

---

## КОРЕННЫЕ НАРОДЫ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ НЕПРЕРЫВНОСТИ\*

М.С. Куропятник

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия

В статье локальное и глобальное представлены не двумя уровнями социального взаимодействия, уподобляемыми микро- и макроуровням общественной жизни, а комплементарными перспективами осмысления современности. Новая «антропологическая матрица» Бруно Латура позволяет переходить от локального к глобальному, от репрезентаций культурных форм как аутентичных (досовременных) к их современным интерпретациям. Таким образом, культурная непрерывность понимается как следствие реализации множества «частичных включений», а также как результат комбинации множества переходов от контекста к контексту, от локального к глобальному, от внутреннего (своего) к внешнему (чужому). Один из значимых модусов конституирования этой непрерывности — практики перевода. Применительно к коренным народам можно говорить о двух совокупностях практик перевода, таких как перевод устно-дискурсивного опыта культуры в текст, а также реверсивный перевод культурных нарративов, созданных в их бытность бесписьменными народами. Практики реверсивного перевода предполагают перевод в контекст культуры коренного народа форм и идей, изначально сформированных во внешних по отношению к исходным паттернам контекстах. Такие культурные формы, как этнографические самоописания, важны не только для выявления круга актуальных культурных референций коренных народов, но и с точки зрения их вовлеченности в производство новой культурной реальности.

**Ключевые слова:** локальное и глобальное; культура коренных народов; культурная непрерывность; практики перевода; этнографическое самоописание; глобализация; идентичность; культурная антропология; саамы Кольского полуострова

Социальные и культурные изменения, повсеместно наблюдаемые сегодня в контексте жизни коренных народов (*indigenous peoples*), могут показаться не столь значимыми и драматичными, как глобальные вызовы культуре, формируемые в условиях массовых миграций, экологических рисков и угроз терроризма. Однако и здесь интенции неконфронтации, самоопределения и преобразования внешних импульсов постепенно консолидируются в феномены, приобретающие фундаментальное значение. Они сопряжены со способами вовлеченности коренных народов в конституирование собственного образа жизни, предполагающими «высокий уровень кооперации в продуцировании культурных и правовых артефактов» [17. Р. 537], а также с их способностью заново интегрировать прошлое в современные конфигурации культуры и идентичности в качестве инструмента трансформации своего культурного и правового статуса в национальном или глобальном контекстах.

В настоящее время коренные народы переходят от приверженности логике «свободы усваивать» (Мишель де Серто), подразумевающей инверсию смыслов, присущих доминирующим дискурсам, к способам концептуализации собственной культуры, содержащим потенциал развития как в направлении комплементарно-

---

\* © М.С. Куропятник, 2016.

сти, так и культурной инкапсуляции. Эти перспективы являются не столько альтернативными по отношению друг к другу, сколько сопряжены с вовлеченностью локальных сообществ и индивидов во «множественные» контекстуальные сценарии культурного взаимодействия, посредством которых актуализируются или перемещаются социальные границы с «разнообразными другими» [1. С. 154], а также подвергаются пересмотру контуры собственной культуры через ее реинтерпретацию. Так возникает смещение фокуса дискурса с культуры, заключаемой в холистские конструкции устойчивых взаимосвязей территорий, культурных форм и смыслов, на социальные процессы, которые конституируют множественные версии культуры, выражающие интересы и точки зрения различных акторов.

В современных социальных науках тема коренных народов включена в проблематику глобализации. При этом концептуализация глобализации в терминах взаимодействия глобального — локального, где глобальное понимается как трансформирующее локальное, воспроизводит эпистемологию социальной действительности, расщепляемой на дуальные социальные процессы, структуры и уровни. Подобные точки зрения и манипуляции воплощаются в социологических и антропологических моделях, «привязывающих» этнические группы и социальные характеристики к территориям [18. Р. 128], тем самым эссенциализуя их. Именно в этой перспективе в фокусе научных дискуссий оказывается проблема воздействия глобализации на определенные социальные группы — локальные сообщества, коренные народы — или предметные области, такие как идентичность или развитие [16. Р. 30]. При этом специфика социально-антропологического подхода, по мнению Х. Инда и Р. Розалдо, заключается в исследовании культурно-специфических реакций различных субъектов на процессы глобализации, посредством которых мир становится все более взаимосвязанным [14. Р. 5].

