

пишет А. Аппадурай, с идеей ограниченности культурных единиц, но и фиксирует точку зрения, или горизонт перемещающихся покорителей.

Статус «коренных народов», говорят нам, основан на «особой связи» с землей. Народам же кроны, по определению, сколько ни паши они эту землю, такой связи не обрести... Так что же это за мистическая связь? Какая фигура мысли скрывается за этой прямо не называемой «особостью»? Как раз об этом и повествует предлагаемый ниже текст.

Я выражаю признательность Американской антропологической ассоциации и Арджуну Аппадурай за любезное разрешение опубликовать перевод, а также всем рецензентам журнала «Этнографическое обозрение», благодаря критическим замечаниям которых были устранены некоторые стилистические погрешности этого введения и перевода.

Примечания

¹ Anderson D. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск, 1998. С. 207.

² Там же. С. 61.

³ Dumont L. Homo Hierarchicus: the Caste System and Its Implication. Chicago, 1970.

⁴ Rereading Cultural Anthropology. Durham: London, 1992. P. 34–38, 43–45.

⁵ Wittgenstein L. The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations». N.Y., 1960. P. 17, 20, 33, 88.

S.V. Sokolovsky. The roots and the crown (mysticism and metaphysics in indigenous peoples status construction)

The commentary to the translation of Arjun Appadurai's article «Putting Hierarchy in Its Place» is focussed on the concept of metonymic freezing as a trope underlining much of anthropological thought regarding natives ad confined in places they «inhabit». It is argued that this trope continues to play formative role for Russian anthropological discourse on indigenous peoples.

© 2000 г., ЭО, № 3

Арджун Аппадурай

СТАВЯ ИЕРАРХИЮ НА МЕСТО*

В очерке, который следует ниже, я рассмотрю генеалогию одной идеи. Но прежде чем я займусь этой генеалогией, мне необходимо сделать два предварительных разъяснения. Первое касается антропологического конструирования туземцев (natives). Второе относится к защите одного из видов интеллектуальной истории.

Место туземца

На первый взгляд исследование идеи «туземца» в антропологическом дискурсе может казаться мало связанным с генеалогией идеи иерархии. Но я хочу показать, что иерархия является одним из антологии образов, в котором и посредством которого антропологи заморозили вклад некоторых культур в наше понимание состояния

* Appadurai A. Putting Hierarchy in Its Place // Cultural Anthropology, 1988. № 3. P. 1. Reprinted by permission of the American Anthropological Association. Not For further reproduction.

человека (human condition). Такое метонимическое замораживание имеет свои корни в более глубоком допущении антропологической мысли относительно ограниченности (boundedness) культурных единиц и ограничения (confinement) вариаций человеческого сознания в рамках этих границ (boundaries). Идея «туземца» – основное выражение этого допущения, и, таким образом, генеалогию иерархии необходимо рассматривать как одно из местных проявлений динамики конструирования туземцев.

Хоть термин *native* имеет респектабельную древность в западной мысли и часто используется в положительных смыслах и при самоопределении, постепенно он превратился в часть профессионального жаргона (technical preserve) антропологов. Хотя некоторые другие слова из словаря миссионеров, путешественников и колониальных администраторов были изгнаны из употребления среди антропологов, термин *native* сохранил свою распространенность (currency), служа респектабельным заместителем для терминов типа *примитивный*, по поводу которых мы испытываем теперь некоторое смущение. И все же термин *native*, когда мы говорим о «туземных категориях», или «туземных системах верований», или «туземном земледелии», скрывает определенную двусмысленность. Мы чувствуем эту двусмысленность, например, в ограниченном (restricted) использовании прилагательного *нативистский*, которое обычно употребляется не только по отношению к одному из типов возрожденческих движений (revivalism), но и к возрожденчеству среди определенных видов населения.

