

- Ямсков* 2002 – *Ямсков А.Н.* Политика Всемирного Банка по отношению к коренным народам // Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии (ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков). М.: Стратегия, 2002. С. 261–283.
- Ямсков* 2006 – *Ямсков А.Н.* Этноэкологические экспертизы в международных организациях // Этнология общества: прикладные исследования в этнологии (отв. ред. С.В. Чешко). М., 2006. С. 10–62.
- Barsh* 1986 – *Barsh R.* Indigenous Peoples: An Emerging Object of International Law // *American Journal of International Law*. 1986. Vol. 80. P. 369–385.
- Corntassel, Primeau* 1995 – *Corntassel J.J., Primeau T.H.* Indigenous "Sovereignty" and International Law: Revised Strategies for Pursuing "Self-Determination" // *Human Rights Quarterly*. 1995. Vol. 17. № 2. P. 343–365.
- OD 4.20 – Indigenous Peoples. The World Bank Operation Manual. Operational Directive 4.20. Washington, D.C.: World Bank Mimeo, 1991.
- OD 4.10 – The World Bank Operation Manual. Operational Policy 4.10. July 2005.
- Olson* 1994 – *Olson J.S.* An Ethnohistorical Dictionary of the Russian and Soviet Empires. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1994.
- OMS 2.34 – Tribal People in Bank-Financed Projects: Operational Manual Statement, no. 2.34. – Washington, D.C.: World Bank Mimeo, 1982.
- PO 4.10 – Populations Autochtones. Manuel Operationnel de la Banque Mondiale. Politiques operationnelles 4.10. Juillet 2005.
- Sokolovskiy* 2007 – *Sokolovskiy S.* Indigeneity Construction in the Russian Census 2002 // *Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies*. Vol. 6. № 1. 2007. P. 59–94.
- Spivak* 1990 – *Spivak G.Ch.* The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues (ed. S. Harasym). N.Y.; L.: Routledge, 1990.
- Thornberry* 2002 – *Thornberry P.* Indigenous Peoples and Human Rights. Manchester: Manchester Univ. Press, 2002.
- Wixman* 1984 – *Wixman R.* The Peoples of the USSR: An Ethnographic Handbook. Armonk, N.Y.: Sharp, 1984.

ЭО, 2008 г., № 4

© Т. Инголд

## РОДОСЛОВНАЯ, ПОКОЛЕНИЕ, СУБСТАНЦИЯ, ПАМЯТЬ, ЗЕМЛЯ

### *Введение*

"Коренные или аборигенные народы", согласно недавнему документу ООН, "именуются так потому, что они проживали на своих землях до того, как туда прибыли колонисты из других мест" (UN 1997: 3). Во время колонизации они представляли собой исконных обитателей. Это, разумеется, не гарантирует того, что их предки во время одной из более ранних волн переселения не вытеснили какой-нибудь еще более ранний народ, а также не отрицает того, что потомки новых переселенцев могут обладать глубокой и длительной привязанностью к этой земле. Однако такого рода возможности поднимают неудобные вопросы. Не служит ли путаница между двумя терминами – "коренной" (*indigenous*) и "аборигенный" (*aboriginal*) – воспроизводству типично европоцентристского образа доколониального мира как мозаики культур и

---

Редакция благодарит профессора Т. Инголда за любезное разрешение на публикацию перевода главы его книги "The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill" (L.; N.Y.: Routledge, 2000. P. 132–152).

**Тим Инголд (Ingold)** – профессор социальной антропологии Абердинского университета, Великобритания (tim.ingold@abdn.ac.uk).

территорий, которая застыла в вечности еще до того, как началась история? И разумно ли не признавать статус коренных за лицами, родившимися в стране и выросшими среди других людей, которые также провели в ней всю свою жизнь, только на том основании, что много поколений тому назад их предки откуда-то в нее прибыли?<sup>1</sup> За этими вопросами стоит более фундаментальная проблема, связанная с уяснением того, *что* в действительности означает быть "исходным обитателем". Предположим, как это часто бывает, что народа, который населял землю, куда прибыли колонисты, сегодня уже нет. На каких основаниях могут ныне живущие поколения претендовать на "исходность" своих предшественников?

В официальных органах ООН и Международной организации труда (МОТ) на этот вопрос отвечают в терминах *происхождения*, или *десценда*. Так, уже цитированный выше документ в том же месте содержит разъяснение, что коренные народы "являются потомками – согласно одному из определений – тех, кто населял страну или географический регион в то время, когда туда прибыли представители иных культур или люди иного этнического происхождения"<sup>2</sup>. Такой ответ, однако, порождает собственные парадоксы, поскольку потомки таких более ранних обитателей страны не обязательно продолжают в ней жить. Во многих случаях значительная часть их там уже как раз не живет. Сама идея, что их "исконность" может передаваться по генеалогическим связям, предполагает, что то, что передается, обладает свойствами передаваемой личной собственности, подобно завещанию или наследству, независимо от факта проживания на данной территории. С другой стороны, само такое "обитание на земле" рассматривается в качестве первоисточника аборигенной идентичности. Каким же образом идентичность, коренящаяся в принадлежности людей земле, вновь появляется в качестве принадлежащей им собственности? Здесь есть глубокое противоречие, и его исследование является целью моей статьи. Оно связано, как я пытаюсь доказать, с характером интерпретации пяти терминов, оставшихся центральными в дискуссиях о коренных народах, ведущихся учеными, политиками и представителями организаций самих этих народов. Этими терминами являются *генеалогия*, *поколение*, *субстанция*, *память* и *земля*.

Я намерен показать, что значения данных терминов были связаны в рамках этих дискуссий за счет общего основания, обнаруживаемого в том, что я называю "генеалогической моделью". Я начну с описания этой модели и посылок, которые она предполагает – а именно, что "исходная" линия родства возникает в той точке, где история начинает вырастать из неисторического субстрата "природы"; что генезис людей предполагает передачу биогенетической субстанции еще до их появления в этом мире; что опыт предков может передаваться в качестве некоей субстанции культурной памяти, заключенной в языке и традиции; что земля представляет собой просто площадь для поселения, выполняющую функцию поддержки своих обитателей, а не являющуюся условием их появления в мире. Я также намерен показать, что генеалогическая модель фундаментально искажает те способы, которыми народы, определяемые нами как коренные, – то есть те, которые рассматриваются в качестве таковых с благожелательной по отношению к ним и антропологически обоснованной точки зрения, – в действительности выстраивают свои идентичность, способность к познанию и среду, в которой они обитают. Я предлагаю альтернативный *реляционный* подход<sup>3</sup> к интерпретации этих пяти ключевых терминов, который более согласуется с живым опытом обитания на земле у этих народов. В предлагаемом подходе как культурное знание, так и телесная субстанция рассматриваются как постоянно воспроизводящиеся в контексте непрерывного взаимодействия с землей и теми существами, – и человеческими, и нечеловеческими, – которые ее населяют. Я прихожу к заключению, что, именно сталкиваясь с необходимостью выразить свой опыт на языке, совместимом с доминирующим дискурсом государства, люди оказы-

ваются вынужденными претендовать на статус коренных, причем выражая это в терминах, которые систематически подрывают их собственные представления.

Прежде чем продолжить, я должен привести две оговорки. Во-первых, против формальных попыток определения "индигенности" можно обоснованно возразить, что сами они могут быть поняты только в политическом контексте борьбы народов за восстановление их безопасности, достоинства, благополучия и самоуважения, причем против превосходящих сил, после долгих лет маргинализации и подавления. Иными словами, цель и значение любой дефиниции должны оставаться в рамках усилий по изменению отношений между исторически уязвимым и малочисленным меньшинством и включающим его нацией-государством (*Saugestad* 1998: 31). Сосредоточение внимания на критериях приемлемости, – не говоря уже об одном частном критерии, а именно той самой линии *происхождения*, – берущихся изолированно от контекста, действительно было бы ошибочным. В ответ на это возражение я просто подчеркиваю, что все последующее не задумывалось как вклад в анализ отношений между коренными меньшинствами и нациями-государствами. Скорее, я беру конкретное определение индигенного статуса, сформулированного МОТ, в качестве примера размышлений о том, что значит быть коренным, – примера, который, как я полагаю, указывает на более фундаментальные особенности нашего мышления. Именно эти особенности я и намереваюсь рассмотреть. Само по себе наблюдение, что люди сталкиваются с подлинной дилеммой при попытках выражения своих устремлений в рамках дискурса, гегемонически навязанного им их бывшими угнетателями, еще не значит, что я ставлю под вопрос ценность или моральную оправданность их политического проекта. У них и в самом деле может не быть иной альтернативы.

Вторая оговорка касается связи между генеалогической моделью и пресловутым понятием "современной", или "западной" мысли. Используемые мною примеры берутся преимущественно из исследований обществ охотников и собирателей. В таких обществах люди редко озабочены отслеживанием своей генеалогии или счетом происхождения. В то же время из этнографии мы знаем, что в большинстве земледельческих и скотоводческих обществ описание генеалогических связей является предметом особой заботы и внимания. Значит ли это, что земледельцы и скотоводы пользуются генеалогической моделью? Не является ли это, если воспользоваться старой антропологической терминологией, тем, что отличает "племенные" общества от "доземледельческих общин" (*band-level societies*)<sup>4?</sup> В целом я считаю, что нет. В качестве первого приближения я предлагаю гипотезу, что генеалогическое мышление в земледельческих и скотоводческих обществах осуществляется в контексте реляционного подхода к производству знания и всего материального. Иными словами, это мышление погружено в биографо-исторические повествования о деяниях предков, об их перемещениях и выборе места жительства, об их вмешательствах – зачастую уже с того света – в жизнь их потомков. Генеалогическая модель ставит эту логику с ног на голову. В ней именно генеалогическое отношение становится контекстом как для размышлений о родственных и социальных связях, так и для их осуществления. Эта модель характерна лишь для современного Запада. Однако я не стал бы приписывать ее исключительно эпистеме модернизма. Современная мысль не могла возникнуть в своем полном оснащении из ниоткуда; она всегда заимствует нечто из более глубоких и устойчивых форм сознания. В качестве второй гипотезы я выдвигаю предположение, что генеалогическая модель и является аспектом как раз такого рода формы и что она принадлежит в этом отношении скорее условиям появления современности, чем модерному *per se*. Проверка любой из этих двух гипотез, однако, потребовала бы серьезных исследований, далеко выходящих за рамки этой статьи.

