совершили ошибку, предположив, что баптистский мессия был именно тем, последним, в котором столь нуждались и которого столь нетерпеливо ждали карены.

Каждая из пророческих традиций, с большим энтузиазмом воспринимаемая каренами, предусматривала установление нового миропорядка в ожидании божественного пришествия. Нередко «святой человек» — будь то целитель, священник, отшельник (ya the) или монах — считался провозвестником грядущего мироустройства и «средоточием добродетелей», вокруг которого собирались верующие[752]. Чей именно приход возвещался — зависело от обстоятельств: это мог быть грядущий король (min laun), зародыш Будды, Ария Майтрейя (каккаватти) или король каренов/спаситель, как, например, Тох Мех Пах, Й’ва, Дуэй Го/Гвей Го (в прошлом лидер повстанцев) или кто-то другой. Практически все эти харизматические космологические персонажи имели свои аналоги в равнинных государствах. Восстания беглых претендентов на трон, мин лаун (mm laiin) в Бирме, и пху мин бун, «праведников» (phu min bun), в Сиаме очень похожи и, можно сказать, формируют традицию поисков «раз-и-навсегда-обретенного-короля» у бирманцев и сиамцев. Карены верят в царство, где есть серебряный город с золотым дворцом, куда попадут праведники по прошествии тысячелетия. Поэтические строки из пророчества каренов, записанные миссионерами в середине XIX века, передают дух подобных устремлений:

“ Придет еще время короля, каренов  
Пройдет время, королей талаиков  
[моков] Пройдет время бирманских королей  
И пройдет время иностранных королей  
По придет еще время короля каренов  
Когда наступит чае короля, каренов  
Он будет единственным, правителем, мира  
Когда наступит час короля каренов  
Не будет больше ни богатых, ни бедных  
Когда наступит час короля каренов  
Всякая вещь [и существо] обретет счастье  
Львы и леопарды больше не будут дикими[753].

Повсеместно распространенная вера в неизбежность кардинального изменения собственной судьбы, переворота мира с ног на голову и уверенность, что наступит черед каренов обрести власть и сопутствующие ей богатства, дворцы и города, и породили столь долгую традицию мятежей.

Классическим периодом в истории восстаний беглых претендентов на трон Бирмы среди каренов, видимо, следует считать середину XVIII века — войны между преимущественно монским королевством Пегу/Баго на юге Бирмы и Авой, практически бирманским

государством на севере[754]. Мин лаун из каренской деревни на севере Пегу появился в 1740 году, его имя было Тха Хла, хотя называли его Гве Мин[755]. О равным успехом он мог быть и не быть кареном, но, несомненно, заручился мощной поддержкой этого народа[756]. То, что началось как восстание пегуанцев против введенных бирманским губернатором высоких налогов, закончилось провозглашением Гве Мина королем Хантавади (район Пегу) и принятием им официального титула О'мин Дхо Вуддахекхети даммарайя — «вместилище добродетелей Будды». Правление Гве Мина было недолгим, но он был «их», каренов, королем. Он был свергнут своим первым министром в 1747 году, и его царствование закончилось войнами между Авой и Пегу, которые, в свою очередь, завершились полным разгромом Пегу новым бирманским королем Алаунпайей в 1757 году. Тяготы этого периода вошли в устную традицию каренов как «голод Алаунпайи». Тысячи монов и каренов бежали от преследований в отдаленные горные районы на востоке или же искали защиты у сиамцев.

О тех пор претенденты на бирманский трон и восстания посыпались как из рога изобилия. Другой мин лаун, возможно, почти современник Гве Мина, прозванный Со Куэй Рен, был первым в очереди из по крайней мере десяти претендентов на трон, утверждавших, что именно они представляют собой династию[757]. Последующие мин лауны и их сторонники надеялись, что Со Куэй Рен вернется вновь с армией. В 1825–1826 годах карены, прислушавшись к пророку, возвестившему грядущее возвращение Й'ва, и воспользовавшись поражением бирманцев в первой из трех англо-бирманских войн, скинули бирманский режим на целых четыре года, прежде чем их восстание было окончательно разгромлено. В 1833 году Адонирам Джадсон, один из первых миссионеров и основатель образовательного учреждения, позже ставшего Рангунским университетом, встретил Ареемадея, пророка из сго-каренов с толпой последователей. Пророк возвестил великую войну, после которой король восстановит буддийский мир. Сопrotивляясь настойчивым домогательствам христианских миссионеров, пророк и его свита основали на небольшой территории религиозный орден, а затем заключили союз с принцем кая и вместе сражались против бирманских сил в 1844–1845 годах. Ареемадей, объявивший себя мин лауном, был убит в битве, как и множество его сторонников. В 1856 году не преминувший появиться в горных районах вдоль течения реки Салуин новый король собрал войско из шанов и каренни и отказался платить налоги бирманским чиновникам, представлявшим теперь молодую британскую колонию[758]. В 1867 году в горах недалеко от Папуна среди каренов появился самопровозглашенный король Бирмы, сразу же стигматизированный колониальными властями как бандит. Как это было принято у мин лаунов, он торжественно открыл новую пагоду и водрузил наверху (ft — 08:) на ее шпиль, что считалось монаршей привилегией.

Надо полагать, многие пророки меньшего масштаба, политически бездеятельные или не способные привлечь достаточно последователей, чтобы претендовать на упоминания в колониальных архивах, вели бурную деятельность среди исповедовавших буддизм каренов, но сумели ускользнуть от внимания колониальных властей. Они — неизбежный религиозный атрибут буддийского каренского общества в XX веке. Незадолго до японского вторжения карен, назвавший себя Пху Гве Гу, основал милленаристское движение в бассейне реки Салуин. Он был убит британской частью «Force 136» в годы войны.

У каренов, живших на бирмано-тайской границе, Микаэл Граверс обнаружил две отчетливо различающиеся милленаристские космологии. Приверженцы первой, называющие себя пвокаренами из Движения желтой нити, являются последователями отшельника, который разработал особую систему обрядов и практик. В частности, им было предписано: прекратить разведение свиней и употребление алкоголя; носить на запястье сплетенный из семи желтых нитей браслет; возводить пагоды со столбами фасада, посвященными Богине Земли (Hsong Th' Rwi), которая защищает обретающих добродетели буддистов до прихода Арийи. Эту секту, получившую название Лу Баун, на местном уровне обычно возглавляет ученик отшельника, который при определенных обстоятельствах может провозгласить себя мин лауном и поднять мятеж. Не далее как в 2000 году столкновение каренских сельских жителей, приверженцев Лу Баун, с полицейскими, патрулировавшими тайскую границу, привело к убийству пяти служителей порядка[759].

Вторая милленаристская буддийская космология, имеющая хождение среди каренов, представлена традицией Теллахун. Она обладает множеством общих черт с Лу Баун, но отличается своим «династическим» родством с самим пророком-отшельником Со Йо и запретом женщинам принимать участие в ритуалах. Граверс считает традицию Теллахун более иерархической, «равнинной» версией Лу Баун в силу обладания ею сходными с государством структурами и представлениями о будущем, в котором все религии сольются в одну. Похоже, не только социальная структура горных народов, но и их пророческие движения имели дуалистическую природу — одни ее элементы были скорее эгалитарными, а другие иерархическими.

## Лаху

Лаху, говорящие на тибето-бирманском языке и связанные с акха, хани, лису и лоло (и), — высокогорный народ, занимающийся подсечно-огневым земледелием, «сердце» территорий которого расположено на юго-западной границе провинции Юньнань. 90 % лаху, или примерно 650 тысяч человек, проживает на западе Бирмы и в провинции Юньнань, между верховьями Красной реки и Салуин (Нуцзян). Даже по меркам горных народов лаху — предельно эгалитарное сообщество, которое практически не склонно к политической консолидации выше уровня небольших деревушек. По мнению этнографов, лучше всего знакомых с культурой лаху, и на уровне отдельных поселений у тех редки эффективные властные институты[760]. Чего у лаху в избытке, так это пророков и проповедников. Свою глубокую пророческую традицию с явно заимствованными из Махаяны элементами анимизма, а теперь и христианства они старательно развивали, чтобы противостоять множеству равнинных врагов — ханьцам, тайцам, британцам и бирманцам.

Мой краткий очерк истории профетизма лаху призван решить три задачи. Во-первых, он описывает необходимую, хотя и очень ограниченную историческую и этнографическую основу религиозной космологии, вдохновлявшей множество пророков лаху и их сторонников. Во-вторых, он проясняет, каким образом ассорти из синкретических религиозных идей, многие из которых были заимствованы у государственных центров, дополненное имитацией институциональных форм равнинных государств, может быть преобразовано, чтобы противостоять их же идеологиям. И наконец, очерк демонстрирует, как профетические идеи и их носители при случае способны обеспечить социальную

сплоченность, необходимую для коллективного действия, не только в рамках атомизированного сообщества лаху, но и у других горных народов — ва, каренов, лису, акха и даже тайцев.

Перемещения лаху все дальше на юг и на все большие высоты в течение последних четырех столетий, в основном в ответ на давление со стороны ханьских властей и поселенцев, достаточно хорошо зафиксированы. Но ранее, в начале правления династии Мин (1368–1644), видимо, по крайней мере одна ветвь лаху (лахуна) боролась с тайцами за контроль над плодородной поймой реки Ланьцанцзян на юго-западе провинции Юньнань. Тайцы оказались сильнее и вытеснили лаху в горы, где многие из них стали данниками крупных тайских государственных образований. Таким образом, как и многие другие горные народы, лаху, которые сегодня считаются ур-подсечно-огневыми земледельцами и производителями опиума, вероятно, перешли к подсечно-огневому земледелию только после своего поражения и чтобы избежать поглощения тайскими государствами в качестве крепостных.

Еще больше пугала лаху агрессивно-экспансионистская политика ранней династии Цин. Первые упоминания лаху в документах Цин, цитирующих более ранние источники, отчетливо показывают степень презрения, с которой ханьские чиновники воспринимали этот народ: «Они черные, уродливые и глупые. Они едят гречиху, а также кору деревьев, дикие овощи, виноград, змей, насекомых, ос, муравьев, цикад, крыс и диких птиц. Они не знают, как строить дома, и живут в каменных пещерах. Они из той же породы, что и йе рен (уе геп) [дикари]»[761]. Среди ханьцев бытовало мнение, что лаху рождаются с хвостами, которые отваливаются, когда ребенку исполняется месяц.

В рамках политики династии Мин — «управление варварами с помощью варваров» — лаху достаточно легко контролировались поставленными над ними тайскими вождями. Ситуация резко изменилась, когда династия Цин объявила новую политику — прямого управления посредством ханьских гражданских магистратов — в районах проживания лаху. Чтобы ввести институты прямого управления, ханьские власти уволили всех тайских чиновников, провели кадастровое обследование возделываемых земель для оценки плодородия почв и регистрацию домохозяйств с целью последующего их систематического налогообложения. Эта политика, первые шаги которой пришлось на 1725 год, спровоцировала ряд крупных восстаний, начавшихся в 1728 году и растянувшихся на шесть лет. В каждом из них принимали участие межэтнические коалиции лаху, тайцев, хани, лопангов и и, выступавшие против новых налогов, посягательств на их земли ханьских поселенцев, а также императорской монополии на чай. На более поздних этапах восстания лаху возглавил тайский монах, «утверждавший, что обладает сверхъестественными способностями, благодаря которым освободит их от угнетения»[762].

Центральная роль монахов-чудотворцев, или, как их называли лаху, «боголюдей», стала предельно ясна на рубеже веков в ходе целого ряда восстаний (1796–1807) лаху, ва и булангов — на этот раз против налогов и барщины, взыскиваемых с них оставшимися тайскими господами. Почитаемый монах — приверженец Махаяны и этнический ханец, — известный в здешних местах как «монах меди и золота», сыграл важную роль в сплочении лаху в целях мятежа. Разгром этого бунта императорскими войсками, похоже, вызвал

широкомасштабный миграционный отток лаху в Бирму и Шанские штаты. Лоху, решившие остаться на территориях, где проходили восстания, впоследствии все больше синизировались.

К 1800 году в целом сложилась типовая культурная модель организации бесчисленных восстаний лаху. Практически всегда их возглавляли святые мужи, которых лаху считали богокоролями, якобы способными излечить от болезней, очистить общину и стать буддийским «вместилищем добродетелей». Благодаря тщательной реконструкции этого культурного комплекса, осуществленной Энтони Уолкером, можно обозначить составляющие его своеобразия ключевые элементы космологии лаху.