Как заметил Юрген Хабермас, «антропология достаточно долго не сводила взгляд с локальных культур, которые под давлением коммерческой гомогенизации якобы лишились корней и пресловутой подлинности» [10. С. 291]. Во многом эта ситуация была обусловлена устойчивой приверженностью социальной антропологии идее синхронного изучения локальной общины в качестве приоритетной (так называемому принципу 4S — *synchronous single-society study* [12. Р. 1], которая в контексте глобализации сменилась фокусом на трансформации локальных сообществ.

Понимание глобализации как процесса нивелирования культурных различий, с одной стороны, и индигенных локальных сообществ как стабильных во времени дискретных этнических групп, с другой, стимулирует дискурс коренных народов как «обреченных на исчезновение» [15. Р. 560]. В этом дискурсе исчезновение коренных народов сопрягается с разрушением традиционного образа жизни, специфических культурных конфигураций или отдельных признаков (например, языка), соотносимых с определенной этнической группой или категорией «коренного народа» в целом.

В свою очередь концептуализация коренных народов как подверженных трансформации в силу воздействия внешних факторов — будь то проекты развития,

политики национальных государств или глобализация — способствует осмыслению любых социальных изменений, также как и опыта межкультурного взаимодействия, преимущественно в негативном ключе [13. Р. 7]. Тем самым дискурс «судьбы» коренных народов, подпитываемый патерналистскими идеями, оборачивается артикуляцией моральной ответственности одной из сторон взаимодействия — национальных государств, и продуцированием паттернов виктимизации — другой.

Однако если сместить фокус проблемы в сферу репрезентации, то «неизменное и повторяющееся „исчезновение“ социальных форм в момент их этнографической репрезентации должно анализироваться в качестве нарративной структуры» [3. С. 109].

Бруно Латур стремится обнаружить «непрерывность», позволяющую переходить «от локального к глобальному» [5. С. 200]. Согласно новой «антропологической матрице», локальное и глобальное представляют собой не два уровня социального взаимодействия, уподобляемые микро- и макроуровням, а комплементарные перспективы осмысления современности. Другими словами, любой феномен может быть осмыслен либо как локальный, либо как глобальный в зависимости от контекста или выбранной аналитической перспективы [6. С. 267—269; 18. Р. 124—128]. В этой же логике разворачивает свои аргументы Т. Левеллен, который понимает глобализацию не как процесс распространения или навязывания определенных идей и культурных паттернов, а скорее как контекст или даже как один из аспектов целостного контекста [16. Р. 24], подразумевающего и культурную преемственность, и формирование новых культурных различий.

В этой перспективе способность коренных народов переосмыслить свои неблагоприятные отношения с национальными государствами, в границы которых они были включены исторически, переопределяя свои проекты в глобальном пространстве охраны окружающей среды и прав человека [15. Р. 560], демонстрирует принятие ими ответственности за собственную судьбу.

Стремление коренных народов к самоопределению часто выражается на основании ряда культурных стратегий, в том числе апелляциями к культуре как инструменту самоконцептуализации, а также посредством выдвижения культурных аргументов для обоснования своих политических и социальных проектов в различных контекстах современности. Многие из них тем или иным способом вовлекаются в социальные технологии продуцирования индигенности, в том числе и потому, что концепт индигенности позволяет артикулировать идею «прикрепленности» этнической группы к земле, культуре и языку в условиях глобализации.

Культура традиционно выступает эвристическим инструментом для концептуализации Других. Однако в западных культурных контекстах подобные точки зрения все чаще воспринимаются как проявление прежней колониальной риторики, посредством которой поддерживаются и воспроизводятся структуры политического, экономического и символического доминирования. Исходя из этого Президент Исламской Республики Иран Мохаммад Хатами, например, предлагал пересмотреть сложившееся в востоковедении отношение к Востоку как к объекту изучения, а не как ко «второму участнику диалога» [11. С. 401].

Эпистемологические и моральные основания концептуализации Другого как объекта научного описания и исследования сформировались в рамках асимметричного подхода (Б. Латур) к культуре, когда «своя культура» и «другая культура» объяснялись разными способами. В контексте коренных — ранее бесписьменных — народов подобные социальные практики приводили не только к тому, что их культура представлялась и интерпретировалась в категориях культуры внешнего наблюдателя или исследователя, но и способствовали разделению двух параллельных форматов концептуализации культуры (только описания, которые становились частью европейской культуры или научной системы знания, и только культурная реальность, воплощаемая в ходе бесконечных повседневных «переговоров» местных акторов по поводу значений и легитимности предпринимаемых ими действий). Тем самым поддерживалось «двойное отделение» [9. С. 240] — коренных народов как отличных от западных (современных), с одной стороны, и письменных репрезентаций культуры от ее устных версий, с другой.