Кто является «туземцем» (далее – без кавычек) в антропологическом словоупотреблении? Быстрым ответом на этот вопрос будет: туземец – это тот, кто родился в месте (и, следовательно, принадлежит ему), которое наблюдает и описывает антрополог. Этот смысл слова *native* довольно узок и нейтрален и привязан к своей латинской этимологии. Но используем ли мы термин *native* одинаково для обозначения людей, которые родились в определенных местах и, таким образом, принадлежат им? Нет, не используем. Мы склонны использовать слово *native* для обозначения лиц и групп, которые были и остаются удаленными от западных метрополий. Ограничение, таким образом, оказывается отчасти привязанным к причудам наших идеологий подлинности (authenticity) последних двух веков. Каким-то образом полагается, что настоящие туземцы (proper natives) представляют сами себя и свою историю без искажения или остатка. Мы исключаем себя из притязаний на подлинность такого рода, поскольку слишком вовлечены в сложности нашей истории, разнообразие наших обществ и двусмысленности нашего коллективного сознания. Когда мы обнаруживаем подлинность ближе к дому, мы скорее именуем ее *folk*, а не *native*, причем первый термин подразумевает подлинность, не являясь скрыто пренебрежительным. Антрополог, таким образом, редко думает о себе как о туземце из какого-либо места (native of some place), даже когда он знает, откуда он.

Что же тогда означает «быть туземцем из какого-либо места», если это значит нечто большее или иное, чем просто «быть из этого места»? Это значит, что туземцы – это не просто люди из определенных мест и принадлежащие этим местам, они также те, кто каким-то образом заключен в (incarcerated), или скован (confined) этими местами¹. Нам, таким образом, необходимо рассмотреть это приписывание (attribution) или подразумевание заключения, заточения и сковывания. Почему какие-то люди рассматриваются как скованные своими местами, или (заточенными) в своих местах?

Вероятно, наиболее простым аспектом общего смысла, который соответствует этому образу в антропологии, является смысл физической обездвиженности (immobility). Туземцы пребывают в одном месте, месте, в которое приезжают первооткрыватели (explorers), чиновники, миссионеры и, наконец, антропологи. Эти пришельцы, эти наблюдатели рассматриваются как сущностно (quintessentially) мобильные, перемещающиеся (movers), видят (seers) и знают (knowers). Туземцы же обездвижены своей принадлежностью к месту. Конечно, когда прибывают наблюдатели, туземцы могут перебраться на другое место. Но это не настоящее движение – обычно это бегство, уход в другое, равно сковывающее место.

Несколько тоньше допущение, приписывающее обездвиженности не столько физический, сколько экологический характер. Туземцы – это те, кто каким-то образом скован местами из-за их связи с тем, что это место им предоставляет. Таким образом, весь язык (экологических) ниш, собирательства, материальных умений, медленно эволюционировавших технологий в действительности является также языком заточения (incarceration). В этом случае ограничение (confinement) – это не просто мистическая функция, даже метафизическая связь туземцев с физическими местами, но и функция их адаптаций к своим средам.

Конечно, антропологи давно знают, что движение обыденно для многих групп – от бушменов и австралийских аборигенов до центральноазиатских кочевников и подсечных земледельцев Юго-Восточной Азии. И все же большинство этих групп, из-за того что их перемещения (movements) ограничены небольшими территориями и кажутся вызванными относительно ясными ограничениями среды, обычно рассматриваются как туземцы, привязанные не столько к месту, сколько к определенному типу мест (a pattern of places). Это все же не вполне движение того свободного, произвольного и авантюрного сорта, который ассоциируется с поведением (жителя) метрополии. Это все же остается заточением, хотя и на просторно большей территории.

Однако критической частью приписывания туземности (attribution of nativeness) группам в удаленных частях света является то, что их заточение имеет моральное и интеллектуальное измерение. Они ограничиваются тем, что знают, чувствуют и во что верят. Это пленники своего «образа мысли». Это, конечно, старая и глубокая тема в истории антропологической мысли, и ее наиболее сильный пример обнаруживается в изображении Эвансом-Причардом азанде, пойманных в паутину своей морали, ограниченных (confined) образом мысли, не допускающим размытых границ (boundaries) и замечательным по своей внутренней непротиворечивости. Хотя Эванс-Причард обычно осторожен и не преувеличивает различий между ментальностью европейца и азанде, его позиция предполагает, что азанде особенно ограничены именно их образом мысли: «Прежде всего, нам нужно быть осторожными, чтобы избежать, в отсутствие туземной доктрины, конструирования догмы, которую мы бы сформулировали, пытайся мы действовать как азанде. Не существует ни развитого и последовательного представления колдовства, которое бы детально описывало его проявления, ни природы, которое бы разъясняло ее соответствие определенным последовательностям и функциональным взаимосвязям. Занде скорее актуализирует эти верования, нежели интеллектуализирует их, и их принципы выражаются скорее в социально контролируемом поведении, нежели в доктринах. Отсюда трудность обсуждения темы колдовства с азанде, так как их идеи заключены в *действии* (imprisoned in action) и не могут цитироваться для объяснения и оправдания действия»².