Как и многие их горные соседи — качины, лису, акха, — лаху верили в легендарного бога-творца, дуалистическое женско-мужское существо, создавшее небо и землю[763]. Эта предбуддийская традиция не позднее середины XIX века слилась с буддизмом Махаяны (а не Тхеравады, как в случае с тайцами), к которому лаху были приобщены чередой харизматических монахов, основавших храмы (*fofang*) в горных районах, где проживали лаху. Второму из этой плеяды монахов А-ше и его сестре легендами приписывалась победа над ва, обращение их в буддизм Махаяны и подчинение лаху. Махаяна принесла с собой культ Золотой Земли — нового мира равенства, спокойствия, материального изобилия и независимости от внешнего управления. Помимо утверждения милленаристских верований, монашеская структура Махаяны обеспечила формирование своего рода организационной системы, которая охватывала бы всех лаху и служила бы механизмом урегулирования споров и в то же время мобилизационной повстанческой сетью, выходящей за рамки отдельных деревень. Столь принципиально важное для Махаяны и тантрического буддизма взаимодействие «учитель — ученик» привело к возникновению множества «дочерних» храмов, связанных доктринальными связями и отношениями ученичества *fofang* самых почитаемых монахов-основателей.

Следующие пророки лаху практически все были харизматичными монахами, которые провозглашали себя и воспринимались как воплощения духа-творца лаху Гуй-ши и одновременно Будды Шакьямуни (на бирманском языке — *s'eq k'ya m'ín*), пришедшие восстановить этический порядок во всем мире. Две фигуры здесь слились в одну: вечное божество, представляющее родовой дух предков лаху, и всепобеждающий вращающийся колесо жизни Будда. Вот как понимал происходящее Уолкер: «Постоянным явлением в жизни лаху, нередко нарушающим ее ритуальную рутину... был святой человек, который, ссылаясь на свое единство с божественным Гуй-ши, стремился преодолеть ограничения социальной организации лаху размерами деревни, чтобы бросить вызов господству навязанного извне политического контроля»[764]. Как и у каренов, задачей пророков лаху было одновременно восстановление традиционных этических принципов и сопротивление равнинным государствам — в данном случае ханьским и тайским.

Частота возникновения пророческих движений лаху позволяет обозначить нечто вроде «карьерной траектории» даже для решительно нестандартного жизненного пути «богочеловека». Местный сельский священник обретал мистический опыт — возможно, в результате болезни — и утверждал, что обладает даром излечения посредством вхождения в транс или колдовской одержимости. Если его способности признавались и появлялось

значительное число убежденных в его даре целительства за пределами деревни, то он (или его последователи) утверждал, что познал божественную природу Гуй-ши. Тогда священник мог настоять на проведении ритуальных и доктринальных реформ (посты, молитвы, табу), чтобы очистить общину и подготовить ее к новому божественному порядку. Последний шаг к превращению в богочеловека, который неизбежно переносил имя священника в архивные документы равнинных государств и, видимо, подписывал ему смертный приговор, предполагал объявление наступления нового миропорядка и объединение своих последователей в борьбе против государства в долине.

Уолкер описывает тех боголюдей XX века, что смогли попасть в архивные записи. В китайских документах зафиксировано восстание 1903 года, которое возглавлял пророк лаху и которому предшествовал месячный сбор сил, сопровождавшийся танцами и пением под аккомпанемент духовых инструментов, изготовленных из тыков. Пророк был убит в бою. Карен — помощник Гарольда Янга, американского баптистского миссионера, сообщил о встрече мужчины лаху к северу от Кенгтунга, «который утверждал, что был мессианским королем» и среди последователей которого были не только лаху, но также акха и шаны. В 1918 году повстанцы лаху напали на офис китайского магистрата (yamen), некоторые из них держали в руках бумажные портреты Будды Майтрейи. К 1920-м годам, когда среди лаху стало распространяться христианство, американский миссионер сообщил, что новообращенный христианин из провинции Юньнань с репутацией пророка и врача привлек огромное количество сторонников, предписав им новые правила питания. Хотя записи о нем крайне фрагментарны, похоже, что этот христианский богочеловек следовал тому же сценарию, что и буддийские пророки лаху до него.

В 1929 году недалеко от Кенгтунга целитель лаху со своими последователями из самых разных этнических групп внезапно возвел оборонительные укрепления вокруг деревни лаху, отказался платить налоги и приготовился атаковать и захватить небольшой тайский город-государство, муанг Хсат. В ситуацию вмешались британские колониальные войска — они уничтожили крепость целителя и разогнали его вооруженных сторонников. Другой пророк лаху, развивший бурную деятельность в период с 1930 по 1932 год, напал на местного вождя ва, а затем отступил в неприступные горы Онг Лонг со своими многочисленными последователями. Там он управлял относительно независимым княжеством.

Хотя архивные документы, отражающие государственную точку зрения, часто описывают мятежи и восстания как беспричинные и абсурдные, несложно реконструировать наиболее правдоподобные спровоцировавшие их факторы, например желание защитить независимость от посягательств равнинных государств. Очевидно, именно такова была причина массовых, сравнительно недавних столкновений в 1973 году между силами бирманского военного правительства и лаху вблизи Кенгтунга[765]. Духовным и светским лидером лаху, считавшимся наделенным божественной силой Гуй-ши и потому хранителем морального порядка, был Моу На Пау Кху. Непосредственной причиной противостояния стала кампания бирманской армии по разоружению лаху, установлению контроля над опиумной торговлей, введению налогообложения домохозяйств, домашнего скота и убоя животных на продажу. Для бирманских властей пророк представлял угрозу формирования зоны автономного управления, чего они категорически не могли допустить. Боевые действия начались после ареста двух торговцев лаху. В них приняли участие тысячи лаху,

сотни были убиты, отчасти вследствие их убежденности в собственной неуязвимости. Потери бирманцев в последовавших более чем пятидесяти боях также были значительны. Прослеживается прямая связь между этим конкретным восстанием и более поздним антиханьским движением в провинции Юньнань в 1976 году[766].

То, что христианские миссионеры, особенно баптисты, сумели обратить многих лаху в христианство, неудивительно. В целом восприимчивые к любым формам профетизма лаху увидели в баптизме путь к благодати («вечной жизни») и мощного союзника в своих извечных попытках освободиться от диктата ханьцев и тайцев. Открытие школ и обретение пророческой книги обещало уравнять лаху с равнинными обществами, которые стигматизировали их за отсталость. На самом деле многие обращенные в христианство лаху, кто слушал проповеди Уильяма Янга, воспринимали его как очередного чудотворца, богочеловека, призывающего их, как и другие пророки лаху в прошлом, вернуться к нравственному поведению (отказаться от алкоголя, опия, азартных игр), готовясь принять новый Божий промысел. Иными словами, новообращенные христиане-лаху сохранили практически всю свою прежнюю космологию и веру в пророков, лишь незначительно адаптировав их к христианской вере. То, что обещание избавить лаху от подчинения тайским и ханьским господам имело решающее значение для обращения в христианство, весьма пронизательно зафиксировали два пресвитерианских наблюдателя за успехами Янга: «Мы упоминаем в первую очередь [политический аспект обращения], потому что, по нашему мнению, именно политические соображения, такие как освобождение от налогов, смягчение требований принудительного труда и отказ дарить подарки своим [тайским] правителям, были основополагающими для принятия крещения лаху, живущими в государствах»[767].

## Теодицея маргиналов и обездоленных

Поражает тот факт, что в мире, где, казалось бы, все было против них, маргинальные горные народы и многие обездоленные столь часто были убеждены и вели себя так, будто их освобождение буквально рядом, почти под рукой. Хотя нередко подобная ничем не обоснованная убежденность имела трагические последствия, твердая вера, что история мира развивается в нужном им направлении, заслуживает пристального внимания и, возможно, даже восхищения. Сложно представить, каким был бы наш мир, если бы обездоленные, зная, сколь незначительны их шансы на победу, оказались трезвыми реалистами. Маркс, критикуя религиозную веру, не смог не выразить определенной доли восхищения ею. В отрывке, из которого обычно цитируется лишь последняя фраза, он написал: «Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо они сами — превратный мир... Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира и душа бездушных порядков. Религия есть опиум для народа»[768]. Неизменная и настойчивая интерпретация многими горными народами окружающего мира в собственную пользу, их твердая вера в неизбежное освобождение безошибочно напоминают аналогичные ожидания других обездоленных и стигматизированных сообществ: веру анабаптистов в

годы гражданских войн Реформации, карго-культы Меланезии, веру русских крепостных, что царь издал-де указ об их освобождении, убеждение рабов Нового Света, что спаситель вот-вот придет, и множество других милленаристских верований о пришествии (или возвращении) короля или бога, ни в коем случае не исчерпывающихся лишь иудео-христианской традицией. По иронии судьбы подобные неверные истолкования окружающего мира время от времени становились столь массовыми и широко распространенными, что вызывали восстания, которые действительно меняли сложившуюся ситуацию.

Учитывая элементы божественного вмешательства и магии, легко обосновать экзотичность пророческих движений, облаченных в религиозные одеяния. Этому искушению надо противостоять. Ему следует сопротивляться, потому что почти все широко известные сражения за власть, которые сегодня расцениваются как «революционные», вплоть до последней четверти XVIII века основывались на очевидных религиозных мотивах. Массовая народная политика по сути была религией, а религия играла в политике ключевую роль. Перефразируя Марка Блока, можно сказать, что милленаристские восстания были столь же естественны для мира вельмож (феодалов), как, скажем, забастовки — для крупных капиталистических систем[769]. До первых двух однозначно светских революций в Северной Америке и Франции в 1776 и 1789 годах практически все массовые политические движения выражали свои устремления в религиозных терминах. Идеи справедливости, прав и того, что мы сегодня называем «классовым сознанием», изначально имели религиозные формулировки: народные чаяния и политику подчинения редко можно встретить в светских облачениях. Как мы увидим далее, то, как потустороннюю окраску получали народные устремления, — вещь в истории не тривиальная. Но в каких случаях политика переставала быть теологическим спором о моральном порядке?

Прочный и самовоспроизводящийся анимистский фундамент народных верований, как, впрочем, и религии спасения — буддизм, христианство и ислам, — гарантируют, помимо всего прочего, что «реально существующая» религия не игнорирует мирские заботы. В принципе, анимистические религиозные практики представляют собой механизмы воздействия на земные дела, призванные обеспечить хороший урожай, излечение болезни, удачную охоту, успехи в любви и на войне, поражение любых врагов, высокие оценки на экзамене и плодовитость семьи. Большинство культовых действий религий спасения, в отличие от их высоких доктрин, отражают ту же анимистскую озабоченность получением конкретных результатов в этой жизни. Культы духов натов и пхи столь глубоко укоренены соответственно в бирманской и сиамской версиях буддизма Тхеравады, что обычные верующие не чувствуют противоречий между этими популярными анимистскими верованиями и каноническим буддизмом[770].

## Пророков — пруд пруди

Восстания при участии пророков принято вполне резонно называть по имени их центральной харизматической фигуры (например, восстание Оая Сана в Нижней Бирме в 1930–1931 годах). На мой взгляд, подобный подход некорректно смещает акценты. Во-первых, хотя большинство пророческих движений действительно формируется вокруг

отдельных харизматических фигур, во многих случаях миллениаристски окрашенная деятельность осуществляется без лидера или под руководством сразу нескольких человек, ни один из которых не играет в ней решающую роль.

Второе и более серьезное мое возражение состоит в том, что пророки — отнюдь не дефицитный товар в истории. Просто только те из них, чьи действия достигают масштабов, достойных мгновенного упоминания в архивах, газетах, полицейских и судебных протоколах, привлекают наше внимание. Как отметил Гийом Розенберг относительно бирманских монахов-отшельников, «мы не замечаем те бесчисленные неудачи, ту толпу безвестных лесных монахов, которые тщетно претендовали на святость... Это правда: нам намного сложнее узнать безвестную судьбу тех, кто потерпел неудачу в попытке достичь святости, чем увидеть удивительную жизненную траекторию прославившихся в истории победителей»[771]. Надо полагать, в римской провинции Палестина в начале I века н. э. можно было обнаружить неисчислимое множество потенциальных мессий, каждый из которых верил, что именно он — воплощение древнего иудейского пророчества[772]. Однако культ лишь одного из них, Иисуса из Назарета, позже был институционализирован как мировая религия.