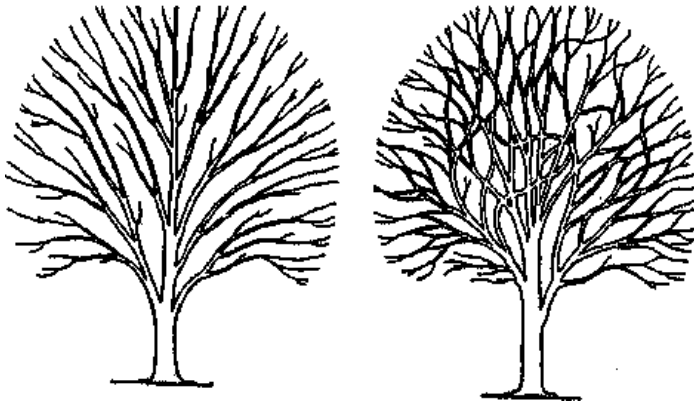


Рис. 1. Дерево жизни и дерево познания добра и зла, то есть культуры человека (воспроизведено по: Kroeber 1948: 260).

#### Генеалогическая модель

**Родословная**<sup>5</sup>. Одним из наиболее сильных образов в интеллектуальной истории западного мира является образ дерева (Deleuze, Guattari 1988: 18). Мы пользуемся дендрограммами для отображения иерархий контроля, схем таксономического разделения – и прежде всего для изображения генеалогических связей в родословных. Меня здесь особо интересуют именно генеалогические деревья. Ранние изображения такого рода деревьев в западной традиции основывались на библейской образности и показывали семью человека в виде множества ветвей, отходящих от ствола, корни которого были прочно связаны с землей. У основания ствола возлежал Адам, первочеловек, провозглашенный святым Павлом в его "Послании к коринфянам" недвусмысленно "земным". Невзирая на революцию, совершившуюся в наших представлениях о времени и месте человечества в природе благодаря теории эволюции, эта исходная картина изменилась очень мало (Bouquet 1995: 42–43). Так, например, Альфред Крёбер во втором издании "Антропологии" (1948 г.) воспользовался библейским образом "древа познания добра и зла", произраставшего в саду Эдема, для иллюстрирования своего взгляда на историю человеческой культуры как на дерево, ветви которого – в отличие от ветвей его соседа, "древа жизни" – могут срастаться вместе и разделяться (Рис. 1). Современные палеоантропологи продолжают копать землю в поисках происхождения человека, и хотя о самых ранних предках человека думают уже не как о "специально созданных", но скорее как о возникших в результате эволюционной филогении, которая сама изображается в виде обширного генеалогического древа, предки эти, тем не менее, размещаются исключительно у корней истории: они владеют полным набором человеческих способностей и все же оказываются полностью ограниченными, как и все прочие существа, миром природы.

Практически без исключения в качестве этих предков рассматривались охотники-собиратели. Как и земной Адам, они мыслились *принадлежащими земле*, в противоположность земледельцам, разорвавшим оковы природы, распространившимся по территории земли и продолжающим селиться *на* ней. Эта оппозиция между *людьми земли* и *людьми на земле* продолжает присутствовать в массовом сознании на Западе, подчеркивая различия между коренными народами и колонистами. Первые, как представляется, воплощают в их нынешнем образе жизни исходное состояние тех, кто был "первым там", в тот момент, когда история только начиналась. Забота о на-

следии коренных народов, таким образом, ограничена понятием, что сами они, в свою очередь, представляют существенную часть наследия глобального человечества. Их место представляется находящимся у подножия древа человеческой культуры. Как культура вырастает из земли, разветвляясь на множество направлений, так и история вырастает из почвы природы. Эта история, однако, понимается как история колонизации. В распространенном представлении колонисты уже фактом своего занятия земель неизбежно устанавливают господство над аборигенами, точно так же как и культура с неизбежностью доминирует над природой. Земля существует для того, чтобы ее занимать, но она не участвует в создании ее насельников и, следовательно, располагается вне истории.

Каким же тогда образом устанавливается связь между перволюдьями (*ancestral humans*) и современными туземцами (*contemporary indigenes*)? Ответ, как мы уже видели, обычно облекается в идиому *десценда*. Предполагается, что современные коренные народы являются в некотором смысле "такими же", как и люди, которые жили здесь с самого начала, поскольку первые произошли от вторых. Существует, однако, разительный контраст между образом дерева, "растущего вверх", и генеалогической связью, "ведущей вниз"; и, вероятно, не случайно, что образы первого типа обычно доминируют в прогрессистских описаниях развития человеческой цивилизации, в то время как образы второго типа появляются в более релятивистских изображениях преемственности и изменения локальной традиции. Разумеется, что со времен У. Риверса, введшего то, что он называл "генеалогическим методом", в антропологические исследования, стало обычным переворачивать дерево, размещая его корни наверху (Bouquet 1995: 42–43; 1996). Результатом этой инверсии, однако, оказалось устранение образа дерева как живого и растущего, разветвляющегося на ветви и побеги, и его замена на абстрактную дендрометрию точек и линий, в которой точка стала представлять отдельного человека, а линия – генеалогическую связь. Таким образом, вертикальная линия, соединяющая две точки – А и Б, эквивалентна утверждению, что "субъект А происходит от субъекта Б"<sup>6</sup>. Мой вопрос, касающийся самой сущности антропологических исследований родства, звучит так: что в действительности обозначает эта линия? Или, если перефразировать вопрос в терминах отрицания: что упускается в этом обозначении?

**Поколение.** Начнем с положительной стороны ответа – с импликации, что существенные или субстанциальные элементы личности "вручаются" полностью сформированными в качестве наследия предков. Иными словами, можно утверждать, что их истоки лежат в завершеном прошлом, а не в настоящей жизни тех, кто их получает. Отсюда следует, что вся практическая деятельность людей на протяжении их жизней – в отношениях с другими, в изготовлении предметов и в проживании на земле – не является непосредственным вкладом в производство личности, но скорее представляет собой способы активации уже сформированных идентичностей. Это, в свою очередь, отвечает на наш вопрос, сформулированный в терминах отрицания, поскольку если существенные элементы личности передаются по генеалогическим связям, независимо от ситуационных контекстов человеческой деятельности, тогда положение субъекта на генеалогической схеме, в которой каждая линия обозначает десцентную связь, не сообщает ничего о его или ее (этого субъекта) действительном положении *в мире*<sup>7</sup>. Так как любой человек в этой цепи является лишь посредником, передающим своим последователям рудименты существования, полученные от предшественников, то все, что человек делает в своей жизни, хотя и может повлиять на вероятность дальнейшей передачи, но никак не влияет на передаваемое содержимое. Обстоятельства вашей жизни могут повлиять на то, будет ли у вас много, мало, или совсем не будет потомков, но не на то, что вы им передаете. Генеалогия, таким образом, представляет историю людей в чрезвычайно специфической форме *связанности родством* ("relatedness"), которая развертывается безот-

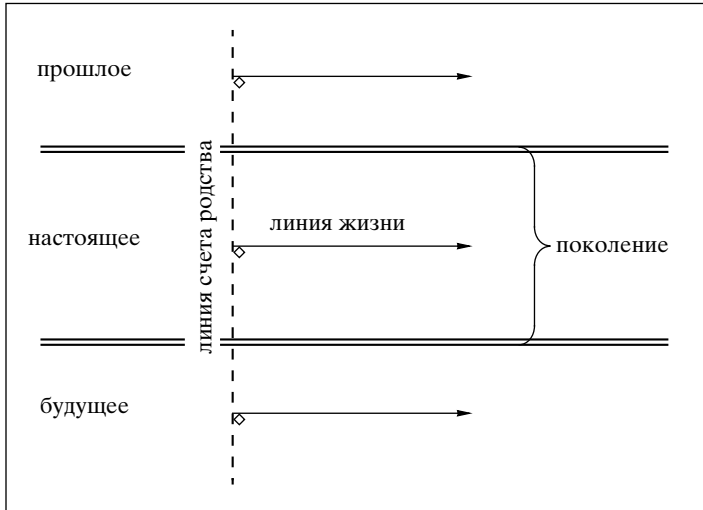


Рис. 2. Отношение между линией счета родства (descent-line), линией жизни (life-line) и поколением в соответствии с генеалогической моделью.

носителем к другим человеческим связям ("relationships"), то есть к их опыту вовлеченности в общие переживания и действия в социальной и природной среде. Я еще вернусь к этому различию между связанностью родством и другими отношениями, поскольку оно является критическим для моей аргументации.

То, что мы только что обнаружили хитроумно сокрытым за с виду невинной схемой линейного счета происхождения, заключается в послышке, что люди приходят в жизнь, т.е. "генерируются" (независимо от их погружения в жизненный мир и еще прежде этого погружения) за счет дарования им их предшественниками готового комплекса характеристик. Эта послышка лежит в самом ядре генеалогической модели, и все остальные ее черты могут быть выведены из нее. Она подразумевает, в частности, и то, что производство личностей не обусловливается процессом жизни. Наоборот, сами жизнь и развитие понимаются как осуществление идентичностей, или реализация потенциала, который уже существовал. Именно десцент по нисходящей линии, то есть передача компонентов бытия, гарантирующая прохождение одного жизненного цикла до места зарождения следующего, и осуществляет воспроизводство личностей. Таким образом, генеалогическая модель, отделяя производство личностей от их жизни в мире, одновременно разделяет линию происхождения и линию жизни. Делая это, она узаконивает конвенциональное понятие *поколения*, определяемое Оксфордским словарем английского языка как "потомство одного и того же родителя, рассматриваемое как ступень в нисходящей линии происхождения от предка". В то время как жизнь протекает внутри каждого поколения, линия происхождения, или десцента, пересекает одно поколение за другим в кумулятивной ступенчатой последовательности (Рис. 2).

С каждым новым поколением все ему предшествующие отодвигаются еще дальше в прошлое. Таким образом, настоящее противопоставляется прошлому по линиям преемственности и смены поколений. Ограничение жизни настоящим оставляет прошлое безжизненным и угасшим. Филипп Дескола ухватывает суть этого взгляда, столь характерного для эпохи модерна, в своем наблюдении, что "настоящее существует для нас только благодаря неумолимому аннулированию прошлого, из которого оно вытекает" (Descola 1996: 226). Идея прошлого как израсходованного срока,

который уже не играет роли в том, что предстоит, является одной из характерных черт генеалогического мышления. Однако, разделяя линии происхождения и жизни, генеалогическая модель отнимает бытие у времени. События, которые нанизаны на линию происхождения как бусы на нить, не происходят в жизни личностей, они сами *суть* личности. Существование каждой сжато до момента события, который она представляет, а сами эти события, в свою очередь, оказываются подвешенными во времени, которое приобретает характер абстрактной хронологии (Ingold 1986: 128–129). Та же логика, что отображает бытие на плоскости настоящего, растягивает время до вечности, создавая классическую дихотомию между синхронией и диахронией.

Выстроенные диахронически в линейную последовательность, уходящую вглубь незапамятных времен, люди прошлого отделяются от их потомков расстоянием, измеряемым в поколениях.