Однако культура может реконтекстуализироваться акторами, использующими ее для самоописания [18. Р. 130]. Вовлечение Другого — коренных народов, этнических меньшинств, сообществ мигрантов, Востока в целом — в процесс самоопределения и самоописания приводит к его переквалификации исключительно как объекта исследования, как пассивного реципиента культурных импульсов, сформированных во внешних контекстах. Вместе с тем интеллектуальное движение в этом направлении трансформирует изначальную дихотомию мы — они, уподобляемую субъект-объектным схемам, и приводит к частичному совмещению дискурсов внешних наблюдателей и дискурсов, конституируемых от имени наблюдаемых, то есть «объекта» в той или иной форме. По мере осознания «усиливающих связей между объектами и субъектами» [18. Р. 135] в современном мире, социальные науки утрачивают свою прежнюю монополию на конструирование объекта исследования. Мэрилин Стрэттерн заметила, что когда антропологи выявили искусственную или этноцентристскую природу многих своих аналитических разделений, они обнаружили себя живущими в «культурном мире», все более толерантном к «смешанным нарративам» (*mixed narratives*) [19. Р. 519].

В этом плане представляется весьма перспективной идея «частичного соединения» (*partial connections* — М. Стрэттерн) между разными людьми или группами людей, а также «внутри одного и того же человека» [7. С. 136], через призму которой Джон Ло рассматривает множественные, смещающиеся и частично соединенные идентичности. Таким образом, культурная непрерывность может пониматься как следствие реализации «множества частичных связей, частичных включений, частичных отношений» [7. С. 137], как результат комбинации множества переходов от контекста к контексту, от локального к глобальному, от внутреннего (своего) к внешнему (чужому). Один из значимых модусов конституирования этой непрерывности — практики перевода, или в терминах Б. Латура «работа перевода», которая приводит не только к умножению «культурных гибридов», но также к установлению новых «ассоциативных связей» и событийных последовательностей [5. С. 71—72, 184].

Применительно к коренным народам можно говорить о двух совокупностях практик перевода, таких как перевод культуры в текст, подразумевающий само-описание, а также реверсивный перевод культурных нарративов, созданных в их бытность бесписьменными народами. Практики реверсивного перевода предполагают перевод в контекст культуры коренного народа форм и идей, изначально сформированных во внешних по отношению к исходным паттернам контекстах.

Другой случай перевода означает смещение от репрезентации культурной формы как сакральной к ее артикуляции в качестве профанной. Обозначенные выше практики перевода тесно взаимосвязаны друг с другом и могут быть представлены как дискретные только в аналитических целях. И если для Латура вопрос заключается в том, можно ли от записной книжки этнографа перейти к «культуре» конкретного народа [6. С. 235], то нам представляется возможным сместить фокус внимания на способы интеграции научных — и не только — версий культуры в пространство реализации коренными народами практик самопонимания и самоописания.

Такие культурные формы, как этнографические самоописания, чрезвычайно важны для выявления круга актуальных культурных референций коренных народов постольку, поскольку они совмещают описание реальности, сопряженное с переводом устно-дискурсивного опыта культуры в ее письменную версию [3. С. 110], и интерпретации ими уже существующих версий культуры. Тем самым самоописания, создаваемые от лица коренных народов, представляют собой интертекстуальность (Юлия Кристева) с точки зрения не только «пермутации» [4. С. 136] научных (антропологических, этнографических, исторических) и научно-популярных текстов (записки путешественников, миссионеров и т.д.), но также и соединения в рамках одного текста прежде разъединенных форматов артикуляции культуры.

При этом цитирование как способ «заново интегрировать» в контекст культуры формы и значения, однажды осмысленные как древние и аутентичные, придает текстам индигенных авторов коннотации подлинности и сакральности. Со-присутствие в рамках создаваемых ими текстов реминисценций не только точек зрения на культуру, но также и способов ее репрезентации, релевантных социальным и научным дискурсам различных исторических периодов, приводит к «синхронизации диахронии». Одновременно подобные практики способствуют репрезентации собственной культуры в логике ее генерализации и культурной гомогенизации, наделяя локальные традиции, попавшие в поле зрения этнографа или путешественника, общекультурным — в границах того или иного народа — статусом.