Харизма — это прежде всего особые культурные отношения между претендентом на статус пророка и его/ее потенциальными последователями. Поскольку речь идет именно об отношениях, межличностном взаимодействии, нельзя сказать, что человек «имеет» харизму, как золотую монету в своем кармане. Конституирующие харизматичность взаимосвязи трудно уловимы, но точно можно сказать: то, что является харизматическим в одном культурном контексте, вряд ли окажется таковым в другом; то, что считалось харизматическим в один исторический момент, может позже оказаться совершенно непонятным. Чтобы стать пророком, помимо обладания уникальными талантами или исключительными личными качествами, человек должен вписаться, так сказать, в определенный репертуар, который формируется достаточно длительное время существующими культурными ожиданиями и запросами. Соответственно, конституирующие харизматичность взаимоотношения можно описать следующим образом: община ищет проповедника, чье слово может принять всем сердцем и кому, как ей кажется, может доверять. Это как если бы пункт назначения был известен и точно обозначен (сколь бы амбициозен ни был) и паства искала бы лишь надежное транспортное средство, чтобы до него добраться. Пророк — просто транспортное средство. Вот почему конкретное пророчество, например о том, что новая жизнь наступит, когда будет построено пятьдесят белых пагод, вызывает меньше интереса (поскольку никогда не сбывается), чем основополагающая человеческая черта — развлекаться, планируя разные варианты будущего социального устройства. Именно она, в силу структурных и исторических причин, позволяла пережить провалы конкретных пророчеств и обретала новые формы выражения. Но почему же тогда складывается впечатление, что некоторые группы обладают особым даром порождать миллениаристские ожидания? Почему так много сообществ в горах представляют собой поистине кустарные производства утопических проектов будущего? Видимо, существует некое свойственное горным народам качество, которое наделяет их даром создавать пророков и пророчества.

Когда в обществе появляется успешный пророк, он, по сути, закладывает базовый сценарий профетизма, определяющий ролевой репертуар людей, объявляющих себя пророками. Поэтому можно обозначить некое подобие типичной карьерной траектории пророка лаху. Как осуществляется в данном случае процесс взаимодействия с обществом, можно рассмотреть на примере аналогичного влияния аудитории на средневекового барда. Представим себе барда, который живет исключительно на добровольные пожертвования простых людей на рынке. Допустим, все, кому нравится пение барда, дают ему одинаковые мелкие медяки. Предположим, что речь идет о барде, который хочет понравиться большой аудитории, а потому его репертуар состоит из, скажем, тысячи песен и историй. Учитывая, что любая аудитория имеет собственные предпочтения, я думаю, что постепенно, по мере того как бард будет узнавать свою аудиторию, те песни, что он поет на рыночной площади, — вероятно, даже порядок и стиль их исполнения — будут все точнее соответствовать вкусовым пристрастиям его слушателей. Даже если наш бард не особо искусен в трактовке выражений лиц и восторгов толпы, размеры горки медяков у его ног к моменту закрытия рынка неизбежно повлекут изменения в его репертуаре.

Как у любой другой, у приведенной аналогии есть ограничения. Она недооценивает творческий потенциал пророка и не учитывает его способность расширять репертуар и влиять на вкусы толпы. Используя в качестве аналогии довольно банальное исполнение песен на площади, я, скорее всего, упускаю из виду те высочайшие ставки и безудержные страсти, которые вызывают к жизни любое пророческое движение. Тем не менее моя аналогия наглядно показывает, каким образом культурные ожидания и исторические нарративы ведомого харизматическим лидером сообщества, которое часто ошибочно воспринимается как податливая глина в его руках, могут сыграть решающую роль в определении сценария поведения удачливого пророка. Этот стохастический процесс успешного приспособления общеизвестен — так себя обычно и ведут самые популярные политики и проповедники[773].

## «Рано или поздно...»

Любая иерархия самим фактом своего существования порождает социальное неравенство, в основе которого лежат такие критерии, как богатство, привилегии и почести. Каждое основание социальной стратификации формирует особую систему ранжирования: конфуцианский ученый или буддийский настоятель может оказаться на вершине иерархии престижа, но в то же время быть очень бедным человеком. Конечно, в большинстве обществ критерии социального ранжирования взаимосвязаны, и со временем основанные на разных критериях модели стратификации становятся, если использовать финансовую терминологию, равноценными. Социальная иерархия прослеживается в церемониальных, ритуальных и потребительских практиках, но часто признаком цивилизованного поведения считается сокрытие неравенства. Определенные форматы свадеб и похорон, некоторые виды одежды, стили оформления жилых пространств, сценарии празднеств, ритуального и религиозного поведения, развлечений признаются надлежащими и достойными. Те, у кого хватает средств вести себя сообразно высоким стандартам, неизбежно считают себя и воспринимаются окружающими как более достойные социальные образцы и почетные члены общества, чем те, у кого нет ресурсов следовать их примеру[774].

Когда Макс Вебер пишет о «религии непривилегированных классов», он имеет в виду как раз подобные социальные и культурные различия. Стигматизация и бесчестье непривилегированных групп в стратифицированном обществе определяются не столько количеством потребляемых калорий и денежных средств, сколько социальным положением и статусом. Изо дня в день им указывают на то, что их рацион, обряды, похороны и, соответственно, они сами хуже привилегированных классов. «Совершенно очевидно, — отмечает Вебер, — что потребность в „спасении“ в широком смысле этого слова присуща прежде всего... обездоленным классам». И наоборот, «представителям „сытых“, привилегированных классов, военным, бюрократам и плутократии эта идея далека и чужда»[775].

Обездоленные наименее заинтересованы в сохранении и поддержании существующего распределения социальных статусов и богатств и в перспективе максимально выиграют от радикальной социальной встряски. Неудивительно поэтому, что они столь массово вовлечены в движения и религии, обещающие им совершенно иное социальное мироустройство. Живой интерес обездоленных групп к «перевороту мира с ног на голову», так сказать, официально признан в еврейской традиции юбилейного года, когда все долги прощаются, рабы и заключенные тюрем получают свободу. Эта закрепленная в Ветхом Завете традиция, а также идеи бегства из (египетского) рабства в землю обетованную и искупления были крайне серьезно, фактически буквально восприняты рабами в Северной Америке. Имитация социального переворота — суть ежегодных ритуалов обращений, например карнавалов в католических странах, праздника Холи в индуистской Индии и водных фестивалей в Юго-Восточной Азии, когда на короткий период нормальный социальный порядок не поддерживается или переворачивается с ног на голову. Отнюдь не выполняя лишь функцию своеобразных предохранительных клапанов, позволяющих безопасно для существующей системы выпустить накопившееся социальное напряжение, чтобы на весь остальной год упрочить социальную иерархию, подобные ритуальные действия всегда оказывались своеобразной зоной борьбы, угрожающей вылиться в реальный мятеж[776].

Вебер пытался определить таких обездоленных, кто был наиболее склонен верить, будто «рано или поздно появится некий великий герой или бог, который дарует своим последователям то положение в мире, которое они воистину заслужили». Вебер был убежден, что среди крестьян революционная религия привлекала прежде всего тех, кто пребывал в пограничном положении, «под угрозой порабощения или пролетаризации со стороны внутренних (фискальных или помещичьих) или неких внешних политических сил». То есть не столько нищета приводила крестьян в радикальные религиозные секты, сколько неминуемая перспектива утратить статус независимых мелких землевладельцев и попасть в унижительную зависимость — стать безземельными рабочими или, что еще хуже, крепостными. Не будучи изначально особенно религиозными, не говоря уже об ортодоксальной вере, крестьяне (этимологически слово *pagan*, обозначающее язычника, неверующего, напрямую происходит от латинского *rad anus* — «житель страны») пополняли ряды революционных антиправительственных сект, когда их экономическая и социальная независимость оказывалась под угрозой. Среди прочих Вебер называет секту донатистов в римской Северной Африке, таборитов (известных также как гуситы) в Богемии начала XV века, диггеров в гражданских войнах Англии и российских крестьян-сектантов как примеры

пророческой традиции аграрного радикализма[777].

Идеи Вебера пригодятся нам в разделе о пророческих движениях в горах. Пока же отметим, что крестьянские общины, встроенные в созданный государством социальный порядок, были склонны поддерживать радикальные пророческие движения всякий раз, как их относительно автономному образу жизни в деревнях (самостоятельное урегулирование местных споров, распределение прав пользования пастбищами и общественной землей, выбор лидеров) угрожало навязчивое централизованное государство, то есть опять речь идет не о доходах и продовольственном обеспечении, а о независимости[778].

Религиозное инакомыслие и профетизм с милленаристскими мотивами, по крайней мере в исторической перспективе, столь же широко распространены в долинах и среди населения, инкорпорированного равнинными государствами, как и в горах. На самом деле, как уже было показано ранее, милленаристские идеи, популярные в горах, по большей части заимствованы из идеологических конструкций равнинных государств.

Если мы возьмем в качестве примера Бирму с буддизмом Тхеравады, то обнаружим, что данная традиция имеет полный набор неортодоксальных практик и верований. Так, здесь существуют знатоки алхимии и магии, умеющие летать и владеющие секретом бессмертия (weikza), монахи-отшельники (ya the), исцеляющие посредством общения с духами или погружения в транс, астрологи (bedin saya) и монахи-чудотворцы, любой из которых мог считаться зародышем Будды, Чакаведди или Майтрейи[779].

Одна из фундаментальных проблем буддизма Тхеравады в равнинных государствах — противоречия между лесными монахами и отшельниками, с одной стороны, и священнослужителями, живущими по правилам монастырской дисциплины в одном из (девяти) признанных буддийских орденов, — с другой[780]. Монах, принявший решение идти своим духовным путем, стать отшельником, обычно придерживается серьезнейшей аскезы и строгого поста, медитирует на кладбищах и над трупами, покидает область оседлого сельского хозяйства и правительственного подчинения, вступает в опасный мир могущественных духов и неукротенной природы. Те лесные монахи, которые стали объектами народного почитания и сведения о которых поэтому дошли до нас, считаются обладающими чудодейственными силами: способностью предсказывать будущее (включая выигрышные номера в лотереях!), отпугивать смерть до пришествия следующего Будды и создавать мощные лекарственные средства и защитные амулеты, а также знают законы алхимии, умеют летать и даровать добродетели своим верным последователям. Тот факт, что оседлые жители равнин считали эти чудесные способности результатом ухода из, так сказать, государственного пространства и с территорий поливного рисоводства с тем, чтобы жить в лесах и на пустошах, по сути, приравнивает безгосударственное состояние к плате за обретение чудесных талантов, возможное только за пределами досягаемости рисового государства. То, что масса лесных монахов не были этническими бирманцами, также свидетельствует о привлекательности горного религиозного инакомыслия[781].

Перечисленные роли в совокупности могут рассматриваться как особое, харизматическое и неортодоксальное направление буддийской традиции. Именно в силу зависимости от вдохновения и харизматичности они всегда порицались как угроза институциональному,

иерархизированному духовенству — сангха (sangha). Ровно так же как римские власти благоволили оракулам Аполлона (они появлялись только в высшем обществе) и запрещали бурные кутежи дионисийского культа, столь любимые женщинами и мужчинами из низших классов, исповедовавшие буддизм Тхеравады власти противодействовали запретами угрозе в лице харизматических религиозных лидеров[782]. То, что они представляли для власти непреходящую угрозу, зафиксировано в предупреждении, проговариваемом в ходе буддийской церемонии посвящения в сан: «Ни один член нашего братства никогда не должен претендовать на обладание удивительными способностями или сверхъестественными совершенствами, а также тщеславно провозглашать себя святым, удаляясь в безлюдные места или изображая экстатическое состояние, будто Арийя, а затем отваживаясь учить других пути обретения необычных духовных способностей»[783]. Основатель династии Конбаунов Алаунпайя был настолько озабочен подобной угрозой, что приказал татуировать и изгонять тех, кто не сумел закончить предписанный монахам курс обучения, «чтобы их инакомыслие можно было сразу опознать по знаку на теле»[784].

Каковы же основания религиозного синкретизма бирманских равнинных государств? Я думаю, следует начать с наблюдений Майкла Мендельсона, согласно которым буддийское духовенство сгруппировано там, где наблюдается концентрация богатств и поливного рисоводства, то есть в регионах, оптимальных для государственного строительства. Богатая светская публика, чиновничество и центры официальной монастырской жизни и обучения тяготели к подобным районам. Добавьте к этому пространственному сосредоточению другое наблюдение Мендельсона: влияние буддизма, в отличие от местных религиозных традиций (например анимизма), напрямую определяется силой королевской власти, то есть монархического государства. Тогда нельзя не трактовать неканонический буддизм — практики, запрет которых оговаривается в церемонии посвящения в монашеский сан, поклонение духам природы натам и другие анимистические верования — как разрывы, рубцы, изломы, швы в исторической ткани государственного строительства. Вариативные народные религиозные практики и их приверженцы формировали зоны устойчивого несогласия и инакомыслия как живое свидетельство их неудачного инкорпорирования официальной, поддерживаемой государством религией.