**Субстанция.** Сегодня принято считать, что все наследие, которое получает будущая личность через генеалогию, может подразделяться на два компонента – *материальный* и *идеационный* (ideational). Первый охватывает ингредиенты телесной субстанции, а второй – содержание культурной памяти. О первом прежде обычно говорилось с точки зрения "сорта крови" (или "цвета крови") – идей, до сих пор присутствующих в научном понятии "кровного" (*consanguineal*) родства (связи, основанной на "общей крови"), а также во множестве повседневных выражений в западном мире (Schneider 1968: 23–25; Bouquet 1993: 17–21). Сегодня в разговорах о какой-нибудь черте личности можно услышать "это у него в генах" так же часто, как "это у него в крови". Однако смысл этих утверждений за счет замены метафоры крови на генетическую метафору вряд ли меняется. Наука генетики не бросила вызов, а скорее взяла на вооружение и придала авторитет основным принципам генеалогической модели, а именно тому, что люди воплощают определенные черты наружности, темперамента и ментальности своих предков и что все это передается в форме, на которую не влияют обстоятельства их жизни или их достижения в ней. Эти принципы лежат в основе представления об общей для всего вида человеческой природе, которая досталась нам в более или менее неизменном виде и не затронутом превратностями истории с момента ее формирования в плейстоцене.

Однако там, где эти же принципы приводятся для обоснования более узкого притязания на этническую отличительность, основанную на утверждении об общем происхождении от "исходной" предковой популяции, такое утверждение приобретает по импликации, или открыто содержит, расовые оттенки. Это не должно нас удивлять, поскольку понятия "раса" (*race*) и "поколение" (*generation*) в подразумеваемом генеалогической моделью специфическом смысле "прокреации" оказываются этимологически связанными, поскольку происходят от одного и того же латинского глагола *generare* ("зачинать") (Wolf 1994: 1). Все попытки связать индигенную идентичность с критерием десцента осложнились проблемой популяционного смешения и необходимостью учета степени "расовой нечистоты", которая возникала в результате. Какова допустимая доля колонистов среди предков в родословной, чтобы все же соответствовать критериям принадлежности к коренным? Если все коренные люди характеризуются общим владением некоей предковой сущностью, как тогда одни из них могут претендовать на статус "более коренных", чем другие? На практике все попытки учета реальной сложности генеалогических связей в рамках эссенциалистских категоризаций, основанных на полученной наследственной субстанции, неизменно приводили к бесконечному усложнению все более тонких различий и исключений, применение которых со вполне реальными последствиями с точки зрения доступа к ресурсам и доступа к принятию решений для тех, кого они затрагивали, становится все более спорным.

**Память.** Переходя от компонента передаваемой телесной субстанции к идеационному компоненту культурной памяти, мы обнаруживаем те же самые исходные посылки генеалогической модели в подходе к культуре как к корпусу традиционной мудрости, вручаемому как наследие прошлого, которое затем находит свое выражение или применяется вместо того, чтобы заново генерироваться в контексте текущей деятельности. У этого подхода есть почтенные предшественники в антропологии, и он продолжает на равных с другими подходами участвовать в современных дискуссиях. О культуре обычно говорится, что она состоит из "того, что необходимо знать для того, чтобы вести себя как функционирующий член своего общества"<sup>8</sup>. Заметим, однако, как в этом взгляде приобретение знания культуры ясно отличается от практических аспектов его использования, возникающих под рубрикой "функционирование". То, что отличает приобретение от функционирования, является не чем иным, как присущим генеалогической модели разделением между "генерированием" людей и их жизнью в мире. Точно так же как линия счета происхождения отделена от линии жизни, межпоколенная передача знания оказывается отделенной от опосредуемого средой опыта. Доминирующие направления и в психологии, и в биологии встраивают принципы этой модели в рамки своих концептуализаций. Например, различаются "социальное научение", с помощью которого информация копируется в голове новичка, и "индивидуальное обучение", рождающееся из опыта применения этого знания на практике (я возвращаюсь к этому различию в: *Ingold 2000: 386–387*). Первое происходит между поколениями, второе – ограничено одним поколением. Взгляд на Рис. 2 обнаруживает соответствие между этими понятиями и терминами генеалогической модели.

Что сообщает нам все это о памяти? Если культура берется как состоящая из объема полученной информации, которая доступна для передачи независимо от контекстов ее приложения в мире, то тогда память должна быть чем-то вроде внутренней камеры ума, в которой эта информация складывается и охраняется от невзгод повседневной жизни. Что бы люди ни делали, или куда бы они ни шли, они несут с собой содержимое памяти. Она – энциклопедический ресурс, из которого они постоянно черпают указания к действию в соответствии с обстоятельствами, в которых они оказываются. Вспоминание в этом случае является своего рода запросом в хранилище или вызыванием единиц информации, относящихся к конкретной ситуации. Если подойти критически, то здесь подразумевается, что объекты памяти "предсуществуют" и импортируются в контекст воспоминания. Они уже присутствуют в форме какой-либо репрезентации в уме туземца. Таким образом, вместо того, чтобы сообщать памяти бытие, воспоминание служит обнаружению или раскрытию знания, которое существовало с самого начала. Короче, рассматриваемое с точки зрения генеалогической модели, воспоминание в такой же степени порождает содержание памяти, как жизненная активность порождает личность. В свою очередь это означает, что если люди и разделяют общую память, то это не потому, что они были вовлечены в совместную деятельность в рамках определенной среды, но потому, что их знание пришло к ним из единого генеалогического источника по линиям общего происхождения. Они связаны идентичностью не только телесной субстанции, но и культурной традиции – то есть как наследством (*inheritance*), так и наследием (*heritage*).

**Земля.** Если общность субстанции и памяти за счет общего происхождения – именно то, что делает людей одинаковыми, то что же делает их различными? Здесь я хочу показать, что одним из ключевых ограничений генеалогической модели является то, что *различие* (*difference*) в ней представляется как *разнообразие* (*diversity*). Иными словами, данная модель заставляет нас сравнивать индивидов с точки зрения таких качеств, которыми они могут обладать за счет их сущностной природы и независимо от их позиционирования относительно друг друга в мире. Разнообразие явля-



ется мерой различия, понимаемого в рамках такого сравнительного проекта, в котором мир представляется уже разделенным на дискретные единицы, "вещи-в-себе", которые на основе воспринимаемого сходства затем могут быть сгруппированными в классы все более и более высоких порядков. Это классификационное упражнение порождает знакомые таксономические дендрограммы, корни которых располагаются на самых высоких и максимально объемлющих уровнях, а ветви опускаются на низшие уровни все более "тонкого" различия. Там, где допускается и то, что каждый индивид обретает специфику своей сущностной природы за счет линии происхождения, таксономическое дерево превращается в генеалогическое.

Разумеется, то, что это превращение не является совершенным, – факт, который разжег жаркие и до сих пор не разрешившиеся споры между учеными, занимающимися реконструкцией как эволюционных филогений, так и культурной (в особенности филологической) истории. Эти споры не должны отвлекать нас здесь<sup>9</sup> – они относятся к методу реконструкции и не затрагивают более фундаментального допущения, что различие возникает за счет накопления небольших вариаций в содержании информации, биогенетической либо культурной, передающейся по линии происхождения, вариаций, порождаемых ошибками в процессе межпоколенной транскрипции. В генетике эти ошибки известны как мутации; аналогичные формы ошибок копирования часто имели место и в историях языка и культуры. Предположив в этом случае, что различие увеличивается с генеалогической дистанцией, мы можем вполне разумно заключить, что один представитель коренного народа будет более похожим на другого из той же группы, чем на колониста, предки которого прибыли неизвестно откуда; но, вместе с тем, будет больше похож на этого колониста, – который как-никак остается человеческим собратом, – чем, например, на шимпанзе. Однако эти сходства и различия не имеют совершенно никакого отношения к историям жизни индивидов, которых мы сравниваем, к тому, где они жили, что они делали, и имели ли они общий опыт. Их источник, иными словами, лежит не в области существующих социальных отношений ("relationships"), но в прошлых историях *связанности родством* ("relatedness").

Теперь, как мы уже видели, положение личности внутри такой истории, то есть их генеалогическая позиция, фиксируется совершенно независимо от их положения в жизненном мире и включенности в него. Отсюда следует, что различие между туземцем и колонистом – в той мере, в которой оно может быть приписано факту происхождения – не отражает их соответствующие модальности обитания на земле. И в самом деле, для земли, понимаемой в самом широком смысле как сфера обитания существ разных видов, как человеческих, так и нечеловеческих, просто не остается места в концепции биокультурного разнообразия, навеянной генеалогической моделью. Если каждый без исключения индивид конституируется как сумма телесной субстанции и знания культуры, получаемых по линии происхождения от предков, тогда земля сама по себе является не более чем сценой, на которой разыгрывается историческая мистерия, состоящая из смены поколений. Она не участвует непосредственно в конституировании личностей ни в одной из точек, за одним исключением, а именно мистической точки автохтонного происхождения. И это снова возвращает нас к вопросу о родословной.

Генеалогическая модель, как представляется, ставит нас перед жестким выбором: мы либо предоставляем коренным народам историчность, и в этом случае их существование отделено от земли, или мы рассматриваем их жизни как связанные с землей, но тогда их историчность подвергается коллапсу в воображаемую точку происхождения. В первом случае исходная связь с землей трансформируется в объект памяти, который затем в качестве наследуемого атрибута передается индивидам уже безотносительно к его источнику. Во втором случае все выглядит так, словно коренные народы живут как в анимационном фильме в доисторическом мире девственной

природы, с которым остальное человечество давно рассталось. Коротко говоря, земля и история являются здесь взаимоисключающими альтернативами. В противоположность этому, для самих коренных народов их история разворачивается в отношениях с землей и в самом процессе их обитания на ней. Как земля, так и все населяющие ее обитатели вовлечены в единый и непрерывный исторический процесс. Для того чтобы понять этот процесс, нам потребуется иная – реляционная – модель, и именно к ней я теперь обращаюсь.