Конечно, сама идея определенных других (certain others), ограниченных их образом мысли, как представляется, не имеет никакого отношения к образу туземца как личности, принадлежащей к какому-то месту. Связь между ограниченностью идеологией и идеей места состоит в том, что образ мыслей, который ограничивает туземцев, в свою очередь как-то ограничен (bounded), каким-то образом привязан к обстоятельствам места. Связей между интеллектуальной и пространственной ограниченностью, как и допущений, «подстилающих» (underpin) идею туземца, две. Первая – понимание культур как «целостностей» («wholes»): эта тема рассматривается в разделе этого очерка о Дюмоне. Вторая – представление, укоренившееся в течение века в исследованиях по экологии, технологии и материальной культуре, в соответствии с которым мыслительные операции туземцев оказываются определенным образом привязанными к их нишам и их ситуациям. Они (туземцы) рассматриваются, по выражению Леви-Строса, как исследователи конкретного. Когда мы спрашиваем, к чему обычно принадлежит эта конкретность, она необходимо обнаруживается в особенностях флоры, фауны, топологии, системах расселения и т.п. – одним словом, в конкретности места. Таким образом, ограниченность туземного образа мыслей отражает существенным образом их прикрепленность (attachment) к определенным местам. Наука конк-

ретного, следовательно, может писаться как поэзия ограничения (poetry of confinement)»³.

Однако антропологи всегда знали, что туземцы отнюдь не всегда обнаруживаются в таком заточении. Американская традиция еще по крайней мере со времен Боаса, а совсем недавно Сиднея Минтца⁴ и Эрика Вулфа⁵ всегда рассматривала культурные характеристики как общие (shared) и передаваемые в пределах больших культурных областей, как способные к изменению и создающие подвижную мозаику технологии и идеологии. Французская традиция, по крайней мере в той ее части, которая уходит своими корнями к Гердеру и Вико, а позднее к Моссу, Бенвенисту и Дюмезилю, всегда видела связи, по крайней мере индоевропейской «лингвокультуры»⁶, соединяющие многие географически разобщенные места. Даже в британской антропологии раздавались голоса меньшинства, например Лорда Рэглана и А.М. Хокарта, которые видели, что морфология социальных систем и идеологий не ограничивается отдельными территориально привязанными (anchored) группировками. Сейчас становится все более ясно, что во многих случаях, когда антропологи верили, что они наблюдают и анализируют нетронутые (pristine) и исторически глубокие системы, они фактически рассматривали продукты недавних трансрегиональных взаимодействий. Диффузионизм, каковы бы ни были недостатки любого из его обличий, по крайней мере имеет то достоинство, что представляет каждому возможность открытости миру, большему, чем их собственная местность (current locale).

Становится еще более очевидным, что в сегодняшнем сложном, чрезвычайно взаимозависимом мире, где доминируют средства массовой информации, остается все меньше и меньше туземных культур. Они эксплуатируются международным рынком в отношении тех объектов, которые прежде были знаковыми для их идентичности и которые теперь стали сувенирами в погоне за подлинностью в потребительских культурах метрополий. Они вытесняются силами развития и национализации по всему миру и привлекаются возможностями миграции (или убежища) в новых местах. Туземцы, какими их любят воображать антропологи, быстро исчезают. Со всем этим многие согласятся.

Однако существовали ли вообще когда-либо туземцы в том смысле, в котором, как я показал, этот термин должен пониматься? Большинство групп, изучаемых антропологами, испытали то или иное влияние знания других миров – миров, о которых они могли узнать через миграцию, торговлю, завоевание или местный фольклор (indigenous narratives). Как только мы сбрасываем наши собственные антропологические шоры и оттачиваем наши этноисторические инструменты, мы обнаруживаем, что: нетронутые лунаны Внутреннего Борнео, возможно, представляют собой специализированную адаптацию более крупных сообществ даяков, выполняющую особую функцию в мировой торговле лесными продуктами Борнео⁷; саны Южной Африки очень долгое время были вовлечены в комплексные симбиотические отношения с другими группами⁸; группы меланезийцев торговали товарами через очень большие расстояния в течение долгого времени, что отражает сложные региональные отношения спроса и потребления⁹; африканские «племена» длительное время восстанавливали и разрушали сущностные структурные принципы своих «внутренних границ»¹⁰.