Аналогично тому, как оппозиционная партия в британском парламенте формирует теневой кабинет, воспроизводящий модель действующего правительства, официальный канонический буддизм породил целый ряд альтернативных институциональных форм, которые одновременно копируют его форматы и угрожают его существованию. Вместо базовой модели монастырской школы здесь, за пределами государственного пространства, проповедовали отшельники и лесные монахи, которые не следовали правилам монастырской дисциплины. Вместо официальных миллениаристских ожиданий буддизма мы видим целителей, потенциальных мин лаунов, Майтрей, Шакьямуни... обещающих мгновенное наступление утопического будущего своим последователям. Вместо центральных пагод и святилищ — местные нат пве (духовные церемонии). Вместо добродетельной жизни в целях будущего спасения — земные, здесь-и-сейчас приемы повышения шансов на удачу в этом мире. Вместо бюрократизированной, предполагающей процедуру сдачи экзаменов сангхи — харизматические монахи, объединяющие вокруг себя своих свободных последователей. Большинство бирманских буддистов легко и без особых нравственных метаний то поклонялись духам натам в домашних святилищах, то читали

Трипитаки в пагодах; по сути, проводимые мной здесь разграничения служат преимущественно аналитическим целям.

По большей степени основания рассматривать альтернативные версии богослужений как свидетельства затянувшихся-но-все-еще-ощутимых разрывов в исторической ткани государственного строительства заложены в поклонении духам природы натам. Многие наты считаются воплощениями когда-то реально существовавших людей, умерших «юными», преждевременной смертью и потому оставивших после себя могущественных духов, способных защитить или, наоборот, причинить вред людям. Что поражает в большинстве самых известных духов, так это то, что легенды об их земных жизнях символизируют неповиновение или восстание против правителей[785]. Так, двое знаменитых «братьев Тонгбион» — мусульмане, любившие развлекаться, — помогли королю обрести важную буддийскую реликвию, однако были так поглощены игрой в шарики, что не принесли два кирпича, чтобы помочь построить пагоду для этой реликвии. За это оскорбление король повелел убить братьев, раздавив их половые органы. Ежегодный фестиваль в честь братьев в деревне Тонгбион, в двадцати милях от Мандалая, представляет собой настоящую вакханалию: обжорство, пьянство, азартные игры и откровенная сексуальность, угрожающая выйти из-под контроля. Полагая, что наты — духи-хранители разных групп и местностей, покоренных стремящимися к централизации политической власти королями, Мелфорд Опино отмечает оппозиционный в политическом и религиозном смыслах характер культа братьев Тонгбион: духи «символизируют противостояние официальной власти. Поклоняясь им... люди выражают свое несогласие властям. Но нат[ы]... также символ протеста против официальных религиозных институций... Поклоняющиеся им получают возможность выразить свое неприятие буддизма и получить то, что им запрещено»[786]. Другие типы натов включают в себя тех, кто был несправедливо казнен королем (наты брата и сестры Махагири, чьи алтари есть в большинстве домохозяйств), по крайней мере троих цареубийц и несколько развратников, явно олицетворяющих антибуддийское поведение.

В основной пантеон, отчасти централизованно установленный, входят тридцать семь духов — натов (это число считается космологически правильным для дэвов и подчиненных им второстепенных царств). По мнению Мендельсона, этот пантеон представляет собой попытку упорядочить все местные культы в рамках монархической буддийской традиции, примерно так же как культ святых в католических странах исторически связан с дохристианскими языческими божествами. По сути, имело место стремление поставить этих могущественных, но способствующих социальным расколам духов на службу централизованной монархии[787]. Однако столь желанное объединение культов шло с огромным трудом, и поклонение натам продолжало символизировать протест против канонической буддийской традиции и попыток построения единого централизованного государства. Как резюмирует Мендельсон, «имеются неопровержимые свидетельства того, что, как только буддизм укреплял свои позиции, культ натов ослабевал, скажем, вследствие запретительных мер в отношении местных культов; буддизм шел рука об руку с сильной централизованной монархией, тогда как расцвет анимистских верований совпадал с периодами триумфа местных культов и успешных восстаний»[788]. Таким образом, ритуальные практики бирманцев отражали все еще не разрешенные конфликты государственного строительства.

Независимо от культа натов, пропасть между бюрократизированным, официальным, проходящим через процедуру сдачи экзаменов духовенством (в концепции Вебера — рутинизация харизмы), с одной стороны, и монахами-чудотворцами, занимающимися целительством и распространением амулетов, — с другой, совершенно очевидна. Многие деревенские понджи, в соответствии с ожиданиями своих последователей-мирян, сочетали в себе оба типа духовенства. В годы национальных кризисов устремлениям простого народа соответствовало пророческое движение. На самом деле невозможно написать достоверную историю бирманского национализма в XX веке без учета пророческой традиции. О того момента, как вскоре после колониального завоевания У Оттама объявил себя претендентом на бирманский трон (min gui) и был повешен за неповиновение британцами, берет свое начало почти непрерывная череда потенциальных буддийских вселенских императоров (setkyamin), готовящихся к возвращению Будды, — она тянется до восстания Оая Сана в 1930 году. Хотя этот мятеж вошел в историю под его именем и Оая Сан стал официальным государственным героем, видимо, за свой протонационализм, следует помнить, что он был лишь одним из трех или четырех «претендентов на царский трон» в том мятеже[789]. Сегодня, конечно, именно «неприрученное» духовенство олицетворяет демократические устремления простого народа, тогда как жестко контролируемое официальное духовенство четко следует указаниям высшего военного руководства, осыпаящего его представителей и монастыри щедрыми подарками[790]. Пока Не Вин был жив и у власти, он запрещал все фильмы, посвященные культу натов. Поклонение натам и пророческие формы буддизма для организованной и послушной сангхи почти то же самое, что подсечно-огневое земледелие и выращивание корнеплодов — для поливного рисоводства: первые неподотчетны и противостоят государственному поглощению, тогда как вторые способствуют централизации.

## Высокогорный профетизм

До недавнего прошлого пророческие восстания на равнинах были столь же частым явлением, что и в горах. Вероятно, от аналогичных движений в горах их отличает то, что они выражали протест против угнетения и неравенства в рамках общепризнанной культурной модели. Несмотря на свою жестокость и затяжной характер, в определенном смысле восстания в долинах напоминали ссоры влюбленных: в полном соответствии с западными концепциями споры велись об условиях общественного договора, тогда как его необходимость под сомнение не ставилась. Нарастающее по крайней мере с XII века культурное, лингвистическое и религиозное выравнивание государственного пространства в долинах, этот с таким трудом достигнутый эффект государства, оставляло болезненные шрамы, но в любых восстаниях ставка делалась только и исключительно на культурное и политическое отделение. В рамках существовавшей культурной матрицы к радикальным политическим вариантам могли стремиться только совершенно обездоленные и/или стигматизированные. Конечно, можно представить себе кардинальную перетасовку карт в социальной колоде, в результате которой будут упразднены все классовые и статусные различия. В метафоре речь идет именно о перемешивании карт в ходе уже идущей игры, а не о том, стоит ли продолжать сидеть за карточным столом, или, если уж на то пошло, о прекращении игры[791].

Условия, которые, как правило, способствуют формированию пророческих и милленаристских движений, столь разнообразны, что ускользают от однозначной систематизации. Но любое из них обязательно включает в себя всепоглощающее ощущение надвигающейся опасности, попытку избежать которой и представляют собой пророчество и действия, предпринимаемые в целях его претворения в жизнь. Подобная угроза может иметь форму стихийного бедствия — наводнений, неурожаев, эпидемий, землетрясений, циклонов, хотя и здесь обычно предполагается участие духов или богов, как у иудеев в Ветхом Завете. Опасности могут быть и делом рук человека: войны, вторжения, непомерные налоги и барщинный труд составляют неотъемлемую часть истории большинства государственных народов.

Относительно автономные горные народы обычно сталкивались со зловещей альтернативой, навязанной им посягающей на их свободу государственной властью. Им приходилось выбирать между порабощением и стремительным бегством, между утратой контроля над своими сообществами и хозяйственными практиками и открытым восстанием, между принудительной оседлостью и распадом и рассеянием. По сравнению с открывавшимися перед населением равнин перспективами перечисленные альтернативы выглядят более драконовскими, если не сказать революционными, причем горным народам нередко приходилось принимать решения, имея минимум информации. А вот и современный пример: представьте себе, сколь судьбоносный выбор должны были сделать хмонги в 1960-х годах — стать союзниками американцев, поддержать движение Патет-Лао или покинуть свои поселения. Горные народы отнюдь не проявляют наивность во взаимодействии с равнинными государствами, но часто вынуждены противостоять угрозам, которые предельно сложны для понимания и оценки и в то же время чреватые тяжелейшими последствиями.

Некие различия в повстанческих стратегиях можно проследить на примере многочисленных восстаний вдоль сиамо-лаосской границы, начавшихся на излете XVII века. Мятежи были следствием негодования простого народа, вызванного высокими налогами, неурожаями и наплывом китайских сборщиков налогов, работавших на Сиам. Эти восстания, хотя их и возглавляли «святые-чудотворцы с пророчествами о местной автономии и социальном равенстве», по сути представляли собой бунты государственного населения, требовавшего пересмотреть условия своего инкорпорирования[792]. К концу XIX века экспансионистская политика королей династии Чакри позволила им расширить свою власть и на горные районы — порабощая жившие там народы, уничтожая тех, кто оказывал сопротивление, и устанавливая прямые формы управления. Повсеместно вспыхивали пророческие мятежи, кульминацией которых стало массовое восстание Анаувонга с центром во Вьентьяне против сиамского правления. Эти мятежи, в отличие от более ранних, в которых участвовали в основном простые жители государств (*phrai*), можно назвать «бунтами нетронутых земель» в том смысле, что впервые с угрозой поглощения государством столкнулись относительно независимые народы. На этот раз главным вопросом были не условия инкорпорирования, а сама способность государства контролировать местное население и управлять им.

Чтобы горные народы, о которых идет речь, ни в коем случае не показались читателю похожими на коренное население Нового Света, внезапно в XVI веке столкнувшееся с организацией и вооружением более технически развитого государства, необходимо

подчеркнуть, что их нельзя заподозрить в наивности. Они давно были знакомы с равнинными государствами. Вспомним в связи с этим значимые различия в масштабах символического, экономического и политического влияния государства. Горные народы, упорно сопротивлявшиеся политическому поглощению, в течение длительного времени столь восторженно заимствовали космологические модели равнинных государств, что сконструировали на их основе собственные традиции мятежей. Товары символической коммерции, в силу своей невесомости и меньшего сопротивления расстоянию их обращению, распространялись очень быстро и бойко. Экономические обмены были почти столь же оживлены благодаря тому факту, что горы и равнины представляют собой взаимодополняющие экологические зоны: каждая производит продукты, необходимые другой. Они естественные партнеры. Горные народы всегда пользовались преимуществами добровольных символических и экономических обменов, по мере возможности избегая неудобств политического подчинения, чаще всего принимавшего форму рабства, — этому и только этому принудительному «импорту» из государств они сопротивлялись.

Между прочим, восстания во главе с пророками и святыми поднимались не только против вторжений равнинных государств. Мятежи вспыхивали и в самих горах, нередко в пределах одной этнической группы как превентивная мера против формирования государственных структур. Эта проблематика просматривается в проведенном Эдмундом Личем анализе восстаний против тиранических деревенских старост среди качинов, а также в описании Томасом Киршем синкретического чинского «демократического» культа, который успешно противостоял монополизации общинных празднеств вождями и восстановил «частные» пиршества, позволявшие всем участвовать в конкурентной борьбе за ритуальные статусы. Культурная традиция пророческих движений была одинаково полезна как для предотвращения государства, так и для бегства от него.

Восстания в горах под руководством святых можно рассматривать и как одну из стратегий противодействия государственному инкорпорированию. Стандартные методы с низким уровнем риска, о которых уже говорилось подробно, — подсечно-огневое земледелие, сельскохозяйственные культуры, способствующие бегству от государства, социальное разукрупнение и рассеяние, возможно, даже устная традиция — составляют лишь половину арсенала горных народов, призванного способствовать уклонению от государственного поглощения. Иные методы в этом арсенале, методы последнего отчаянного сопротивления, когда буквально все поставлено на карту, — восстания и сопутствующая им профетическая космология. Собственно, этот арсенал каренов и описывает весьма интригующе Микаэл Граверс:

“ Неоднозначное стратегическое позиционирование каренов по отношению к равнинам и горам следует описывать как сознательно спроектированную двойственность: его защитное измерение включало в себя, избегание уплаты налогов, отработки барщины и политического подчинения [и] полагание на подсечно-огневое земледелие, охоту и собирательство; тогда как агрессивно-наступательное измерение основывалось на, подражании королевской модели власти, чтобы противостоять государственному контролю и принуждению, а также на создании собственных

государственных образований. Оба измерения находили свое моральное обоснование в буддийской этике, копировании буддийских государств и культурной (этнической) критике соседних монархий и государств[793].