### *Реляционная модель*

**Родословная.** "Мы устали от деревьев", – вздыхают Жиль Делёз и Феликс Гваттари в момент отчаяния. "Они заставляют нас слишком сильно страдать" (*Deleuze, Guattari* 1988: 15). На место ветвящейся дендрообразности генеалогической модели они предлагают альтернативную фигуру *ризомы*. Она представляется как плотный, спутанный пучок переплетенных нитей, или филаменов, любая точка в котором может быть соединенной с любой другой. Является ли этот образ точным в отношении ботаники, здесь нас не должно интересовать<sup>10</sup>. У него есть то достоинство, что он предоставляет нам способ мышления о личности, ее отношениях и земле, который уклоняется от статической деконтекстуализирующей линейности генеалогической модели и позволяет нам представить мир в движении, в котором каждая из частей разворачивается в своем росте, вступая в отношения с остальными. "Ризома, – неоднократно подчеркивают Делёз и Гваттари, – является антигенеалогией" (*Ibid.*: 11, 21). Если выразиться более позитивно, она представляет собой длащееся воспроизводство, постоянное спутывающееся и распутывающееся множество отношений. Я считаю, что реляционная модель с ее исходным образом ризомы, а не дерева лучше передает смысл того, как понимают себя и свое место в мире так называемые коренные народы. Ниже я снова рассмотрю все пять рассмотренных мною выше терминов – *родословная, поколение, субстанция, память, земля* – в свете этой альтернативной модели. Начиная с первого, мы можем задаться вопросом, каково значение родословной в ризоматическом мире, где основы существования не передаются вдоль древообразных линий генеалогической связи.

Часть трудности в связи с поиском ответов на этот вопрос заключается в самом многообразии возможных ответов. Здесь я предлагаю лишь четыре из них. Предками могут быть обычные люди, жившие в прошлом, либо духи местности, либо мифические персонажи, не относящиеся к людям, либо существа – создатели мира. В качестве иллюстрации первой возможности приведу следующий отрывок, в котором Хауэлл описывает мириады знаков, которые различают чевонги Малайзии (*Chewong*), перемещаясь в джунглях: "Это могут быть тропы животных, фруктовое дерево, посаженное предком, камни, населенные потенциально вредоносными существами, упавшие стволы деревьев, место, где произошло определенное событие конкретного мифа и т.д." (*Howell* 1996: 132). Упомянутый в этом отрывке предок был обычным человеком, чья деятельность (в данном случае – посадка дерева) оставила в ландшафте долговременную метку. Однако его вклад в "потомков" не был передачей посредством субстанции или памяти, что и превратило бы "потомков" (*successors*) в "наследников" (*descendants*); он был скорее небольшим эпизодом в создании той среды, в которой сегодня живут люди и из которой они черпают смысл своего существования, сыгранным совместно с другими неисчислимыми существами – людьми, животными, духами, населявшими лес в то или иное время. Проходя мимо фруктового дерева, современный чевонг может вспомнить о былом существовании и свершениях предка, но этот предок живет именно в такого рода актах воспоминания, а не в каком-либо передаваемом наследии, носимом в их телах и умах.

Вторая возможность может быть проиллюстрирована примером из отчета Нурит Бёрд-Дэвид о найка (Nayaka) из Тамилнада, Южная Индия. "Найка говорят о духах, населяющих холмы, реки и скалы в лесу, и о духах своих непосредственных предков одинаково, – пишет она, – называя их *dod appa* (большой отец) и *dod awa* (большая мать)" (Bird-David 1990: 190; см. также: Ingold 2000: 43–44). У антрополога, обученного анализу на основе генеалогической модели родства, словоупотребления такого рода вызывают массу проблем. Полагается само собой разумеющимся, что люди не могут вести свое происхождение от существ, воплощенных в чертах ландшафта, подобно тому, как они ведут происхождение от своих предков. Аномалии этого рода классически преодолевались за счет введения особой категории "фиктивного родства", которая моделировалась на основе "реального" родства (оставаясь все же фундаментально отличной от него), базирующегося на генеалогической связи. Однако сами люди, для которых здесь нет никакой аномалии, сообщают нам нечто совершенно иное, а именно то, что ролью родителей не является, как подразумевается в генеалогической модели, передача своему потомству определяющих черт личности еще до ее появления на свет; скорее, роль родителей – создать (самим фактом их присутствия, их деятельности и воспитания детей) необходимые условия среды для роста и развития детей. В этом – весь смысл родства. И поскольку духи-обитатели этой местности в равной степени содействуют благополучию людей и делают это практически тем же образом, что и предки, то есть дают пищу, наставляют и охраняют, – они тоже могут быть "отцами" и "матерями". Как таковые они и являются своего рода предками, хотя и существующими и действующими в настоящем<sup>11</sup>.

Для иллюстрации третьей возможности мы можем вернуться к проведенному Ирвингом Хэллоуэллом этнографическому исследованию оджибве района р. Беренс в провинции Манитоба (подробно рассмотренному в: Ingold 2000: 89–110). Персонажи мифов оджибве имеют общее наименование *äitso kanak*, что может быть переведено как "наши деды". В их число входят Солнце, Четыре Ветра и "хозяева" многочисленных видов животных. Несмотря на их мифологический статус, эти "нечеловеческие" персонажи совершенно реальны для оджибве. К ним относятся, согласно Хэллоуэллу, как к "живым сущностям, существовавшим с незапамятных времен. И хотя считается существующим происхождение посредством рождения или трансформации за счет временного или постоянного изменения форм, здесь нет создания как такового" (Hallowell 1960: 27). Иными словами, эти "иные, чем люди", предки присутствовали все время, ведя существование, параллельное обычным людям, с которыми они могли вступать в тесные отношения, делящиеся всю человеческую жизнь. Точно так же, как и человеческие предки, они являются источником защиты и, в особенности, мудрости. Однако эта мудрость, обретаемая прежде всего в снах, не принимает формы передаваемого знания, но выражается в возросшем перцептивном осознании (*awareness*), которое позволяет увидеть мир вне снов в новом или лучшем свете. Чрезвычайно важно, что оджибве точно так же не претендуют на генеалогическое происхождение от своих "дедов", как и найка не претендуют на происхождение от духов местности. "Деды" являются предками в силу того, что они были до тебя, и потому, что они руководят тобой в этом мире. В этом смысле ты следуешь за ними, но ты не приходишь от них в генеалогическом отношении.

Четвертая и последняя возможность лучше всего разработана на этнографических материалах аборигенной Австралии. Предками, прославляемыми в мифах и обрядах аборигенов, были существа-созидатели, которые во время своих космогонических деяний странствовали по лику земли, появляясь на ее поверхности или вновь исчезая, скитаясь от места к месту без определенного направления. Сам ландшафт представляет собой запутанную сеть пересекающихся линий перемещения предков, в узлах которой находятся самые примечательные места. Местности, определяемые по особым чертам ландшафта – холмам, скалам, оврагам, родниковым ключам и т.п. –

воплощают в застывших формах творческую мощь предков. Эта мощь, в свою очередь, дает жизнь и питает живущих людей. Через зачатие, рождение или длительное проживание человек инкорпорирует сущность местности в его собственное бытие вплоть до самых значительных черт идентичности. Хорошей иллюстрацией здесь может стать исследование Нэнси Манн племени *pitjantjatjara* из австралийской Западной пустыни. Описывая их представления о родинках, называемых ими *djuguridja* – "относящихся к предкам", Манн вспоминает, что кто-то из женщин объяснял, что одна из отметин на ее теле есть и на скале у места ее рождения. "Эта скала сама представляла собой тело лежащего предка, а отметина была прежде его волосами" (Munn 1970: 146). В этом случае речь действительно идет о субстанциальной связи между предком и живущим человеком, но сама эта связь не является десцендной. Вслед за Манн ее лучше описывать как своего рода обратный метаморфоз, в котором субъект, ставший объектом (предок, превратившийся в скалу во Время Сновидений), становится объектом, превратившимся в субъект (отпечатывание скалы на теле живущего человека в момент рождения).

Если и есть нечто общее, что объединяет наши четыре примера, так это то, что ни в одном из описанных случаев связи между предками и живущими людьми не могут быть описаны в терминах дендрообразной геометрии точек и линий. И в самом деле, точек как таковых нет. Каждое существо реализуется в мире как линия собственного движения и активности, но не как движение из точки в точку, как если бы жизненный курс был уже между ними проложен, – напротив, как постоянное кружение, или прибытие и отбытие. Значимые моменты – рождения, смерти, встречи с животными или духами, выходящими из земли или возвращающимися в нее – реализуются *внутри* этого движения, там, где скрещиваются, проникают друг в друга, возникают и исчезают, только для того чтобы появиться в какой-то иной момент, линии жизни различных существ. Попробуйте изобразить связи между существами, первобытными и ныне живущими, в форме дерева, и его ветви сплетутся, станут объединяться и разъединяться во множестве пересекающихся связей. Наше дерево, полностью опутанное такими пересекающимися связями, совсем перестанет выглядеть как дерево и примет вид ризомы! Как отмечают Делёз и Гваттари, "трансверсальные коммуникации между различными линиями вдребезги разбивают генеалогические деревья" (Deleuze, Guattari 1988: 11)<sup>12</sup>. Следующей нашей задачей является рассмотрение следствий этого ризоматического взгляда для понятия поколения.

**Поколение.** Мы видели, что генеалогическая модель сжимает жизнь каждого отдельного человека в единственную точку, которая соединяется с другими подобными точками линиями происхождения. Реляционная модель дает нам совершенно противоположную картину. Здесь нет линий происхождения, связывающих последовательные "поколения" людей. Скорее, люди производятся постоянно, т.е. создаются в ходе самой жизни. Коротко говоря, в то время как в генеалогической модели жизнь протекает в рамках поколений, в реляционной модели генерация (*generation*)<sup>13</sup> осуществляется внутри процесса жизни. Однако это предполагает и радикально иную концепцию личности. Согласно генеалогической модели, каждая личность является реальной целостностью, чье уникальное содержание является производным от биогенетических и культурных особенностей, полученных от предшественников еще до ее контактов с другими подобными или иными единицами. В противоположность этому, реляционная модель помещает личность в жизненный мир с самого начала в качестве локуса самоорганизующейся деятельности – не производной целостности, а места, где происходит производство<sup>14</sup>. Возможно, что лучше всего это выразил один из индейцев-кри из района залива Джеймса, который объяснил этнографу Колину Скотту, что, чтобы быть личностью, необходимо жить и что жизнь (*pimaatisiwin*) есть процесс "непрерывного рождения" (Scott 1996: 73).

Именно это имел в виду и я, когда пытался описать в позитивных терминах антигенеалогический ризоматический характер жизненного мира как *прогенеративный*. Здесь используется различие между "прогенерацией" и "прокреацией". Последний термин выражает значение зачатия, подразумеваемое, когда мы говорим, что одно существо произошло от другого. Оно отражает одномоментное событие – появление чего-то абсолютно нового из элементов, полученных от непосредственных предшественников. В противоположность этому, под прогенерацией я понимаю постоянное развертывание всего поля отношений, в рамках которого появляются различные существа с их особыми формами, способностями и предрасположенностями. Рассмотрим, например, отношения между людьми-охотниками и животными-добычей. Если мыслить генеалогически, то можно предполагать, что точно так же, как люди зачинают людей, например, лоси зачинают лосей, и потому до тех пор, пока охотники оставляют достаточное число животных в живых, обеспечивается их прокреативное замещение. Однако это не так для индейцев-кри северной Манитобы, чье понимание отношений между животными и человеком было подробно документировано Робертом Брайтменом (*Brightman 1993*). Кри говорят, что лоси сами появляются, чтобы быть убитыми охотниками и таким способом активно участвовать в поддержании человеческого существования. Но и охотники в своем обращении с добычей и ее остатками после потребления делают все для восстановления жизнеспособности зверя и тем самым осуществляют свой вклад в поддержание существования животных. Как поясняет Брайтмен, "охотник и добыча поочередно возобновляют жизни друг друга и, действительно, каждый, как кажется, представляет свою природную причастность этому обмену, охотник – как проситель, а животное – как благодетель" (*Brightman 1993: 188*).