Даже там, где контакт с крупномасштабными внешними силами был до последнего времени минимален, как в случае некоторых популяций инуитов или населения низменностей Южной Америки и многих групп австралийских аборигенов, эти группы составляли очень сложные «внутренние» мозаики торговли, брака, завоевания и языкового обмена. Это предполагает, что ни одна из группировок никогда не была заточена в каком-либо конкретном месте и ограничена особым образом мысли¹¹. Хотя усердные антропологи всегда могут обнаружить несколько пограничных примеров, мой общий случай заключается в том, что туземцы – люди, ограниченные в своих местах или местами, которым они принадлежат, группы, не замаранные контактом с широким миром, вероятно, никогда не существовали.

Туземцы, таким образом, являются творениями антропологического вообра-

жения. В наш диалогический век такое утверждение может казаться не слишком смелым, но оно имеет следствия по нескольким направлениям. Если антропологи всегда обладали большой информацией, которая противоречила идее туземца, как они оказались приверженцами этой идеи? Как места превратились в тюрьмы, содержащие туземцев?

Ответ лежит в способах, которыми места оказались повенчанными с идеями и образами, и здесь я возвращаюсь к дискуссии, начатой мной ранее¹². Антропология более, чем другие дисциплинарные дискурсы, оперировала своего рода альбомом, или антологией образов (разумеется, изменяющихся во времени), в ходе чего некоторые черты группы выделялись как ее квинтэссенция и как особенно верные в отношении этой группы в ее сравнении с другими...

Иерархия на месте

Остается спросить в более общем плане об обстоятельствах, при которых некоторые антропологические образы... становятся главенствующими в (*hegemonic in*) и ограниченными (*confined to*) определенными местами. Этот вопрос с неизбежностью является как историческим, так и сравнительным.

Со сравнительной точки зрения, идеи или образы в антропологическом дискурсе, ставшие метонимиями для различных мест, кажется, обладают общими свойствами. Во-первых, для неспециалиста они служат чем-то вроде стенограммы для резюмирования культурной сложности, которая уже была создана существующей этнографией. Соответственно они обеспечивают удобный справочник для путешествия по новым (или вновь открытым) этнографиям без риска потеряться в деталях местности. Хотя некоторые этнографии стали классикой благодаря своей литературной убедительности, большинство обычных этнографий основывают свой успех (*profit*) на тех резюмирующих метонимиях, которые обеспечивают точку ориентации для читателя-неспециалиста. Разумеется, это не способствует росту вероятности, что такой неспециалист что-нибудь поймет в ситуационном разнообразии этих местных миров.

Во-вторых, с точки зрения специалиста, работающего в каком-либо месте, некоторые идеи или образы могут стать главенствующими (*hegemonic*), поскольку они схватывают нечто важное об этом месте, что превосходит межрегиональные вариации и что в то же самое время является *проблемным*, поскольку находится под вопросом этнографического или методологического характера. Так, иерархия (по крайней мере в одном из значений Дюмона), бесспорно, яркая черта индийского общества, но ее точный статус глубоко спорен. Для специалиста образы, подобные иерархии, обретают свою привлекательность не потому, что они облегчают трудности путешествия через джунгли этнографий других народов, а потому, что они являются привлекательными идеями для организации *дискуссии*, будь она о методе, о факте, об исходных посылах или об эмпирических вариациях.

Наконец, ни одного из отмеченных выше свойств не достаточно для гарантирования того, что определенная идея (выраженная термином или фразой) станет главенствующей в отношении конструирования какого-либо места. Важно также, чтобы образ обеспечивал убедительную связь между внутренними реальностями (и их описаниями у специалистов) и внешними занятиями (и их дискурсивными контекстами). Наиболее устойчивые образы, связывающие места и культурные темы, такие как честь и стыд в Средиземноморье, иерархия в Индии, культ предков в Китае, *compadrazgo* в испано(язычной) Америке и т.п., — все схватывают внутренние реальности в терминах, которые служат дискурсивным потребностям общей теории в метрополии.