## Диалог, подражание и родство

Легенды, ритуалы и политические установления горных сообществ можно успешно интерпретировать как результат острых дискуссий с равнинными государствами, чье реальное величие существенно уступало воображаемому. Чем ближе и крупнее было государство, тем большую роль оно узурпировало в диалоге с горными народами. Большинство их мифов о происхождении утверждает некую гибридность «собеседников» или взаимосвязь на основе родства. В некоторых мифах странник/чужак приходит к народу и заключает брак с автохтонной женщиной — их потомки и составляют конкретный горный народ. Согласно другим легендам жители гор и равнин вылупились из разных яиц одних прародителей, а потому являются братьями и сестрами. Иными словами, определенное равенство горных и равнинных сообществ по признаку общего происхождения оказывается частью исторического нарратива. Таким же образом рассказы во многих легендах о том, как когда-то давно горные народы имели королей, книги и систему письменности и выращивали поливной рис в долинах, призваны обосновать изначальное равенство жителей гор и равнин, которое было утрачено, вероломно отобрано или украдено. Одно из главных обещаний многих пророков сводится именно к тому, что, обретя верховную власть, они исправят эту несправедливость, восстановят утраченное равенство и, возможно, даже поменяют народы гор и равнин местами в системе социальной иерархии. Версия хмонгов особенно показательна: согласно легенде, их король Чих-ю был убит основателем китайского государства; в один прекрасный день придет новый король, который освободит хмонгов, и начнется их золотой век[794].

Предположение о культурном диалоге гор и равнин обосновано по крайней мере двумя дополнительными соображениями. Во-первых, горные и равнинные сообщества — взаимоприлегающие планеты в огромной галактической системе (индийского или китайского типа). Горные народы, даже не будучи подданными равнинных государств, активно взаимодействовали с ними в экономической области и более широкомасштабном космополитическом обмене идеями, символами, космологиями, титулами, политическими моделями, медицинскими рецептами и легендами. Как уже говорилось о народной культуре, горные народы «постоянно встраивали в ткань собственной жизни значительные фрагменты сложных интеллектуальных традиций... которые были неотъемлемой частью высококультурного пространства»[795]. Менее сложные, чем экономические обмены, более дешевые и абсолютно добровольные заимствования с культурного «шведского стола» позволили горным сообществам воспринять только то, что им хотелось, и использовать это именно так, как они того желали.

Горы и долины также крепко связаны общей историей. Мы не должны забывать, что многие горные народы — потомки, иногда вполне недавние, населения равнинных государств. Они сохранили многие культурные особенности и верования, преобладавшие в равнинных районах их исхода. Как в отрезанных от мира долинах Аппалачей жители продолжали

использовать старинные английские и шотландские диалекты, музыку и танцы еще долгое время после того, как все это исчезло в местах своего происхождения, так и горные сообщества формируют некое подобие живых исторических архивов, в которых остаются верования и ритуалы их предков, принесенные в горы с равнин или захваченные по пути в ходе долгих миграционных перемещений. Например, геомантия хмонгов — точная копия ханьских практик, существовавших несколько столетий назад. Модели власти, знаки статусных различий, титулы и одеяния вождей хмонгов могли бы стать музейными экспонатами на выставке, посвященной равнинным государствам. Любопытно, что предубеждение жителей долин, будто бы горные народы олицетворяют «их прошлое», отчасти справедливо, но совсем не в том смысле, в каком они это прошлое представляют. Горные народы не столько сами являются социальными ископаемыми, сколько они заимствовали и нередко бережно сохраняли старинные обычаи долин. Если добавить к этому постоянное бегство в горы преследуемых религиозных сектантов, монахов-отшельников, политических оппозиционеров, претендентов на трон и их окружения и преступников, то становится понятно, как горным сообществам удавалось обретать те характерные черты жизни в долинах, которые там старательно подавлялись.

Когда речь заходит о космологии и религии, взаимосвязь еретических харизматических движений в горах и обездоленных групп в государствах кажется особенно достоверной. Признавая, что жители высокогорий в целом оставались в стороне от религиозных течений государственных центров Юго-Восточной Азии (буддизма и ислама), Оскар Оалеминк пронизательно отмечает, что их религиозные воззрения, «часто маркируемые как „анимизм“, содержали в себе множество верований и практик, общих с народными религиозными представлениями в долинах»[796]. В свою очередь, когда равнинные религии все же добирались до гор (например буддизм каренов и шанов), то, как правило, принимали неортодоксальные и харизматические формы, поэтому следует говорить о некоем континууме символического инакомыслия от низших классов государственного пространства до относительно независимых горных сообществ. Именно среди этих групп, обездоленных и маргинальных, самые революционные пророческие воззвания о радикальном преобразовании, «перевороте-мира-с-ног-на-голову» находили наибольший отклик. И конечно, в основном горные народы контактировали с населением равнинных государств на их периферии. Опускаясь в долины в целях торговли и поиска работы, жители гор теснейшим образом взаимодействовали с низшими слоями социальной иерархии равнинных государств, с людьми, которые, наряду с «люмпен-интеллигенцией», состоявшей из монахов и отшельников, были наиболее склонны переселяться в горы. Таким образом, с точки зрения структурных позиций и социальных контактов, видимо, следует оценивать радикальные религиозные движения на равнинах как очень отличающиеся от горных пророческих движений по степени оппозиционности, но не по типу и не по сути. И те и другие акцентировали внимание на мирском значении религий спасения; и те и другие придерживались мифов о справедливом царе или возвращении Будды, который восстановит справедливый порядок жизни; и у тех и у других было достаточно оснований (хотя и различных) выражать свое возмущение равнинным государствам. И наконец, каждое подобное движение представляло собой своеобразный социально-исторический архив разрушающих основы государственности космологии и практик.

По логике вещей, создание нового государства, нового социального порядка, к чему, собственно, и стремились практически все пророческие движения, требовало разрушения существующей социальной системы, поэтому подобные движения имели форму восстаний. Они присваивали властные полномочия, магическое обаяние, регалии и институциональную харизму равнинных государств посредством своеобразного символического джиу-джитсу, атакуя противника его же оружием. Смысл утопии, которую обещал каждый новый правитель, или Майтрейя фактически сводился к прекращению государственных притеснений: все будут равны; больше не будет барщинного труда, налогов и сборов дани; не останется бедных; не будет больше войн и убийств; бирманский, ханьский или тайский угнетатель будет изгнан или уничтожен и т. д. О том, что в настоящем все было не так, можно судить как раз по перечисленным характеристикам грядущего будущего. Многие ожидали нового утопического мира отнюдь не пассивно: к нему готовились, совершая соответствующие ритуалы, объявляя о своей нелояльности, отказываясь выплачивать налоги и совершая набеги. Объединение и мобилизация вокруг фигуры пророка — идиома одновременно становления государственности и восстаний в досовременной Юго-Восточной Азии, а также зловещий знак, хорошо знакомый всем правителям и их советникам.

Изрядное количество чернил было потрачено, чтобы выяснить, можно ли считать использование доминантного религиозного дискурса — скажем, каренскими милленаристскими буддийскими сектами в борьбе с бирманским правлением или хмонгами в противостоянии империи ханьцев — способом подрыва существующего социального порядка, если в символическом отношении он наполнен заимствованиями из государственных ритуалов[797]. Мне кажется, ответ на этот вопрос очевиден, если исходить из позиций участвующих в споре сторон, и ниже я поясню почему. Несомненно, единственным дискурсом, легитимировавшим политическую власть на уровне выше, чем объединение нескольких деревень, был монархический — независимо от того, имел он под собой социальные или божественные основания. Это верно и для европейских восстаний вплоть до конца XVIII века[798]: почти все государства были монархиями, и противовесом плохому королю был хороший король.

Доколониальные, колониальные и постколониальные государства материковой Юго-Восточной Азии (а также Китая) не сомневались в угрозе, исходящей от чудотворных претендентов на трон и их окружения. Они стремились максимально быстро искоренять подобные движения, где бы те ни возникали, и в качестве противодействия им поддерживали формальное ортодоксальное иерархизированное духовенство, которое можно было контролировать из центров государств. Как предсказывал Макс Вебер, они непримиримо враждебно воспринимали все харизматические движения с политическим подтекстом. И тот факт, что потенциальные мятежники опирались на буддийскую космологию и ханьскую имперскую символику, ни в малейшей степени не радовал и не обнадеживал государственных чиновников[799].

Мы не раз отмечали существование того, что можно было бы назвать великой цепью подражаний, протянувшейся от Ангора и Пагана через все более и более мелкие государства до уровня вождей с весьма небольшими запросами, скажем, в деревушках лаху и качинов. Классические государства моделировали себя по образцу государств Южной Азии — этот процесс можно назвать «локализацией (адаптацией к местным условиям)

имперских ритуалов»[800]. Он был широко распространен, хотя обычно непосредственным образцом для подражаний в дворцовой архитектуре, системе титулов и регалий и ритуальных практиках служило ближайшее крупнейшее политическое образование. Для целей нашего анализа важно подчеркнуть, что подобная мимикрия никак не коррелировала с масштабами реальной власти. Клиффорд Гирц утверждает: то, «что посредством соответствующих самопрезентаций выдавалось за высокий уровень централизации, с институциональной точки зрения представляло собой исключительный социальный разброд», как будто символическая централизация была призвана сдерживать факторы, сдерживавшие установление «жесткой» власти[801].

Я полагаю, что примерно та же ситуация, что и с местными претензиями на власть, определяла символический язык восстаний. Это как если бы существовало некое «общедоступное программное обеспечение», которым мог свободно воспользоваться любой мятежник, позиционирующий себя «единожды и навсегда провозглашенным королем». Удастся ли ему привлечь достаточно большое количество сторонников — другой вопрос. В структурном плане у пророка лаху шансов стать вселенским монархом было не больше, чем у вождя местной деревушки ва — возглавить империю, невзирая на то что у обоих в распоряжении имелась необходимая космология. Рассеянное население и сельскохозяйственное производство в сочетании с географией, которая препятствует (если вообще не сводит на нет) широкомасштабной социальной мобилизации, решительно противодействуют реализации космологических устремлений[802]. Ф. К. Лиман справедливо отмечает «значительное расхождение между тем, чем пытаются стать политические системы надлокального уровня, следуя моделям, заимствованным у своих цивилизованных соседей, и тем, чего им действительно позволяют добиться их ресурсы и организационные возможности»[803]. Мелкие государства могли и реально основывались в горах харизматическими фигурами (например, штат Кая в Бирме), более крупные царства — пророками, жившими в равнинных государствах (Алаунпайя), но все они были лишь исключением, подтверждающим правило. Космологическое бахвальство было своеобразной диалектической формой, идиомой, которой только и можно было вербализировать претензии на власть выше уровня отдельной деревни. О идеологической точки зрения оно, безусловно, — наследие имперского прошлого: суть подобного «как если бы» государства не меняется, даже если изредка, вообще когда бы то ни было его космология соответствует эмпирическим реалиям. «Как если бы» государство, претендующее на космологическую гегемонию в качестве имперского центра, — причем, как правило, подобная самопрезентация скрывала фрагментированную и нестабильную политическую ситуацию на местах — ни в коем случае нельзя считать изобретением горных политических лидеров.

Ритуальный суверенитет был характерен и для равнинных государств. Видимо, это была обычная ситуация для Южной Индии, того классического источника моделей политического устройства, откуда равнинные государства Юго-Восточной Азии заимствовали большую часть своей космологии[804].

В мечтах о «как если бы» государстве, в подражательном характере дворцовой архитектуры, ритуальных практик и «правильной» космологии, несомненно, прослеживается влияние магии внушения. Народы вне зоны прямого имперского контроля воспринимали великие государственные центры через те символические элементы, что

казались им в высшей степени эффективно работающими. В этом смысле они мало отличались от тех японских чиновников начала эпохи Мейдзи, которые, совершив поездки на Запад, вообразили, что будто бы ключом к западному прогрессу была конституция, и рассуждали так: если страна примет правильную конституцию, то за ней более или менее автоматически последует и прогресс. Действенность этой формулы под сомнение не ставилась. Своей слепой верой жители высокогорий ничуть не отличались от основателей династий и узурпаторов власти в равнинных государствах, чьи советники-брамины тщательно следили за тем, чтобы их дворцы, титулы, родословные и клятвы были «правильными» до мельчайших деталей. Как магические заклинания, их следовало воспроизводить буквально «слово-в-слово».