Здесь охота, включая акты убийства, потребления и захоронения, выступает как само воплощение прогенерации. В развертывании отношений между охотниками и добычей как люди, так и животные подвергаются своего рода постоянному возрождению, в котором каждый воплощает в своей внутренней конституции принцип своей связи с другим. Конкретные события рождения и смерти являются, следовательно, просто моментами в прогенеративном процессе, точками перехода в жизненном обороте. Это заключение вновь оказывается четко противостоящим образам жизни и смерти в генеалогической модели, поскольку согласно этой модели, как мы видели, жизнь не выходит за рамки поколений, но тратится в настоящем, в прокреативном проекте движения элементов, необходимых для ее возобновления в будущем<sup>15</sup>. В каждом последующем поколении жизненный цикл начинается в момент зачатия и заканчивается смертью. Когда кто-то умирает, его жизнь заканчивается, она завершена. В реляционной модели, напротив, жизнь не начинается и не прекращается. По выражению Делёза и Гваттари, это скорее то, что "приходит и уходит, нежели начинается и заканчивается" (*Deleuze, Guattari 1988: 25*). Отдельные люди могут приходиться и уходить, но процесс жизни продолжается. Все существующее находится внутри этого процесса. Животные приходят, когда после успешной охоты они вступают в человеческое сообщество; они снова уходят с окончательным погребением их останков. Но ушедшее животное не прекращает бытия: оно все еще существует, хотя и в иной форме, и поэтому всегда существует возможность его возврата. Как сказал Брайтмену один из охотников-кри, "говорят, оно появляется снова и снова" (*Brightman 1993: 240*).

Что справедливо для животных, то справедливо и для людей. Нас не должно, следовательно, удивлять, что реляционная модель ассоциирована с идеями реинкарнации и циклического возрождения. Когда пожилой человек умирает, это событие не отмечает конца поколения, которое за счет этого отодвигается все далее в прошлое, так как оказывается погребенным под поколениями новых и новых людей. Тот факт, что умершие больше не присутствуют, не означает, что они принадлежат про-

шлому, навсегда оставленному позади, но, скорее, означает, что они удалились от ныне живущих по тропе, уводящей их в то, что часто именуется иной землей. Сопри-  
сутствие может быть временно ограничено, сосуществование – нет. Или, иначе го-  
воря, прошлое может не присутствовать в настоящем, но не уничтожается им. Смерть прерывает, но не завершает жизнь. Энн Финап-Риордан замечает об аляс-  
кинских эскимосах-юпик, что "смерти как финального исхода нет места в системе  
космологической репродукции... Рождение в стране мертвых является конечным ис-  
точником продолжения жизни" (*Fienup-Riordan* 1994: 250). Таким образом, смерть  
вовсе не призывает к замещению одного поколения другим, но утверждает непре-  
рывность прогенеративного процесса. Жизнь вовсе не укладывается, как это подра-  
зумеваются в генеалогической модели, в линейную последовательность прокреатив-  
ных моментов, подвешенных во времени, но сама является сущностно темпораль-  
ной. Как писал философ Анри Бергсон: "повсюду, где что-нибудь живет, всегда  
найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись" (*Bergson* 1911:  
17)<sup>16</sup>. И жизнь всякого существа по мере ее развертывания вносит одновременный  
вклад в прогенерацию будущего и регенерацию прошлого.

**Субстанция.** Выше я уже утверждал, что в реляционной перспективе личности  
должны пониматься не как прокреативные единицы, соединенные друг с другом ли-  
ниями генеалогической связи, или *связанностью родством*, но скорее как центры  
прокреативной активности, с собственными позициями во всеохватывающем *поле  
человеческих отношений*. Каждый такой центр, по утверждению Рома Харре, явля-  
ется "местом, из которого человек воспринимает мир и откуда он действует" (*Harré*  
1998: 3). Именно из их местоположения в мире люди получают не только свою пер-  
цептивную ориентацию, но и саму материю своего существования. И наоборот, сво-  
ими действиями они вносят вклад в вещественный состав других. Такие вклады при-  
нимаются и отдаются в течение всей жизни в контексте продолжающихся отноше-  
ний личности с человеческими и вне-человеческими компонентами среды. Таким  
образом, вместо заранее преопределенной конституции, подразумеваемой генеало-  
гической моделью, личности оказываются включенными в истории постоянных из-  
менений и развития. Одним словом, они растут. И, более того, их выращивают. Я  
имею в виду, что под ростом следует понимать не только автономную реализацию  
предопределенного потенциала развития, но генерирование бытия в рамках того,  
что может быть названо сферой воспитания<sup>17</sup>. Как продемонстрировали наши более  
ранние примеры, создают эту сферу за счет своего присутствия и деятельности (а не  
просто передают рудименты бытия сами по себе) именно предки. То есть предки вы-  
ращивают своих потомков, хотя последние и не происходят от них в буквальном  
смысле слова. Однако эта воспитательная роль не сводится лишь к предкам: все жи-  
вущие люди взаимно влияют на условия роста друг друга в качестве олицетворен-  
ных существ. Как мы видели, именно в системе этих влияний и заключается их родство.

Кроме того, хотя каждый человек находится в центре собственного поля восприя-  
тия и действия, положение этого центра не постоянно, но перемещается относитель-  
но других. Перемещаясь, он оставляет след. Каждый такой след, сколь бы он ни был  
ошибочен или запутан, представляет собой линию жизни, траекторию роста. Этот  
образ жизни как следа или тропы присутствует повсюду у народов, чья экзистенци-  
альная ориентация основана на практике охоты и собирательства и на тех стилях  
восприятия окружающей среды, которые эта практика предполагает. Людей здесь  
идентифицируют и характеризуют не по существенным признакам, которые те при-  
вносят в процесс жизни, но по тем тропам, которые они оставляют. Существа с не-  
дюжинной силой, такие как мирозозидающие предки в космологии австралийских  
аборигенов или нечеловеческие существа у оджибве, могут распознаваться по не-  
обычным тропам, которые те оставили (например, нестираемые отпечатки в ланд-  
шафте; такие тропы могут даже уходить под землю). В мире эскимосов-юпик один

из видов сверхъестественных существ – *tenguimyulit* – столь быстроног, что может буквально отрывать от земли, оставляя снежный след на деревьях (*Fienup-Riordan* 1994: 80). В то время как тропы обычных людей и сухопутных животных остаются на уровне земной поверхности, растения также оставляют следы в виде корней и плетей вдоль их распространяющихся побегов. Женщины *batek* (*Batek*) из Паханга (Малайзия) утверждают, что корни диких клубней "ходят", как это делают люди и другие животные (*Lye* 1997: 159). Для нас такая мысль может казаться странной, однако это так только потому, что мы думаем о ходьбе как о пространственно-временном перемещении из одной точки в другую уже вполне сформированных существ, а не как о разворачивании их самостоятельного формирования в определенной среде. Мы можем сказать, что как растения, так и животные формируются вдоль линий роста, и что те и другие существуют как суммы своих следов (см. *Wagner* 1986: 21).

Если сложить вместе все следы различных населяющих страну существ – людей, животных и растений, как обычных, так и сверхъестественных, – результатом станет плотная масса пересекающихся троп, более всего напоминающая ризому. Это не исключает, однако, возможности, что некоторые из конфигураций роста окажутся древообразными по форме. В конце концов, у лесных охотников и собирателей в числе наиболее важных персон могут быть именно деревья! Это прекрасно продемонстрировано в недавнем исследовании *batek*, которое выполнил Так По Лай (*Tuck Po Lye*) и которое я только что цитировал. Для *batek* деревья являются людьми. У них есть способность действовать и общаться. Они могут быть как заботливыми защитниками, так и опасными врагами (*Lye* 1997: 156–63). Но, разумеется, есть пропасть различий между реальным живым деревом в лесу и абстрактным деревом генеалогической модели. Первое вплетено в плотную и спутанную сеть окружающей его растительности, питающихся им и гнездящихся на нем животных и живущих под ним людей. Короче, дерево – лишь часть той огромной ризомы, которую представляет собой лес как целое. Только когда его абстрагируют от ризоматической спутанности, оно предстает в своей "чистой", дендровидной форме.

Я уже показал, что локализация человека в генеалогии фиксируется независимо от его положения в жизни. Во всеобщей сети следов и линий жизни каждая позиция, наоборот, является сама по себе "размещением". Так По Лай прямо обращается к "ризоматической эпистемологии" Делёза и Гваттари, чтобы объяснить, каким образом для *batek* места возникают как узлы в бесконечном процессе прихода и ухода людей и как каждое из них характеризуется особым набором отношений и оказывается связанным со всеми другими и социально, и физически. "Имена важных мест, тропы и знакомые места стоянок связывают различные элементы леса подобно корням ризомы и служат своеобразными каналами для текущего опыта людей" (*Lye* 1997: 166). Среди охотников и собирателей вообще наиболее значимыми местами являются те, где тропы различных существ пересекаются или, возможно, на время сливаются, чтобы затем разделиться вновь. Именно здесь происходит обмен субстанцией, например, во время эпизодов охоты, когда тропы людей и животных пересекаются и когда каждый из них оставляет такое место, неся что-то от сущности другого, или во время сбора плодов, когда люди срывают их с дерева, некогда посаженного предком, и съедают. Среди себя люди обмениваются субстанцией, кормя других и кормясь, в заботе и участии, характеризующих повседневную жизнь стоянки, которая в свою очередь может рассматриваться как место, где временно сходятся пути многих людей.

И снова это реляционное отношение противоположно генеалогической модели. Вместо трансляции субстанции по параллельным и никогда не объединяющимся линиям передачи, соединяющим жизни, замкнутые в рамках своих поколений, люди понимаются как перемещающиеся по линиям движения и обменивающиеся субстанцией в местах, где их пути пересекаются или соединяются. "В течение жизни, – как

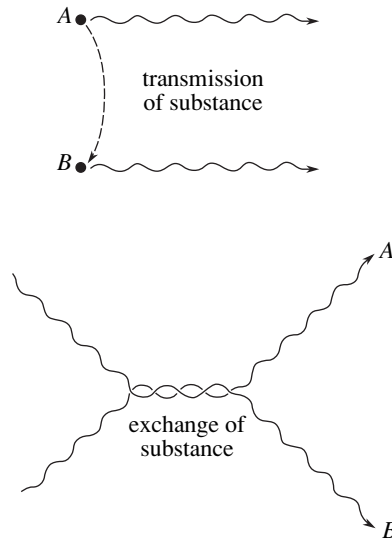


Рис. 3. Контраст между передачей субстанции в генеалогической и реляционной моделях (для простоты диаграмма представляет лишь два лица – A и B).