Для многих коренных народов специфика ситуации заключается в крайне незначительном временном интервале между процессом текстуализации собственного культурного опыта и переходом к практикам репрезентации своей культуры on-line. В ряде случаев имеет место «одновременность» этих процессов, что, в свою очередь, подразумевает глубинную трансформацию социальных и культурных оснований формирования групповой идентичности. Речь идет не только о «сжатии» во времени процесса овладения коренным народом новыми инструментами осмысления собственной культуры, но и о смешении контекстов, а также о прида-

нии статуса «прозрачных» границам, отделяющих внешнее от внутреннего. Другими словами, для дигитальной версии культуры, по-прежнему артикулируемой как аутентичной и «укорененной» в границах определенной территории, не существует каких-либо установленных пределов репрезентации [17. Р. 548—549]. Подобные культурные практики отсылают одновременно к примордиальному и социально конструируемому, «укорененному» в древней культуре и использующему современные технологии ее репрезентации, эссенциализируя социальные феномены и группы, а затем стирая культурные различия.

Вот уже несколько десятилетий наблюдается растущий интерес саамов Кольского полуострова к своей культуре. Не в последнюю очередь об этом свидетельствуют многочисленные работы современных саамских авторов, непосредственно вовлеченных в создание «паутины нарративов» (Х. Арендт), конституирующих их образ жизни. Собственный культурный опыт автора, будучи облеченным в форму дескрипции, выстраивается через совмещение версий культуры, уже легитимированных в различных научных, международно-правовых и временных контекстах, посредством избирательного отбора комментируемых текстов, фрагментированных заимствований или цитирования, а также включения «голосов» коренных жителей, чья идентичность частично совпадает с идентичностью автора.

Так, например, в книге современного саамского писателя Надежды Большаковой «Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем» [2] используется очень широкий круг источников — от статей, посвященных саамам, в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона и работ российских этнографов Н. Харузина, В. Чарнолуского до путевых заметок и незначительных публикаций.

«Прочтение» собственной культуры сквозь призму уже состоявшихся ее версий не только способствует насыщению пространства культуры формами и значениями, однажды осмысленными в письменной (в том числе и научной) традиции как саамские, но также имплицитно локализацию последних в контексте современности.

Как известно, «всякое чтение модифицирует свой объект» [9. С. 285]. В ряде случаев имеет место перевод личного культурного опыта автора, сформированного в контексте устной традиции, в текст. Речь идет, например, о записи фольклорных форм — сказок, пословиц [2. С. 368—378, 388—389] или об описании конкретным мастером известных ему приемов изготовления и декорирования вещей [8] как способах внутрикультурной транскрипции, превращающих «устное в письменное» [9. С. 274]. При этом вариативность устной традиции преобразуется в инвариативность письменной.

Вовлекаясь в практики этнографических самоописаний, любой автор в той или иной мере выступает и как коренной житель, постигающий свою культуру, и как «наивный этнограф», описывающий «то, что творится здесь и сейчас неиссякающей изобретательностью участников взаимодействия» [6. С. 235—236], и как человек, выражающий интересы определенных социальных кругов. Идея «частичного соединения» (М. Стрэтерн) или «включения» (Дж. Ло) релевантна

логике трансформаций, подразумевающих культурную непрерывность. В этой логике, например, тексты современных саамских авторов, представленные на русском, параллельно на родном и русском языках или только на родном языке, адресованы разным аудиториям.

Итак, принимая во внимание идею Б. Латура и Дж. Ло о вовлеченности научных практик в производство реальности [7. С. 36], можно полагать, что этнографическое самописание — это и описание культуры, и ее производство. Равно как и создание коренными жителями предметов, изначально предназначенных для демонстрации на выставках и при этом наделяемых статусом аутентичных, или же перемещение артефактов из контекста повседневности в пространство музеев, осуществляемое их владельцами, также продуцируют новую культурную реальность и новые социальные отношения.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- [1] Берк П. Что такое культуральная история? М.: Изд. дом ВШЭ, 2015.
- [2] Большакова Н.П. Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем. Мурманск: Кн. изд-во, 2005.
- [3] Клиффорд Дж. Об этнографической аллегории // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 3.
- [4] Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004.
- [5] Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2006.
- [6] Латур Б. Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом ВШЭ, 2014.
- [7] Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.
- [8] Мозолевская А.Е., Мечкина Е.И. Саамские узоры. Мурманск: Рекорд, 2011.
- [9] Серто М. Изобретение повседневности: 1. Искусство делать. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2013.
- [10] Хабермас Ю. Политические работы. М.: Практикс, 2005.
- [11] Хатами М. Ислам в современном мире. Фрагмент // Дмитриев А.В. Миграция: конфликтное измерение. М.: Альфа, 2006.
- [12] Eriksen T.H. Introduction // Globalisation. Studies in Anthropology / Ed. by T.H. Eriksen. L.: Pluto Press, 2003.
- [13] Hansen L.I., Olsen B. Hunters in Transition: an Outline of early Sami history. Leiden & Boston: Brill, 2014.
- [14] Inda J.X., Rosaldo R. Introduction: A world in motion // The Anthropology of Globalization: A Reader / Ed. by J.X. Inda and R. Rosaldo. Cambridge: Blackwell Publishing, 2002.
- [15] Kearney M. The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalization // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24.
- [16] Lewellen T. The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology Enters the 21st Century. Westport: Bergin & Garvey, 2002.
- [17] Niezen R. Digital identity: The construction of virtual selfhood in the indigenous peoples' movement // Comparative Studies in Society and History. 2005. Vol. 47.
- [18] Nustad K. Considering global/local relations: Beyond dualism // Globalisation. Studies in Anthropology / Ed. by T.H. Eriksen. L.: Pluto Press, 2003.
- [19] Strathern M. Cutting the network // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1996. Vol. 2. No.3.