Эта гипотеза об образах места в антропологии сама нуждается в помещении ее в историческую перспективу. Такие главенствующие идеи не только рождаются в специфических сочетаниях, но и могут вытесняться другими подобными идеями, становясь непопулярными. О причинах сдвигов такого рода непросто говорить в общем плане или кратко, поскольку это медленное накопление небольших изменений в

теоретизировании в метрополии, в местных дискуссиях на этнографические темы и в отношениях между гуманитарными науками в (и по поводу) определенных местах.

Если учесть тот факт, что такие топологические стереотипы наносят нам больший урон в смысле богатства нашего понимания мест, нежели те приобретения, которые они предоставляют нам в отношении риторики и удобства сравнений, то как должны мы оспаривать их доминирование? Здесь есть три возможности. Первая, продемонстрированная в этом очерке, – это отдавать себе отчет, что идеи, которые претендуют на представление «сущностей» определенных мест, отражают временную локализацию идей из многих мест. Вторая – поддерживать производство и высокую оценку этнографий, которые подчеркивают разнообразие тем, плодотворно используемых в любом месте.

Третья и наиболее трудная возможность – развивать подход к теории, в которой места могли бы сравниваться *политетически*¹³. В таком подходе предполагается существование семейных сходств между местами, что подразумевает пересечения между многими, а не одной характеристиками их идеологий. Такое предположение не потребует от мест быть замкнутыми единой диакритикой (или сущностями), для того чтобы их можно было сравнивать с другими местами, но предоставить несколько конфигураций сходства и противопоставления. Такой политетический подход к сравнению отобьет у нас охоту думать о местах как о населенных туземцами, поскольку множественные цепи семейного сходства между местами размоют единый набор культурных границ между ними. Без таких постоянных границ ограничение, лежащее в основе идеи туземца, станет невозможным.

Перевод с английского С.В. Соколовского

Примечания

¹ Завораживающий отчет об иронии исторической эволюции таких терминов, как *native*, *inlander*, *indigènes*, в контексте голландского колониализма в Юго-Восточной Азии см.: *Anderson B. Imagined Communities*. L., 1983.

² *Evans-Pritchard E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, 1937.

³ Чтобы не выглядеть чрезмерно критичным по отношению к недостатку внимания, которое антропологи уделяли этой поэзии ограничения, я должен добавить, что та часть этнографии, которая наилучшим образом сочетает описание и теоретизирование, выигрывает как раз на вовлеченности сознания в культурно создаваемые среды. См., напр.: Эванс-Причард – о счислении времени у нуэров (*Evans-Pritchard E. The Nuer*. Oxford, 1940); Ирвинг Хэллоуэлл – о системе мер у солто (*Hallowell I. Some Psychological Aspects of Measurement among the Sauteaux // American Anthropologist*. 1942. V. 44. P. 62–67); Стивен Фелд – о поэтике калули (*Feld S. Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia, 1982) и Дж. Фернандез – о символике африканских движений возрождения (*Fernandez J. The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole // Anthropology of Experience*. Urbana, 1986. P. 159–187).

⁴ *Mints S. Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. N.Y., 1985.

⁵ *Wolf E. Europe and the People Without History*. Berkeley, 1982.

⁶ *Atinasi J., Friedrich P. Dialogic breakthrough: Catalysis and Synthesis in Life-Changing Dialogue // Towards a Dialogic Anthropology*. 1987. Forthcoming (к моменту написания статья работа еще не была опубликована, поэтому место издания не указано).

⁷ *Hoffman C. The Punan: Hunters and Gatherers of Borneo*. Ann Arbor, 1986.

⁸ *Schrire C. An Enquiry into the Evolutionary Status and Apparent Identity of Sun Hunter-Gatherers // Human Ecology*. 1980. V. 8. № 1. P. 9–32.

⁹ *Hughes I. New Guinea Stone Age Trade: The Geography and Ecology of Traffic in the Interior*. Canberra, 1977.

¹⁰ *Kopytoff I. The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington, 1987.

¹¹ См., напр.: *Myers F. Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*. Wash., 1986.

¹² *Appadurai A. Theory in Anthropology: Center and Periphery // Comparative Studies in Society and History*. 1986. V. 28. № 20. P. 356–361.

¹³ *Needham R. Polythetic Classification: Convergence and Consequences // Man*. 1975. V. 10. P. 349–369.