Видимо, в силу символического магнетизма равнинных государств следовало ожидать от харизматических лидеров в горных районах, независимо от степени их мятежности, демонстраций осведомленности о внешнем мире и установления связей с ним. Все они, практически без исключения, действительно были своего рода космополитами: будучи родом из здешних мест, они, как правило, много путешествовали, говорили на нескольких языках, повсеместно устанавливали контакты и заключали союзы, знали догматы веры и особенности религиозных культов в долинах, были опытными ораторами и посредниками. Так или иначе, они были, если использовать термин из индийского пиджина, весьма «подкованы» (savvy) и находчивы в воспроизведении характеристик равнинных царств. Просто удивительно, на сколь большие расстояния могут путешествовать символические атрибуты имперского величия. В великом Тайпинском восстании, в сотнях мятежей приверженцев каргокультов на тихоокеанских островах, в бунтах против европейцев, возглавляемых пророками Нового Света, ключевыми фигурами были культурные амфибии, знающие особенности и языки обоих миров, в которых они жили и между которыми относительно легко перемещались. Утверждение Стюарта Шварца и Фрэнка Саломона о первых антиколониальных выступлениях в Южной Америке весьма показательны: «С поразительной регулярностью лидеры мессианских и милленаристских восстаний на границах государств оказывались метисами, выбравшими индийский образ жизни, или же, в Андах, бикультурными индейцами, социальные условия жизни которых очень напоминали характерные для метисов»[805].

Функцию взаимоперевода культур можно понимать и вполне буквально, учитывая разнообразие местных языков в горных районах. Николас Тапп описывает могущественного вождя деревни хмонгов на севере Таиланда, который вызывал всеобщее восхищение своими лингвистическими способностями — знанием каренского, китайского, шанского, языков лаху и северных тайцев[806]. Столь же часто космополитизм гор определялся информированностью о религиях равнинных государств и их космологических представлениях. Это объясняет, почему именно монахи, бывшие семинаристы, катехизаторы, целители, торговцы и местное духовенство постоянно пополняли ряды пророков. Согласно Грамши, они — органические интеллектуалы сообществ обездоленных и маргиналов в досовременном мире, хотя следует признать, что этот феномен широко распространился по свету. Марк Блок отмечает выдающуюся роль сельских священников в крестьянских восстаниях средневековой Европы, «зачастую таких же или почти таких же несчастных, как и их прихожане, но более способных, чем последние, рассматривать их невзгоды под углом зрения общего зла — словом, готовых играть по отношению к

страдающим массам ту роль фермента, которая во все времена принадлежала интеллигентам»[807]. Макс Вебер говорил об «интеллектуализме париев» как основанном на том, что «большой частью слои, стоящие вне социальной иерархии или на нижней ее ступени, занимают как бы архимедову точку опоры по отношению к общественным условностям. <...> Поэтому они способны к непосредственному, не связанному условностями восприятию „смысла“ мироздания»[808]. В горных районах религиозные фигуры играли примерно ту же роль, формулируя чаяния своих сообществ и в то же время используя или по крайней мере нейтрализуя технологии символического воздействия государств.

Двойственное положение лидеров, стоявших двумя ногами в двух разных мирах, делало их потенциально опасными. В структурном плане они могли стать пятой колонной, обслуживающей чьи-то внешние интересы. Эрик Мюгглер описывает деревню в провинции Юньнань, которая, осознав эту угрозу, предприняла чрезвычайные ритуальные и практические шаги по ее сдерживанию[809]. Важнейшая и разорительная обязанность размещать и кормить ханьских чиновников, иногда сопровождаемых сотнями солдат, ежегодно выпадала на долю одной из горстки зажиточных семей. В течение всего года службы принимавшая ханьских «гостей» семейная пара должна была вести себя как ур-лаху и полностью отречься от всего, что могло культурно кодироваться как ханьский формат поведения. Семья носила одежду, считавшуюся наследием предков лаху; ела из деревянной, а не керамической посуды; пила только домашнее пшеничное пиво и не потребляла в пищу виды мяса, характерные для рациона жителей равнин (собачатину, конину, мясо крупного рогатого скота); не говорила на китайском в течение всего года службы. Едва ли можно представить более полный комплекс запретов, призванный сохранить гипер(лаху)национальную идентичность принимающей семьи и удержать ханьцев на почтительном расстоянии. Практически все социальные контакты группы с ханьцами сводились к их взаимодействию со «спикером», представителем группы, который бесплатно квартировал в доме принимающих ханьцев семьи. Он, наоборот, пил и ел вместе с гостями, хорошо одевался, отличался космополитичными манерами, бегло говорил по-китайски и в целом развлекал опасных гостей. Можно сказать, «спикер» был министром иностранных дел деревни, чья работа — успокаивать гостей, максимально ограничивать их требования, выступать в роли своеобразного культурного барьера между ханьцами и внутренней жизнью деревни. Понимая, что сильный и космополитичный местный посредник мог легко научиться получать выгоду из своих обязанностей, лаху изо всех сил старались развести эти две функции, чтобы минимизировать грозящую им опасность.

## Внезапный радикальный переворот: социальная структура окончательного бегства от государства

Итак, я полон решимости в последующем повествовании «лишить налета экзотичности» пророческие движения горных районов Юго-Восточной Азии. Как правило, их считают явлениями особого рода, *sui generis*, принципиальным отказом от нормальной логики

рассуждений, а потому — неким типом коллективного помешательства, если не психопатологии[810]. Это очень печально по двум причинам. Во-первых, в таком случае упускается из виду богатая история миллениаристских движений на Западе, которая продолжается и по сей день. Во-вторых, подобная трактовка не учитывает, насколько профетизм неразрывно связан с традиционными практиками целительства и с принятием сельскими жителями решений о перемещении деревень или их разделении. Я убежден, что пророческие движения следует, и это будет продуктивно, рассматривать как мощные коллективные варианты названных повседневных практик: они различаются по масштабам и активности, но не по содержанию и типу.

Шаман или знахарь обычно лечит одержимых или больных, впадая в транс и/или через общение с духами. Шаман определяет, что с человеком не так, а затем проводит ритуалы, необходимые для изгнания терзающего его духа. Когда речь идет о пророке, то тут, видимо, что-то явно не в порядке с целым сообществом. Нередко кризис и угрозы столь серьезны, что нормальные культурные сценарии обретения достоинства и уважения — усердный земледельческий труд, храбрость, богатые пиршества, удачная охота, заключение брака и рождение детей, благородные поступки в местном сообществе — более не соответствуют чрезвычайной ситуации. В сложившихся обстоятельствах жизненный мир всей группы рушится и поставлен на карту, восстановить его целостность посредством незначительных преобразований уже не представляется возможным. Вот как характеризует происходящее Тапп: «Если шаман озабочен здоровьем и благополучием отдельных больных и их семей... то мессианский пророк полностью поглощен задачей спасения всего сообщества хмонгов»[811]. Эта роль более грандиозна, болезнь носит коллективный характер, ставки гораздо выше, но пророк все так же выступает, или надеется на это, шаманом для попавшей в беду группы.

Восприятие профетизма как чего-то совершенно исключительного не учитывает те вдохновляемые пророками изменения, которые можно отнести к «низшей лиге» социальных трансформаций, — связанные с распадом на части или сменой местоположения уже существующей деревни. Хотя вряд ли подобные процессы были повседневным явлением, они достаточно распространены, чтобы стать объектом «культурной рутинизации». Любое количество исключительно здравых соображений могло привести к разделению или перемещению деревни и ее полей вследствие истощения почв, роста населения, неурожаев, политического давления со стороны соседних групп или государств, необъяснимой смерти или выкидыша, эпидемии, соперничества борющихся за власть группировок, посещения злых духов и т. д. Каковы бы ни были обуславливающие перемещения деревни причины, для нас важны два аспекта. Во-первых, их всегда характеризует высокая степень неопределенности, тревожности и социальной напряженности: даже новое местоположение деревни не снижало риск возможных угроз — таковы в истории все ситуации заключения политических союзов и принятия решений о начале боевых действий или отказе участвовать в войне. Поэтому в большинстве случаев выбор объяснялся вещим сном. Например, у хмонгов, как правило, известная женщина или мужчина, часто шаман, сообщал о сне, согласно которому следовало переселиться на новое место. Если вопрос стоял о разделе деревни, то «сновидец» со своими последователями собирался, покидал деревню и основывал «дочернее» поселение неподалеку[812]. Для хмонгов с их верой в геомантию любые смены пространственного местоположения по определению были связаны с

изменением судьбы.

Деревни каренов перемещались и разделялись весьма схожим образом. Во всяком случае, поселения каренов, как и лаху, кажутся исключительно хрупкими и склонными к распаду по целому ряду причин. Необходимость разделения деревни, как и у хмонгов, как правило, объяснялась пророческим видением, сном или знаком. Так что и речи не может быть о том, что у каренов пророков вообще не было либо они появлялись в качестве завоевателей мира. Профетизм — почти повседневный опыт, связанный с принятием важных, но не эпохальных решений. Соответственно, те пророки, что попадали в архивы, — представители «высшей лиги» этой группы, собравшие вокруг себя огромное количество сторонников для достижения предельно дерзких целей.

Принципиальное отличие милленаристских движений «высшей лиги» от малого профетизма заключается в том, что представители первых, как им указывал пророк, часто сжигали за собой все мосты. В отличие от жителей сменяющих свое местоположение деревень, которые надеялись в новых, лучших условиях восстановить большую часть оставленных повседневных практик, участники милленаристских движений одновременно жаждали и старательно создавали новый мир. Нередко они полностью отказывались от прежних социальных практик: прекращали свои сельскохозяйственные занятия, распродавали рис и землю, отказывались от использования денег, забивали весь домашний скот, радикально меняли рацион питания и привычки в одежде, изготавливали новые амулеты, сжигали дома и нарушали священные табу. После подобного «сжигания мостов» простого пути назад не существовало. Революционные потрясения подобного масштаба неизбежно и полностью меняли социальную иерархию сельского сообщества. Превьющая система социальной стратификации и критерии престижа не имели никакого значения в новом миропорядке, поэтому пророк и его соратники, многие из которых занимали ранее низкостатусные позиции, теперь неизбежно возвышались. Независимо от того, влекли ли подобные преобразования широкомасштабные потрясения во внешнем мире, несомненно, что для переживавшего их сообщества это была революция в полном смысле этого слова.

Милленаризм подобного толка порождает, по сути, социальную структуру бегства от государства, но высшего порядка. Хотя некорректно сводить милленаристские движения к тем функциям, которые они в принципе могут выполнять, возникает искушение задаться вопросом, не упрощают ли они быструю и массовую адаптацию к радикальным изменениям внешнего мира. Собственно, это и предполагает Лиман: «Традиционная привычка сго-каренов... запускать милленаристские движения и лидеров, видимо, выполняет следующую функцию — позволяет кардинально перестроиться в соответствии с новыми контекстами социальных и культурных отношений». Он также отмечает, что милленаристские движения каренов закладывают основы своего рода этногенеза: «Практически полное изменение их религии является следствием именно этого — перестройки этнической идентичности в ответ на трансформации межгрупповых связей»[813].

Описывая недавнее возникновение каренской буддийской секты под руководством У Тузана на юго-востоке Бирмы, Микаэл Граверс подчеркивает, что она отвечала за репозиционирование каренов в зоне войны и массовых переселений: «Пророческие движения говорят о непрерывной переоценке космологии и этнической идентичности,

призванной способствовать установлению порядка и преодолению кризиса»[814]. Не каждому пророку удавалось вывести своих последователей в зону относительного мира, стабильности и финансового благополучия — многие потерпели неудачу на этом пути. Но совпадение пророческих движений по времени с экономическими, политическими и военными кризисами свидетельствует о том, что их можно рассматривать как отчаянные социальные эксперименты, как решение бросить кости в игре, где шансы на очень благоприятный исход крайне малы и неравны.

Харизматические движения могут приводить и на самом деле приводили к формированию новых государств и новых этнических и гражданских идентичностей. Самый поразительный и хорошо задокументированный пример — создание в XIX веке двух главных штатов кая — Боулейк и Кантаравати: первый впоследствии стал территорией размещения и перестройки этнической идентичности штата Кая/Каренни в Бирме. Нам известно, что «основатели двух штатов были типичными харизматическими персонажами, уроженцами юга страны, воспользовавшимися своей осведомленностью о внешнем мире. Они заложили религиозно-культурную основу государства кая, которая поразительно напоминала милленаристскую идеологию... монских и бирманских буддистов и живших на равнинах каренов, успевших за этот век побывать и буддистами, и анимистами»[815]. Как уже говорилось, не в последнюю очередь выбор территории определялся и вполне земными соображениями: здесь произрастали последние великие леса ценного тикового дерева. Тем не менее это было все же одно из ключевых этнических репозиционирований внутри группы каренов, и начало ему положил харизматический пророк.

Лаху, как подавляющее большинство горных народов, подразделяются на подгруппы, которые обычно обозначаются цветами: красные лаху, желтые лаху, черные лаху и т. д. Причины их формирования теряются в глубинах веков и легенд, но Энтони Уолкер полагает, что «ряд подгрупп почти наверняка возник благодаря мессиянским лидерам»[816]. Вероятно, в исторической перспективе пророческие движения — доминирующий способ коллективного этнического переформатирования в горах. Если так, то этот процесс во многом напоминал разделение деревни, только в более грандиозных масштабах и с более драматическими последствиями, но не был принципиально другим.