пишет Бёрд-Дэвид, – люди постоянно объединяются и оставляют друг друга" (*Bird-David* 1994: 597)<sup>18</sup>. Я попытался схематически изобразить этот контраст на Рис. 3, ограничивая его, однако, взаимно созидающей встречей лишь двоих людей – A и B, что радикальным образом ее упрощает. В реальности, как пишет Фиенап-Риордан о юпик, "разнообразии людей и существ, которых можно встретить на своем пути, огромно" (*Fienap-Riordan* 1994: 87). Все эти существа способны внести вклад в твой рост и развитие, и не только материальный (субстанция), но и вклад, заключающийся в опыте, который они предоставляют.

Таким образом, противоположность, проиллюстрированная на Рис. 3, может применяться как по отношению к росту знания, так и к телесной субстанции. Знание в ходе проживаемого опыта, с реляционной точки зрения, не только "прилагается", но и "генерируется" в результате серии встреч, в которых вклад других выражается в ориентировании вашего внимания – посредством откровения, показа или дарения – в направлении тех же линий, что и их собственные; в результате вы можете начать воспринимать мир в той же манере и с тех же позиций, что и они. При каждой такой встрече обе стороны проникают в опыт другого и осваивают его. При этом человек скорее делится знаниями, чем "принимает на борт" определенный их объем. Ничто, строго говоря, не вручается в ходе такой фокусировки внимания. Короче говоря, рост и развитие личности в реляционной модели понимается как *движение по жизненному пути*, и не как игра с соблюдением корпуса правил и принципов (или "культура"), полученных от предков, но как протерение тропы в мире.

**Память.** Тем самым мы приходим к вопросу о памяти, вполне похожему по постановке на заданный прежде вопрос о родословной. Тогда мы спросили, каково значение родословной в жизненном мире, где составляющие личность элементы не передаются вдоль линий генеалогической связи. Вопрос, который занимает нас сейчас, таков: каково значение памяти в мире опыта, в котором рудименты знания не передаются по аналогичным линиям трансмиссии культуры. Значительная часть ответа зависит от нашего понимания языка, поскольку, согласно генеалогической модели, передача понятий и ценностей культуры от поколения к поколению происхо-



дит прежде всего благодаря языку. Это не только предполагает, что знание культуры существует в форме корпуса передаваемых и контекстно-независимых представлений; подразумевается также, что слова языка обретают свои значения через связи с этими представлениями, независимо от ситуаций их произнесения в речи. Целью говорения тогда оказывается формулирование внешних или публично доступных значений, которые иначе останутся "внутри" разума, но при этом только для тех, кто владеет языком и способен декодировать обращенные к нему сообщения<sup>19</sup>. Из этого следует, что утрата языка с неизбежностью приводит к утрате выраженного на нем знания, которое вымирает вместе со смертью последнего поколения носителей языка. Значительная часть тревог по поводу исчезновения туземных языков обусловлена страхом, что с ними уйдут и вековые традиции, навсегда разорвав и без того тонкие нити, связующие нынешнее человечество с прошлым его предков.

Если, однако, как подразумевается в реляционной модели, источник знания культуры находится не в головах предков, но в мире, на который они тебе указывают, то есть если ты учишься на собственном опыте, следуя по *пути* предка, тогда и слова должны обретать свои значения из контекстов высказывания. Двигаясь вместе по тропе или находясь вместе с другими на стоянке, компаньоны привлекают внимание друг друга с помощью слов и жестов к значимым чертам общей для них среды. Каждое высказанное в конкретном контексте слово конденсирует историю прошлых его употреблений в фокусе, освещающем конкретный аспект мира. Слова, в этом смысле, являются, скорее всего, инструментами восприятия, подобно тому, как орудия труда являются инструментами действия. И те и другие обеспечивают вовлеченность в окружающее за счет умений и чувств – вовлеченность, которая обостряется и обогащается за счет прошлого опыта. Неловкости новичка в обращении с незнакомым инструментом вполне соответствует, как это знает всякий антрополог-полевик, непонимание произносимых слов. То, чего не хватает новичку и чем обладает опытная рука, является вовсе не схемой концептуальных репрезентаций для организации данных опыта, но скорее перцептивной чувствительностью, позволяющей ему различать (и постоянно реагировать на) те тонкие изменения среды, обнаружение которых существенно для текущей деятельности. С этой точки зрения, и вопреки догматам генеалогической модели, речь является не столько артикуляцией представлений, сколько воплощением чувства. "Это способ, – как однажды сказал Морис Мерло-Понти, – которым тело славит мир и, в конечном счете, проживает его" (*Merleau-Ponty* 1962: 187)<sup>20</sup>. (Я возвращаюсь к этому наблюдению в: *Ingold* 2000: 408–410.)

Но "проживать" мир означает также и населять его. И сама манера говорения является также образом жизни на земле. Совсем не представляя собой общую валюту для обмена личными ментальными представлениями, язык празднует воплощенное знание мира, которое уже является общим благодаря совместной вовлеченности людей в жизненные задачи. В таком случае не язык обеспечивает преемственность традиции, но скорее традиция проживания на земле обеспечивает воспроизводство языка. И наоборот – убрать языковое сообщество с земли значит отделить язык от источника производства значений, оставив его как рудимент жизненной формы, давно уже вытесненной собственной репрезентацией в качестве объекта памяти. В данном отношении допущения генеалогической модели имели роковые последствия для народов, выступающих в ней как "коренные", поскольку до тех пор, пока полагается, что язык и закодированные на нем традиции передаются как эстафетная палочка от одного поколения к другому, кажется, нет никакой разницы, где находятся люди. На этих основаниях администрация часто не обнаруживала принципиальных возражений против смещения "коренных" народов с земли или против значительного ограничения доступа к ней в интересах индустриального развития или охраны диких жи-

вотных. Им не приходило в голову, что такое смещение могло разорвать традицию или отрезать людей от их прошлого.

Я уже показал, что традиционное знание в генеалогической концепции представляет собой перечень передаваемых предметов, которые хранятся памятью, из которой те могут при необходимости извлекаться и могут находить выражение в речи или на практике. С реляционной точки зрения, по контрасту, знание заключается в самой практической деятельности, включая речевую деятельность. И точно так же, как идти по тропе означает помнить путь, заниматься какой-нибудь деятельностью означает помнить, как она осуществляется. Охотники и собиратели, *следуя тропами* своих предков, *вспоминают* это следование по мере их перемещения по местности. В данном случае важно то, что процесс должен продолжаться, не обязательно порождая точные повторения прошлой деятельности. Более того, само это продолжение может заключать в себе значительную долю творческой импровизации. Хорошо усвоенное умение гибко меняется в зависимости от изменчивых условий среды. Таким образом, с точки зрения реляционной модели, между преемственностью и изменением нет противоречия. Изменение – это просто то, что мы наблюдаем, если вырываем из непрерывного процесса отдельные, разделенные временем моменты. Рост организма, например, непрерывен; но если мы сравним вид этого организма в разных точках времени, он окажется изменившимся. Точно так же и рост знания, понимаемый реляционно, является одним из аспектов роста личностей в контексте их вовлеченности в отношении друг с другом и со средой. То, что люди стали делать все иначе по сравнению с каким-то периодом прошлого, еще не означает, что традиция прервана или был сбой памяти. Преемственность действительно будет прервана, если народ насильно заставят воспроизводить прототип, зафиксированный генеалогическим происхождением, или "традиционализировать традиционное", как это удачно назвал Бьорн Бьеркли (*Bjerkli* 1996: 18). Результат будет таким же, как с застрявшей на пластинке иглой – музыка перестанет звучать.

Теперь нам легче ответить на вопрос, который я ставил в самом начале. Если знание не приобретается от предшественников еще до момента его применения в мире, тогда и объекты памяти не могут предшествовать актам воспоминания. Эти акты не могут также пониматься как чисто когнитивные операции вызывания представлений, уже существующих в уме. Напротив, именно за счет активности воспоминания эти воспоминания и *создаются*. Более того, эта активность равносильна движению человека в мире. Воспоминания в этом случае генерируются вдоль линий движения каждого человека в течение его жизни. Ранее я упоминал, что, с точки зрения реляционной модели, прогенерация будущего является также регенерацией прошлого. Иначе то же самое можно сказать, утверждая, что рост знания в то же самое время является производством памяти. Путешествуя по тропе, ты оказываешься в местах, наполненных присутствием предков. "Тропы, – как замечает Лай в ее исследовании племени *батек*, – являются путями воспоминаний точно так же, как они являются дорогой к знанию". Она вспоминает, как один из мужчин, указывая на одну из троп, сказал: "Это тропа прежних людей, и если человек скучает по ним, то можно прийти сюда и пройти по этой тропе, чтобы вспомнить этих людей" (*Lye* 1997: 149).

Еще один пример с другого конца света можно почерпнуть из проведенного Ричардом Нельсоном исследования коюконов (*Koyukon*) Аляски (*Nelson* 1983: 243). Он описывает, как его взяла с собой пожилая женщина, чтобы показать ему место в лесу, где некогда у вождя Генри и его жены Бесси была стоянка для ловли рыбы. Присмотревшись, можно было заметить темные полосы на березах, где когда-то Бесси срезала кору для своих туесов, и отметины топора на полусгнивших пнях деревьев, срубленных Генри. Рассматривая эти знаки, которые ненаметанный глаз не заметил бы совершенно, спутница Нельсона начала с грустью рассказывать о давно умершей паре и их жизни. Она говорила о сноровке и чуткости Генри, умевшего вы-

брать лучшее дерево для изготовления саней или лыж, и о Бесси, умевшей плести замечательные туеса из березовой коры. Но та же самая чуткость, основанная на интимном знакомстве с землей и ее обитателями, позволила ей в свою очередь увидеть признаки присутствия этой давно ушедшей пары на, казалось бы, ничем не примечательной и заросшей лесом поляне. Воспоминания могут создаваться с помощью слов, как вещи – с помощью инструментов. Но и те, и другие являются результатом определенного образа жизни на земле. Для той пожилой женщины этот образ жизни являлся не просто *объектом* памяти, представлением, передаваемым в устной традиции, но и *практикой воспоминания*, встроенной в восприятие окружающей среды.