## INDIGENOUS PEOPLES IN THE CONTEXT OF CULTURAL CONTINUITY

M.S. Kuropjatnik

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia

The article defines local and global rather as two complementary perspectives for interpreting the modernity than as two levels of social interaction — micro- and macro-. Following Latour's new 'anthropological matrix' the author shows the way to move from local to global, from representations of cultural forms as authentic (premodern) to their modern interpretations. Cultural continuity is understood as a consequence of the implementation of a multiple 'partial inclusions', and as an outcome of the combination of multiple transitions from local to global, from inner context to the outer. One of the most important modes of this continuity constitution is the practice of translation. Regarding indigenous peoples we can speak of two collections of translation practices such as translation of oral-discursive experience of culture into the text, and a reverse translation of cultural narratives created in their being non-literate peoples. Practices of reverse translation consist of the transformation of the ideas initially formed in the outside contexts into the context of the indigenous people's culture. Such cultural forms as ethnographic self-descriptions are important not only to identify the actual cultural references of the indigenous peoples but also in terms of their involvement in the production of new cultural reality.

**Key words:** local and global; indigenous culture; cultural continuity; practices of translation; ethnographic self-description; globalization; identity; cultural anthropology; the Sami of the Kola Peninsula

### REFERENCES

- [1] *Burke P.* Chto takoe kulturalnaia istoriia? [What is Cultural History?]. M.: Izd. Dom VSE, 2015.
- [2] *Bolshakova N.P.* Zhizn', obychai i mify kolskikh saamov v proshlom i nastoiaschem [Life, Customs and Myths of Kola Sami in the Past and Present]. Murmansk: Kn.izd-vo, 2005.
- [3] *Clifford G.* Ob etnogravicheskoi allegorii [On Ethnographic Allegory]. Sotsiologicheskoe obozrenie. 2014. Vol. 13. No. 3.
- [4] *Kristeva J.* Izbrannyye trudy: Razrusheniie poetiki [Selected Works: The Destruction of Poetics]. M.: ROSSPEN, 2004.
- [5] *Latour B.* Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii [We have Never been Modern. Essays on Symmetrical Anthropology]. SPb.: Izd-vo Evropeiskogo universiteta, 2006.
- [6] *Latour B.* Peresborka sotsialnogo: Vvedenie v aktorno-setevuiu teoriuu [Reassembling the Social: Introduction to Actor-Network-Theory]. M.: Izd. Dom VSE, 2014.
- [7] *Law J.* Posle metoda: besporiadok i sotsialnaia nauka [After Method: Mess in Social Science Research]. M.: Izd-vo Instituta Gaidara, 2015.
- [8] *Mozolevskaia A.E., Mechkina E.I.* Saamskiie uzory [Sami Patterns]. Murmansk: Rekord, 2011.
- [9] *Certeau M.* Izobreteniiie povsednevnosti: 1. Iskustvo delat' [The Invention of Everyday Life. 1. The Art of Making]. SPb.: Izd-vo Evropeiskogo universiteta, 2013.
- [10] *Habermas J.* Politicheskiie raboty [Selected Political Works]. M.: Praksis, 2005.
- [11] *Khatami M.* Islam v sovremennom mire. Fragment. [Islam in the Modern World. A Fragment]. *Dmitriev A.V.* Migratsiia: konfliktnoe izmerenie. M.: Al'fa, 2006.