Как и в случае с делением деревень, подобные политические рокировки практически всегда влекли за собой репозиционирование относительно соседних этнических групп и близлежащих равнинных государств. Глава каренской буддийской секты У Тузана стремился создать зону мира для своих последователей. Он настолько переориентировал их на сближение с бирманским государством, что его бойцы (Демократическая каренская буддийская армия — ДКВА) мало чем отличались от подконтрольных бирманским военным наемников и спекулянтов. Другие разделения деревень и харизматические движения толкали людей все дальше в горы, заставляли проходить большие расстояния и менять свою культуру, приспосабливаясь к новой ситуации.

Если использовать понятие Макса Вебера, то следует признать избирательное сродство той экзистенциальной ситуации, с которой столкнулись многие горные народы в Вомии, и удивительной пластичности и адаптивности их социальной организации, этнической принадлежности и религиозной идентичности. Эти мобильные, эгалитарные, маргинальные

народы прошли длинный исторический путь, полный поражений, бегств и столкновений с могущественными государствами, повлиять на политику которых они не имели почти никаких шансов. Как мелкие торговцы на рынке скорее «получают», чем назначают и устанавливают цены на товары, так и горные народы вынуждены были прокладывать свой жизненный путь, постоянно меняясь и вступая в опасные союзы с мощными державами, в которых по большей части были лишь пешками. Все время страдая от набегов рабовладельцев, требований выплаты дани и вторжений захватнических армий, страдая от эпидемий и периодических неурожаев, они не только разработали хозяйственные и повседневные практики, позволяющие удерживать государство на почтительном расстоянии, но и создали легко изменяющуюся социальную и религиозную организацию, превосходно справляющуюся с задачей адаптации к нестабильной внешней среде. Концентрация еретических сект, монахов-отшельников, самозванцев и потенциальных пророков в большинстве горных сообществ по сути представляла собой инструмент, помогающий им радикально переформатировать себя, фактически изобрести вновь, когда ситуация того требовала[817].

Если несколько отстраненно посмотреть на все происходящее, попытаться понять его смысл и восхититься способностью горных народов буквально в одночасье бросать все и устремляться к новому — пространству, социальной организации, религии, этнической принадлежности, — то станет понятна природа ошеломляющего космополитизма этих относительно бесправных маргиналов. Они не были отсталыми, традиционными, зажатыми мертвой хваткой обычаев и привычек — наоборот, подобно Протею, они были в позитивном смысле изменчивы и многообразны, вновь и вновь придумывая и конструируя себя заново.

## Космологии этнического сотрудничества

Первое, что бросается в глаза наблюдателю за жизнью горных сообществ, — их изумительное лингвистическое и политическое многообразие даже на сравнительно небольших пространствах. На моментальном снимке, если бы нам удалось на секунду остановить ход истории, именно эта многоликость стала бы доминантой, принципиальным ее отличием от аналогичного кадра, сделанного в долинах. То, что раньше говорили о балканском национализме — что он любит свои незначительными различиями, — больше подходит для описания Вомии. И все равнинные государства и их представители — сначала классические царства, затем колониальные режимы, спецназ и Центральное разведывательное управление Соединенных Штатов, и бирманская правящая хунта сегодня — использовали эти различия в собственных целях и интересах.

Основным и, видимо, давним и устойчивым исключением из этого правила является этническая мобилизация во главе с харизматическими лидерами, активно использующими отдельные элементы миллениаристских космологии равнинных государств. В заданном контексте харизма выступает качественно иным инструментом обеспечения социальной сплоченности по сравнению с другими применяемыми для этой цели средствами —

обычаями, традициями, родственными связями и древними ритуалами. Так, до своей смерти в 2007 году известный монах Оаядо Таманья, живший в Па-Ане, собрал вокруг себя почти двадцать тысяч единомышленников из самых разных этнических групп. Он был рожден в семье пао, но среди его сторонников были также карены, шаны, моны и бирманцы, жаждущие приобщиться к тому мощному буддийскому источнику добродетелей, что он создал. Хотя его действия против военного режима в Рангуне тщательно скрывались, именно возглавляемое им движение стало крупнейшим проявлением массовых протестных настроений со времени демократического восстания 1988 года. Благодаря этому примеру, а также сотням других, зарегистрированных в архивах и колониальных документах, складывается впечатление, что только харизматические религиозные пророки могли преодолеть разрозненность бесчисленных подгрупп горных народов и объединить огромное число последователей, невзирая на их этническую и языковую неоднородность и различия в происхождении.

Самые серьезные препятствия для ханьской государственной экспансии на юго-западе Китая и колониального контроля в высокогорных районах создавали именно межэтнические коалиции, каждую из которых воодушевляло пророческое предсказание о пришествии справедливого короля и/или наступлении золотого века. Три ярких восстания демонстрируют предельно широкомасштабный характер подобной мобилизации.

Во второй половине XIX века так называемое восстание мяо в Гуйчжоу (1854–1873) на самом деле было многонациональным мятежом, в котором на протяжении почти двадцати лет приняли участие миллионы людей и которое унесло около пяти миллионов жизней. Восстание мяо совпало с беспрецедентной волной бунтов против династии Мин, подверженных влиянию синкретических религиозных культов: восстание няньцзюней с центром в провинции Цзянси (1851–1868); Мусульманское восстание в провинции Юньнань (1855–1873); великое Тайпинское крестьянское восстание (1851–1864). Вследствие своей продолжительности и масштабов восстание мяо оказалось децентрализовано и привлекло множество разрозненных групп, включая бандитов, авантюристов, разорившихся ханьских чиновников и др. Около половины его участников номинально были ханьцами, а большую часть остальных составляли выходцы из этнических горных меньшинств, среди которых мяо были наиболее многочисленны. Китайские мусульмане (хуэй) принимали участие в Тайпинском восстании. Очевидно, базовым идеологическим элементом, сплавливающим эти громоздкие межэтнические коалиции воедино, была вера в земное религиозное искупление грехов и спасение: «Источником и фундаментом восстаний как ханьцев, так и представителей меньшинств была милленаристская вера. Приверженность народным религиозным культам преодолевали этнические границы. Довольно много мяо принадлежало к сектам, которые возглавляли ханьцы; пусть реже, но случалось и обратное»[818]. Таким образом, радикальные пророческие призывы были обращены одновременно к нижним классам населения государств (скажем, к ханьским шахтерам) и маргинальным горным народам. Несомненно, содержание их утопических ожиданий различалось, но обе группы надеялись на скорое и неминуемое освобождение.

Второй пример панэтнического пророческого движения — так называемое восстание бога-питона, которое охватило Центральное нагорье Вьетнама и отдельные районы Камбоджи в 1937 году[819]. Повстанцев объединяла вера, что бог-питон, общее для высокогорных

народов божество, вернулся на землю, чтобы положить начало золотому веку. Бог-питон должен был уничтожить французов, а следовательно, и все налоговые и барщинные повинности; те, кто следовал всем ритуальным предписаниям, должны были войти в золотой век и поделить между собой все французские товары. Движение возглавлял своего рода пророк Сам Брам, который раздавал священные карты и волшебную воду; оно распространилось по всему нагорью, даже в тех районах, где его лидер никогда не бывал. Многие горные группы, в частности зярай, на время восстания полностью оставили свои сельскохозяйственные занятия.

Что оказалось для французов полной неожиданностью, так это ярко выраженный полиэтничный характер восстаний и единая космология. Колониальные этнографы приложили массу усилий, чтобы каталогизировать «племена» Центрального нагорья, и осознание того, что все эти разрозненные народы (часть которых номинально считались католиками!) могут разделять общую мобилизующую космологию, вызывало у них одновременно изумление и тревогу. Пророческое измерение восстания, определившее его широкую географию, не спасло его от расколов по социально-экономическим причинам. В итоге борьба сосредоточилась в тех высокогорных районах, где французские действия по умиротворению были самыми жестокими, влияние буддизма Тхеравады — самым выраженным, а образ жизни горных народов оказался под угрозой. Однако, как показывает Оалеминк, с идеологической точки зрения все подобные мятежи были частью длинной исторической череды восстаний под руководством «праведников», начало которой было положено в далеком прошлом, задолго до прихода французов. Мессианские бунты против лаосских принцев, объединившие все высокогорные народы и вдохновленные буддийским монахом из Лаоса, разразились в 1820 году. За несколько лет до начала восстания бога-питона были разгромлены два пророческих мятежа: так называемое восстание кха на Воловенском плато под руководством «святого человека» Онг Коммадама (изобретателя тайного письма) и мятеж на границе Камбоджи, Кочина и Анама, участники которого атаковали французские позиции. Последний был подавлен с помощью тактики «выжженной земли» и воздушных бомбардировок. Но на этом череда мятежей не закончилась. Многие лидеры этих восстаний спустя поколение принимали участие в деятельности Патет-Лао и Вьетминя. Социализм во Вьетнаме не привел к свертыванию миллениаристских движений. После важной военной победы Вьетминя над французами (при поддержке высокогорных народов) в Дьен Вьен Фу горные этнические меньшинства в 1956 году подняли широкомасштабное миллениаристское восстание, на подавление которого Вьетминю потребовалось два года. Целые деревни прекращали свое существование, распродавали скот, нападали на правительственные учреждения, в массовом порядке приезжали в Лаос и ожидали здесь неминуемого прихода короля.

И наконец, практически каждое из многочисленных каренских пророческих движений, зафиксированных в документальных источниках, имело мультиэтнический состав. В качестве примеров можно назвать: доколониальное восстание кареновмонов в 1740 году недалеко от Пегу/Ваго, в котором также приняли участие бирманцы, шаны и пао; раннеколониальный мятеж в 1867 году недалеко от Папуна, объединивший кая, шанов, монов и пао; мультиэтническое антитайское движение 1970-х годов «Белый монах»; относительно недавнее движение Оаядо Таманья недалеко от Па-Ана во главе с пао, которое вовлекло в свои ряды многие этнические группы, живущие в горах и на равнинах. В

восстаниях под руководством «святых мужей» этнические и лингвистические различия, столь любимые антропологами и чиновниками, видимо, не препятствовали объединению и сотрудничеству.

Следует отметить, что лидеры пророческих движений, как правило, позиционировали себя над или по крайней мере вне рамок обычного порядка родственных связей. Шаманы и монахи, в силу обладания особым даром и статусом, оказывались выше и выпадали из традиционных моделей семейной и клановой политики: в отличие от остальных, их не подозревали в деятельности в интересах своей социальной группы (местной монашеской общины)[820]. В отдельных случаях, в частности у хмонгов и каренов, схожую роль выполнял сирота, сначала ставший героем, а в конце концов и королем. Как человек, не связанный семейными узами и поднявшийся в системе социальной иерархии исключительно благодаря своему уму и способностям, сирота получал уникальную возможность объединить представителей самых разных родов и даже этнических групп.

Вновь и вновь в горах Воми и других регионах мы сталкиваемся с мультиэтничными восстаниями во главе со «святыми мужами» как типичной формой сопротивления. Хотя мое исследование нельзя назвать систематическим, мне кажется, что я обнаружил тесную взаимосвязь между безгосударственными границами и подобными движениями. В Южной Америке приграничные мятежи вынужденных переселенцев, как правило, принимали форму мессианских бунтов, лидеры которых были представителями двух культур. Историк Ира Лapidус, описывая ситуацию на Ближнем Востоке, уверенно утверждает, что в завоевательных мятежах «родство играло вторичную роль... Они не основывались на родственных связях, а представляли собой скопление разнородных единиц, включая отдельных индивидов, сообщества крепостных, религиозных фанатиков, группировки кланов... и самой распространенной формой их объединения было религиозное подчинение вождю, в роли которого выступал харизматический религиозно-политический лидер»[821]. Отметив ту же особенность мультиэтничных, возглавляемых «святыми мужами» восстаний, Томас Варфилд добавляет: «В этнически фрагментированных регионах Афганистана и в северо-западной пограничной провинции Пакистана восстания, как правило, возглавляли религиозные провидцы, якобы следовавшие божьей воле, чтобы добиться неких боговдохновенных изменений... Харизматические священнослужители... врывались на политическую сцену и поднимали племена на борьбу, утверждая, что ее успех предопределен»[822].

В самых разных условиях — от буддизма и христианства до мусульманства и анимизма — мессианские восстания во главе со «святыми мужами» оказывались самой распространенной формой политического сопротивления. Несомненно, следует принять во внимание, что подобные движения были характерны для небольших, разрозненных сообществ без верховных вождей, в которых отсутствовали базовые институты координации совместных действий. Более централизованные группы могли и организовывали сопротивление и восстания с помощью таких институтов[823]. Лишенные верховной власти сообщества, особенно те, что отличались эгалитарностью, проницаемостью и рассеянием, либо не оказывали коллективного сопротивления, что, видимо, чаще всего и случалось, либо оно носило временный, спонтанный характер и возглавлялось харизматическими лидерами.