**Земля.** Что тогда в этом реляционном взгляде на рост и память делает людей похожими и различными? Отнюдь не их генеалогическая близость, определяемая историей их прошлого родства, но та степень, с которой их собственные жизненные истории оказываются взаимно переплетенными за счет общего опыта проживания в одних и тех же местах и путешествия по одним и тем же тропам. Сходство создает общая вовлеченность в процесс жизнеобеспечения, а не принцип общего происхождения. Личности, как мы убедились, должны пониматься в этой перспективе не как предсозданные и рождаемые целостности, но скорее как локусы роста, как прогенеративное развертывание всего поля связей и отношений, в котором осуществляется становление каждого. В этом развертывании и следует искать источник их дифференциации. В рамках такого взгляда нет места для классификаторского проекта, группирующего индивидов на основе тех присущих им характеристик, которыми они могут обладать благодаря биогенетической наследственности или культурному наследию и которые не зависят от их жизни в мире. Таким образом, этнические и расовые классификации столь же чужды реляционному мышлению, сколь и генеалогически понимаемые таксономии, разработанные биологами для классификации живых существ. Личности или организмы определяются не за счет внутренних атрибутов, но благодаря занимаемым им позициям относительно друг друга в общем поле отношений (Ingold 1993: 229). Говоря коротко, реляционная модель трактует *различие не как разнообразие, но как позиционирование*<sup>21</sup>.

Идея поля отношений может казаться очень абстрактной, оторванной от реальных событий и вещей "внизу". Однако я утверждаю, что именно доминирование генеалогической модели в нашем мышлении заставляет нас считать, что в реальном мире вещи существуют независимо от их отношений. Реляционная модель переворачивает это понимание. Она утверждает, что существовать – это и значит быть размещенным в определенной среде и вовлеченным в вытекающие из этого обстоятельства отношения. Реальность, таким образом, насквозь реляционна. Реляционное поле является не абстракцией, но самой почвой, из которой произрастают вещи, принимая свои формы. Другим названием этой почвы является земля (*land*). До сих пор я говорил о разнообразных существах как о "населяющих" землю. Это не должно пониматься как простое "занятие места", как если бы обитатели земли, наделенные за счет происхождения такими качествами, как субстанция и память, делающими их теми, кто они есть, были размещены по своим местам, как крюки на вешалке. Размещение на земле не предопределяется для людей – точно так же, как и не выбираются личности для того, чтобы занять конкретные позиции. Скорее, для того чтобы населить землю, нужно собрать ее в особый фокус и за счет этого создать место. В качестве локуса персонального роста и развития каждое такое место, однако, образует центр сферы воспитания. Таким образом, образование личностей в рамках таких сфер воспитания и возникновение мест на земле не являются разными феноменами, но составляют один и тот же процесс. В реляционной модели, как сказал Лич, "родство является географией" (Leach 1997: 36).

Все это имеет следствия для наших понятий о постоянстве и замещении. Вспомните, что, согласно генеалогической модели, жизнь охватывается рамками поколений. Каждый организм появляется с отпущенным ему сроком жизни и со временем должен уступить место для собственных копий, если его роду суждено продолжиться. Коротко говоря, жизнь здесь понимается всего лишь как средство прокреативного замещения. Земля, по контрасту, поскольку она содержит или поддерживает живых существ, сама не может быть живой; поскольку каждое из существ живет *на* земле, то сама земля должна быть неживой. Ей, следовательно, и не нужно замещаться, она просто и вечно существует как износостойкая поверхность, по которой проходит поколение за поколением, как когорты на марше. В реляционной модели, напротив, земля не противостоит ее обитателям в дихотомии живого и неживого. Исходной посылкой модели является то, что жизнь, вместо того, чтобы быть внутренним свойством личностей и вещей, имманентна отношениям между ними. Отсюда следует, что земля, составляемая этими отношениями, сама пронизана витальностью, оживляющей ее обитателей. Важно, чтобы эта жизненная сила никогда не иссякала. Как многократно и постоянно объясняли этнографам охотники и собиратели, важно заботиться о земле и ухаживать за ней для того, чтобы сохранять отношения, которые она воплощает, и лишь тогда земля оплатит взаимностью и сможет взрастить тех, кто на ней обитает.

Этот угол зрения дает нам взгляд на землю, совершенно непохожую на инертный и вневременной двумерный субстрат генеалогической модели. Она, скорее, выступает как гигантский клубок взаимно переплетенных троп, как всеобъемлющая ризома, которая постоянно перепутывается и распутывается здесь и там, по мере того как растут или "простираются" по линиям взаимных связей существа, ее составляющие. Я уже говорил об этом процессе спутывания и распутывания как о прогенерации. Каждое из существ на протяжении своей жизни старается прежде всего обеспечить продолжение этого процесса прогенерации, а не своего собственного прокреативного замещения. Таким образом, оппозиции между историей и землей нет. Обе несут одну и ту же внутренне им присущую темпоральность. Сплетаемая как гобелен из жизней ее обитателей, земля является не столько сценой, на которой разыгрывается история, или поверхностью, в которую та вписывается, сколько застывшей историей. И как родство есть география, так и жизни людей и истории их отношений могут проследиваться в текстурах земли.

### *Заключение*

Коренные народы рассматривают все производные ума и сердца человека как взаимосвязанные и простирающиеся из одного источника – отношений между людьми и их землей, их родства с другими живыми существами, которые разделяют эту землю с ними и с миром духов. Поскольку конечным источником знания и творческой силы является сама земля, искусство и наука конкретного народа в основе являются проявлениями тех же отношений и могут рассматриваться как проявления народа в целом.

Так пишет Эрика-Ирена Даес от имени Рабочей группы по коренному населению, учрежденной в 1982 г. под эгидой ООН для заслушивания мнений представителей этих групп населения по вопросу о защите их коллективного "наследия" (Daes 1997: 3). Она кратко и убедительно резюмирует реляционную точку зрения. Однако она противоречит каждым своим пунктом "официальному" определению того, что значит быть "коренным", – определению, с которого я начал. Напомню, что определение это классифицирует как коренных потомков людей, которые уже населяли ту или иную страну либо регион в то время, когда туда прибыли колонисты из других мест. Эта аксиома, столь ясно сформулированная Даес, – а именно, что коренные народы

выводят свое существование из отношений с землей, – отброшена в этом определении в пользу требования, основанного на простом доказательстве их прежнего присутствия, выводимого в терминах линейной трактовки времени и истории.

Сам факт, что какая-то область являлась домом для группы человеческих существ до появления колонистов, ничего не сообщает нам о том, как эти "исходные обитатели" понимали свое отношение к земле. Они могли себя, разумеется, чувствовать связанными и с другими компонентами жизненного мира, как это предполагает реляционная модель. Однако, со стороны ныне живущих людей, претендовать на статус коренных на основании критерия происхождения от предковой популяции равно признанию, что "жить на земле" для них является не более чем памятью о давно прошедшем, ведь принцип происхождения, как мы уже видели, предполагает, что люди выводят свое существование и знания не от земли или из отношений с ней, но скорее от своих непосредственных генеалогических предшественников. Одновременно это исключает возможность любого реального родства с другими населяющими эту землю существами и сводит всю активность проживания на земле к простому занятию места на ней. Короче говоря, обращение к происхождению, к десценду как основе для приписывания коренной идентичности противоречит самому пониманию положения вещей у самих коренных групп – пониманию, которое является наиболее фундаментальным для их образа жизни. В самом деле, чувство того, что само твое существование основано на отношении людей к земле, не может не умалиться при попытке его выражения в терминах модели, в которой эти отношения рассматриваются в качестве эпифеноменов к передаваемым генеалогически биогенетическим и культурным характеристикам.

Описание коренных народов как тех, кто "был там первым", означает размещение их в рамках истории, понимаемой прежде всего как повествование о колониальном завоевании и становлении государства. Такое обозначение, как пишет Андре Бетей, "обретает основание лишь тогда, когда в том же регионе есть другое население, которое может быть описано как колонисты или пришельцы" (*Beteille* 1998: 188). В глазах таких колонистов, захвативших эти земли, их более ранние насельники вполне выглядели как архетипические "туземцы". Официальное определение статуса коренных, таким образом, до некоторой степени верно отражает самовосприятие некоренного населения наций-государств как потомков переселенцев, основанные представляемые ими нации на чужой земле. С такой точки зрения, современные туземцы (*indigenes*) являются потомками вытесненного колонизаторами населения. Однако категоричное противопоставление коренного населения некоренному, где первое и второе трактуются как потомки соответственно туземцев и переселенцев, само является продуктом идеологии колониализма. Это так, поскольку генеалогическая модель с ее представлением о земле как о поверхности, которая должна быть занята; о жизненном мире как о стране, куда люди могут переселяться для того, чтобы проживать там, перевоза за собой наследие в виде наследуемых материальной субстанции и знания; о порождении как о серийном замещении, в котором настоящее все берет из прошлого, уничтожая его, – эта модель и остается моделью фундаментально колониальной.

У нас остается вопрос, почему же люди продолжают притязать на статус коренных, излагая свои притязания в терминах, которые, по их собственным представлениям, несовместимы с их опытом и пониманием мира. Ответ, как я полагаю, заключается в том, что этим людям приходится действовать в современном политическом контексте, в котором они являются также и гражданами наций-государств. Генеалогическая модель тесно связана с дискурсом государства – она является основным источником легитимации суверенного права государства на защиту своей территории и управление ей от имени нации. С точки зрения государства, земля является национальным наследием и находится под опекой каждого поколения граждан, передаю-

щих эту собственность своим потомкам. Если апелляция к общему наследию – это то, что делает граждан похожими, то есть позволяет им разделять национальную идентичность, то тогда оказавшиеся внутри группы могут выразить свои отличия только за счет подчеркивания "отдельности" их собственного наследия. Мне уже приходилось утверждать, что конструирование статуса коренных на основе принципа происхождения является, таким образом, "продуктом репрезентации различия в дискурсе гомогенности" (*Ingold 1993: 218*). В этой конструкции те самые отношения, в рамках которых размещаются личности и от которых они получают свою идентичность и принадлежность, переосмысливаются как внешнее выражение глубинных и наследуемых качеств или принадлежащих им свойств. Именно в этой попытке восстановления утраченного, или находящегося под угрозой, смысла реляционной идентичности, выражаемой уже в терминах принадлежности, людям приходится определять себя и быть определяемыми другими в качестве "коренных".

### Примечания

<sup>1</sup> Обсуждение этих вопросов в случае норвежцев и саами см.: *Paine 1991*; похожие наблюдения в отношении статуса *basarwa* в сравнении с бантуговорящими группами населения Ботсваны см.: *Lane 1998*.