Сформулируем эту идею иначе: подвижные и упрощенные формы социальной структуры бегства, характерные для эгалитарных групп, лишали последние структурных механизмов, необходимых для согласованных действий. Мобилизация здесь была возможна только под руководством харизматических пророков, которые находились над и вне любых видов кланового и родственного соперничества. Единственная космологическая модель и идеациональная архитектура, пригодная для подобного *ad hoc* объединения, основывалась на идее вселенской монархии, в общем и целом заимствованной из религий спасения равнинных государств.

Поклонение духам, напротив, непереносимо на новую социальную почву: как только человек оказывается вдали от привычных пейзажей, все духи кажутся ему чужими и потенциально опасными. Только универсальные религии равнинных государств обещают спасение, не ограниченное никакими пространственными рамками, а потому могут бесконечно заимствоваться[824]. Облик большинства горных сообществ сложился благодаря практикам бегства от государства — рассеянию, подсечно-огневому земледелию, собирательству и разукрупнению, но вездесущность потенциально агрессивных пророческих движений привела к тому, что, «будучи зажаты в угол», когда их привычные способы ускользания от государства были им более недоступны, горные сообщества обретали космологическую архитектуру, которая выступала тем необходимым элементом, что склеивал воедино панэтнические восстания. Неортодоксальные и оппозиционные цели, ради которых горные народы принимали участие в строительстве «как будто бы» государств (прежде всего противостояние поглощению равнинными политическими образованиями), говорят о том, что жители гор никогда не были беззаветно преданы космологиям долин.

## Христианство: ресурс дистанцирования и модернизации

О появлении на рубеже веков в горах христианских миссионеров горные народы получили доступ к новой религии спасения, и многие не преминули им воспользоваться. У христианства было два ключевых преимущества: оно обладало собственной милленаристской космологией и никоим образом не ассоциировалось с равнинными государствами, от которых горные народы стремились дистанцироваться. Христианство оказалось мощной и в некоторой степени оппозиционной модернизационной альтернативой и добилось поразительных успехов в обращении горных народов Вомии, но не смогло повторить их в долинах (не считая в некоторой степени Вьетнама).

На большей части Южной и Юго-Восточной Азии горные народы, касты неприкасаемых, маргинальные сообщества и этнические меньшинства, как правило, сохраняли или принимали религиозную идентичность, противоречившую убеждениям государственных центров, чью культуру они винили в собственной стигматизации. Соответственно, если в долинах мы наблюдаем индуизм, то в горах встретим анимизм, ислам, христианство или буддизм. Там, где, как на Яве, в долинах в большей степени представлено мусульманство, в горах мы столкнемся с христианством, анимизмом или индуизмом. В Малайзии, правители

которой исповедовали ислам, многие этнические меньшинства в горах придерживались христианских, анимистических или бахаистских верований. Если горные народы и принимали основополагающую религию равнинных государств, то ее еретическую версию. Таким образом, в большинстве случаев население гор, в собственных целях заимствуя космологию равнинных государств, предпочитало явным образом маркировать свою религиозную отличительность.

Для целей нашего анализа важно подчеркнуть, что христианство в горах двояким образом отражает взаимоотношения гор и равнин. Во-первых, оно олицетворяет современную личностную идентичность, «уникальную и обладающую чувством собственного достоинства... отказывающуюся признавать внешний мир»[825]. Как мы увидим далее, эта новая идентичность сулит грамотность и образование, современную медицину и материальное процветание. Кроме того, в христианскую доктрину встроена милленаристская космология со своей особой версией пришествия царя-завоевателя, который уничтожит всех нечестивых и возвысит добродетельных. Во-вторых, принятие христианства как института, а не только лишь его идеологического содержания, — дополнительный формат и ресурс группообразования, позволяющий группе или ее части изменить свой статус в этнической мозаике. Как и разделение деревень и современные приемы конструирования социальной идентичности (участие в деятельности политических партий, революционных ячеек, этнических движений), принятие христианства — мощный стимул к образованию новых элит и иной институциональной модели социальной мобилизации. Каждый из этих механизмов может использоваться для сохранения и подчеркивания различий гор и равнин (своего рода источник национализма в горах) или же, намного реже, как средство их минимизации.

До прибытия христианских миссионеров пророческие восстания хмонгов базировались на собственных многочисленных легендах о великом короле, который однажды вернется спасти свой народ. Эти легенды дополнялись теми элементами народного (Махаяна) буддизма и даосизма, которые сочетались с подобными ожиданиями. Когда значительное число хмонгов ознакомилось с христианскими писаниями, Иисус Христос, Мария и Святая Троица легко инкорпорировались в их воззрения о грядущем освобождении. В некоторых районах пророки стали столь же часто объявлять себя Иисусом, Марией, Святым духом или всеми тремя сразу, как они провозглашали о скором пришествии Хуаба Таиса, древнего короля хмонгов[826]. Эсхатологическое содержание христианского Писания оказалось настолько близко милленаристским верованиям хмонгов, что потребовалась крайне незначительная его адаптация.

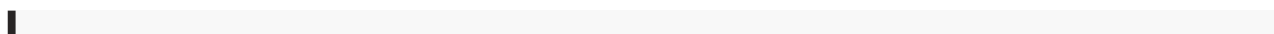
Обещания грамотности и возвращения Книги (Библии) были невероятно важны и привлекательны для хмонгов. Поскольку, согласно легенде, их книга была украдена китайцами (или они ее сами потеряли), хмонги надеялись обрести ее вновь, чтобы избавиться от презрения, с которым к ним всегда относились населявшие долины народы, например те же китайцы и тайцы. В значительной степени именно поэтому американский баптистский миссионер Сэмюэл Поллард, создавший систему письменности хмонгов, которая используется и поныне, считался кем-то вроде мессии. У хмонгов теперь не просто была письменность, это была собственная система письменности. Поскольку идентичность хмонгов конструировалась как набор качеств, противоположных китайским, изобретение

Полларда позволило хмонгам считать себя столь же грамотными, но без использования китайской системы письма. Прежде маршрут к мирской троице — модернизации, космополитизму и грамотности — лежал исключительно через китайские и тайские равнинные государства. Теперь же христианство предоставило хмонгам шанс стать современным, космополитичным и грамотным народом, оставаясь при этом хмонгами.

Как ни посмотри, но хмонгам, начиная с кампаний династий Цин и Мин по их уничтожению, а затем и в периоды их беспорядочных широкомасштабных миграций и злополучного союза с ЦРУ в годы Секретной войны, то есть в течение поразительно длительного исторического периода катастрофически не везло. На протяжении последних пяти столетий хмонги сталкивались с угрозой преждевременной гибели и/или оказывались вынуждены бежать намного чаще, чем любой другой однозначно идентифицируемый народ в регионе[827]. О учетом исторического прошлого неудивительно, что хмонги стали столь искусны в мгновенных перемещениях, переформатированиях своей социальной организации и переходах от разных форм милленаристских мечтаний к восстаниям. В определенном смысле речь идет о высокорискованных экспериментах с социальной идентичностью, которые этот народ ставил в надежде изменить свою судьбу. По мере ухудшения своей жизненной ситуации хмонги превратили характерную для себя социальную структуру бегства почти в произведение искусства.

Лаху стали достаточно массово принимать христианство в провинции Юньнань, Бирме и Таиланде с начала XX века. Согласно легенде лаху, примерно за десятилетие до прибытия первого миссионера Уильяма Янга его появление предсказал религиозный лидер ва-лаху Христианский Бог Отец и Иисус были мгновенно объединены с образом бога-творца Гуй-ши, чьего возвращения ждали лаху. Это слияние дохристианских божеств с библейскими фигурами частично объясняется восприятием и адаптацией лаху христианских текстов, частично — стремлением миссионеров встроить христианских персонажей в те легенды лаху, что они знали. Как и африканские рабы в Новом Свете, лаху отождествили себя с евреями — с их бедственным положением, скитаниями, порабощением и конечным освобождением[828].

Второе пришествие Христа трактовалось лаху как несущее им неизбежное освобождение. Вскоре после первых успехов миссионеров в Бирме и Таиланде пророк лаху, вдохновленный христианским учением и пророчествами Махаяны, возвестил, что 1907 год станет последним, когда лаху выплатят дань шанским собва в Кенгтунге, потому что они обрели нового Господа. Пророк привел многих лаху в лоно христианской церкви, однако затем объявил себя богом и взял в жены нескольких женщин, поэтому был «низложен» церковными властями и закончил тем, что возглавил движение против христианства[829]. Таким образом, в случае с лаху, хмонгами и каренами очевидно культурное принятие христианства как набора верований и социального института, призванного служить целям горных народов и нередко направленного против их врагов — равнинных государств — и даже самих миссионеров. Представленная ниже сокращенная версия истории рождения Христа, изложенная в брошюре лаху, отражает дух происходившего культурного симбиоза:



Иисус Христос... [был] человек, мать которого была вдовой. До его рождения несколько предсказателей предупредили его жать, что у нее родится сын настолько сильный, что он завоюет весь мир. Когда, об этом узнал вождь, он так рассердился, что решил убить мать Иисуса. С помощью своих односельчан Мария скрылась в конюшне, где в конских яслях и был рожден Иисус. Мать понесла, его домой, но он выпрыгнул из ее рук. Не успел, он коснуться, пола.... как появился, золотой стул, чтобы, Иисус воссел, на, него[830].

\*\*\*

Несколько отстраненно и предельно реалистично взглянув на исторически глубокую и поразительно широко распространенную милленаристскую деятельность, мы вынуждены будем признать, что все имеющиеся о ней записи свидетельствуют о прискорбном провале подлинной магии. Судите сами: обещанный золотой век так и не наступил, ответившие на призыв возвещающих о нем пророков были разгромлены, ограблены и рассеяны, если им удалось избежать гибели. Сам по себе бесконечно унылый перечень пророческих движений на протяжении нескольких столетий — достаточное свидетельство их неизменной тщетности. Исследуя идеологический пейзаж несбывшихся надежд, пытаюсь найти в нем хоть что-то позитивное, многие историки и антропологи обнаружили здесь протонационализм и даже протокоммунизм, которые проложили дорогу светским движениям примерно с теми же, но менее магически окрашенными целями и более надежными способами их достижения. Так считает и Эрик Хобсбаум в своей классической работе «Примитивные повстанцы», отмечая, что в революционных программах христианских милленаристских движений отсутствовал только этот элемент — реалистичность[831]: замените Гуй-ши, Господа, Майтрею, Будду, Хуаб Таиса или Махди авангардной партией пролетариата — и вы получите реальную ситуацию.

Если взглянуть на милленаристские движения как на наиболее продуманную и амбициозную форму социальной структуры бегства от государства, то они будут выглядеть в совершенно ином свете: как дерзкий браконьерский захват идеологической структуры долин, имеющий целью смоделировать движения, нацеленные на отталкивание или уничтожение тех самых равнинных государств, у которых эта идеологическая структура была выкрадена. Еще раз подчеркнем: добиться наступления золотого века никому еще не удалось. Тем не менее милленаристские движения породили новые социальные группы, переформатировали этнические идентичности и создали их комбинированные варианты, способствовали основанию новых деревень и государств, спровоцировали радикальные трансформации повседневных практик и обычаев, запустили процессы перемещений на огромные расстояния и, что немаловажно, сохраняли запас надежды на достойную, мирную и богатую жизнь даже в тисках полного отчаяния.

Горные народы хватались буквально за любые доступные им идеологические инструменты, чтобы выдвигать свои требования и дистанцироваться от равнинных государств. Исходные идеологические образцы они сначала заимствовали исключительно из собственных легенд и божеств, но затем начали находить призывы к освобождению и в религиях равнинных государств, особенно в Махаяне и буддизме Тхеравады. Когда в горные районы пришло

христианство, ставшее идеологическим обрамлением грез горных народов, они и его дополнили пророческими призывами. В разное время социализм и национализм формулировали примерно похожие посулы. Сегодня «аборигенность», позиции которой отстаивают международные декларации, договоры и богатые неправительственные организации, предоставляет аналогичные возможности оформления этнических идентичностей и притязаний[832]. Но конечный пункт назначения и сегодня остается прежним — изменились только средства передвижения в заданном направлении. Все воображаемые сообщества сталкиваются с упреками в утопичности своих ожиданий и устремлений: большинство потерпели неудачу, у некоторых конец был не лучше, чем у миллениаристских восстаний. Давайте лишь не будем заблуждаться: горные народы отнюдь не монополисты в сфере подражательства, фетишизма и утопических проектов.

---

Версия #2

Зверобой создал 17 апреля 2025 23:47:50

Зверобой обновил 17 апреля 2025 23:53:59