<sup>2</sup> Источником этого определения является Конвенция МОТ 1989 г. о "Коренных и племенных народах в независимых странах". Согласно ст. 1.b Конвенции, народы "рассматриваются как коренные ввиду того, что они являются потомками тех, кто населял страну или географическую область, частью которой является данная страна, в период ее завоевания или колонизации или в период установления существующих государственных границ..." (*ILO 1989: Art 1.b*).

<sup>3</sup> Используемый Т. Инголдом термин "relational approach" (а также ниже – "relational model") нелегко передать по-русски, и я признаю условность калькирующего перевода. Речь идет о подходе, основанном на учете влияния связей, отношений и взаимодействия между людьми на содержание пяти обсуждаемых категорий, вынесенных в заглавие статьи. Точнее всего можно было бы перевести этот термин как "интеракционный подход", отражая главную идею взаимодействия, однако, поскольку этот вариант перевода уже занят другим понятием ("interaction approach"), не используемым Т. Инголдом, я предпочел оставить в русском переводе терминологически, возможно, менее ясные, но отсылающее к исходным словосочетания "реляционный подход" и "реляционная модель". – *Прим. пер.*

<sup>4</sup> В российской антропологической традиции не сложилось единой терминологии для передачи англоязычного термина *band*. Например, О.Ю. Артемова в разных контекстах использует для передачи этого термина словосочетания "локальная группа", "резидентная группа" и "община" (*Артемова 2004: 40*), в то время как В.Р. Кабо пишет о "первобытной доземледельческой общине" (*Кабо 1986*). – *Прим. пер.*

<sup>5</sup> В оригинале использован термин *ancestry*, который помимо родословной означает также род, происхождение, иногда – нечто исходное или наследственное, а в собирательном значении – предков, прародителей, прародцов. Некоторые контексты статьи позволяют использовать сразу несколько из перечисленных значений, что создает их игру, но всегда адекватно передаваемую средствами русского языка. Предлагаю читателю просто помнить об этой многозначности. – *Прим. пер.*

<sup>6</sup> Джон Барнс кратко определяет генеалогию как "описание своего происхождения от предка или предков с перечислением всех опосредствующих лиц" (*Barnes 1967: 101*).

<sup>7</sup> Здесь различие между положением личности на абстрактном чертеже генеалогической схемы и её положением как живого существа в обитаемом мире соответствует различению Бурдьё между "официальным" и "практическим" родством; первое понимается исключительно в терминах генеалогии, а второе – как "постоянно практикуемые, поддерживаемые и культивируемые отношения" (*Bourdieu 1977: 37–38*). Сам Бурдьё сравнивает этот контраст с дорогами, отмеченными на карте, с одной стороны, и тропами, проложенными в ландшафте за счет регулярно их использования, с другой.

<sup>8</sup> Это предложенный исследовательницами Н. Квинн и Д. Холланд (*Quinn, Holland 1987: 4*) парафраз влиятельного определения, выдвинутого около 30 лет тому назад Уордом Гудинафом. В близких выражениях Клиффорд Гирц писал, что обеспечиваемая культурой информация вос-

полняет разрыв "между тем, что говорит нам наше тело, и тем, что мы должны знать, чтобы функционировать" (*Geertz* 1973: 50). См. также: *Ingold* 2000: 159–160.

<sup>9</sup> Трудности возникают отчасти потому, что скорости изменений в разных линиях происхождения не обязательно постоянны, и отчасти потому, что также возможна и адаптивная конвергенция. По этим причинам генеалогическая близость не может автоматически выводиться из таксономического сходства. Эти проблемы в подходах к человеческому многообразию в исторической лингвистике и молекулярной генетике обсуждаются в: *Renfrew* 1992: 447–448.

<sup>10</sup> Он неточен. Источником метафоры может являться классическая книга Грегори Бейтсона "Навен", в которой он сравнивает системы родства у австралийских аборигенов и ятмулов. В австралийских системах люди разделяются на определенное число закрытых групп. Сообщество ятмулов, напротив, охватывает «бесконечно разрывающееся и делящееся множество... которое постоянно разделяется и отпочковывает потомков "как ризома лотоса"» (*Bateson* 1958: 248–249). Я уже в другом месте писал, что лучшим образом, чем ризома, может быть мицелий гриба (*Ingold* 1997). В рассуждении, которое близко высказанному мной, миколог Алан Райнер задает вопрос, как бы выглядела биология, если бы в качестве парадигматической формы жизни был взят гриб с его подземной сетью тканей мицелия, а не животное как дискретная и самостоятельная целостность, ограниченная кожей (*Rayner* 1997). Для целей этого изложения я ограничусь образом ризомы, поскольку это позволяет мне включить в него некоторые (но далеко не все) из идей Делёза и Гваттари. Однако мое использование этого образа значительно отклоняется от предложенного ими и оказывается, возможно, ближе к исходному замыслу Бейтсона. Так происходит потому, что их целью было освобождение нашего мышления от ограничений линейного и иерархического рассуждения, в то время как моей является возвращение к контексту живого опыта.

<sup>11</sup> Бёрд-Дэвид действительно отличает идиому "родительства", используемую няяка и другими охотниками-собирающими, от "родословной", которая, как она утверждает, преобладает среди народов, чей образ жизни основан на земледелии. В то время как родители дают, не требуя взамен, отношения с предками основаны на своего рода взаимной поддержке (*Bird-David* 1990: 190–191). Значимое в контексте аргументации Бёрд-Дэвид, это отличие не имеет отношения к оценке адекватности генеалогической модели, и потому мы не рассматриваем его здесь.

<sup>12</sup> Заметим, что древо человеческой культуры Крёбера, воспроизведенное на Рис. 1, уже стремится в этом направлении, вопреки всему сохраняя свою древовидную форму. Ральф Линтон развил эту аналогию еще дальше, назвав свой массивный том с обзором мировых цивилизаций, опубликованный в 1955 г., "Древо культуры". В написанном уже после смерти автора предисловии Аделин Линтон поясняет, что название обозначает "не обычное генеалогическое древо семьи с единым стволом и простирающимися от него ветвями, но тропический баньян. Ветви баньяна пересекаются и срastaются, пуская придаточные корни, превращающиеся в дополнительные стволы" (*Linton* 1955: V). Комментируя этот пассаж, Джеймс Фернандес пишет, что "баньян предполагает циркулярность человеческих отношений и даже взаимосвязанность частей, подобную растяжимой сети... которую метафора обычного дерева скрывает или не способна передать" (*Fernandez* 1998: 99). Таким образом, древоподобная образность, вопреки тому, что полагают Делёз и Гваттари, не обязательно предполагает линейность и иерархичность. Все зависит от того, что вы берете в качестве дерева-прототипа.

<sup>13</sup> Англ. *generation* помимо значения "поколение" имеет также значения "генерирование", "воспроизводство". – *Прим. пер.*

<sup>14</sup> Значимость различий между "целостностью" (*entity*) и "местом" (*site*) для понимания личности (*person*) и "Я" (*self*) недавно подчеркивалась в работе Рома Харре (*Harré* 1998).

<sup>15</sup> Мне уже приходилось писать об этом в связи с дарвиновской парадигмой эволюционной биологии, которая, без сомнения, опирается на генеалогическую модель (*Ingold* 1986: 105–106).

<sup>16</sup> Цит. по переводу В.А. Флеровой (*Bergson* 1998: 52). – *Прим. пер.*

<sup>17</sup> В формулировании этих идей мне помог Джеймс Лич. См.: *Leach* 1997: 34–35; а также: *Ingold* 1999: 407–408.

<sup>18</sup> Бёрд-Дэвид (*Bird-David* 1994: 596–597) уподобляет личность в сообществах охотников-собирающих капле масла, плавающей на поверхности воды. Когда такие капли встречаются, они сливаются вместе в одну большую каплю. Но эти капли могут и разделяться, чтобы затем слиться с другими.

<sup>19</sup> Это оставляет нерешенным вопрос, откуда берется информация, определяющая языковой код. Единственным решением является предположение, что человеческие существа с самого

начала внутренне наделены своего рода встроенным декодирующим устройством. Генеалогическая модель трансмиссии культуры неоднократно и с неизбежностью прибегает к постулированию такого рода "устройств". (Критический разбор см. в: *Ingold* 2000: 397–399.)

<sup>20</sup> Цит. по переводу А. Шестакова (Ч. I. Гл. VI): "Тело как выражение и речь" (*Мерло-Понти* 1999: 244). – *Прим. пер.*

<sup>21</sup> Особенно ясным примером преобразования самовосприятия у охотников-собираателей под влиянием генеалогической модели является изменение значения эскимосского термина *inuit* (мн. число от *inuk*, что означает "личность"). В прошлом "быть личностью", *inuk*, означало быть живым, населять определенное место, расти и развиваться в средоточии социальных отношений. Множественное число *inuit* отсылало к "существованию" или к состоянию "быть живым". Это не было, как указывает Генри Стюарт (*Stewart* 1998: 3), "классификационным именем и определенно не было коллективным обозначением всех исходных обитателей Дальнего Севера (the Far North)". Однако с начала 1970-х годов термин *inuit* был принят как этноним для обозначения людей с общим происхождением от предположительно аборигенного населения. "Быть *inuk*" теперь уже не значит занимать определенное субъектное положение по отношению к другим, но значит быть членом более широкой генеалогически определяемой категории.

### Литература

- Артемова 2004 – Артемова О.Ю. Охотники/собираатели и теория первобытности. М., 2004.
- Бергсон 1998 – Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, 1998.
- Кабо 1986 – Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. М., 1986.
- Мерло-Понти 1999 – Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999.
- Barnes 1967 – Barnes J.A. Genealogies // *The Craft of Social Anthropology* / Ed. A.L. Epstein. L.: Tavistock, 1967.
- Bateson 1958 – Bateson G. *Naven*. 2<sup>nd</sup> ed. Stanford: Stanford University Press, 1958.
- Bergson 1911 – Bergson H. *Creative Evolution*. L.: Macmillan, 1911.
- Bird-David 1990 – Bird-David N. The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters // *Current Anthropology*. 1990. Vol. 31. P. 189–196.
- Bird-David 1994 – Bird-David N. Sociality and Immediacy: Or, Past and Present Conversations on Bands // *Man* (N. S.). 1994. Vol. 29. P. 583–603.
- Bjerkli 1996 – Bjerkli B. Land Use, Traditionalism and Rights // *Acta borealia*. 1996. Vol. 1. P. 3–21.
- Bouquet 1993 – Bouquet M. Reclaiming English Kinship. Manchester: Manchester University Press, 1993.
- Bouquet 1995 – Bouquet M. Exhibiting Knowledge: The Trees of Dubois, Haeckel, Jesse and Rivers at the Pithecanthropus Centennial Exhibition // *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge* / Ed. M. Strathern. L.: Routledge, 1995. P. 31–55.
- Bouquet 1996 – Bouquet M. Family Trees and Their Affinities: The Visual Imperative of the Genealogical Diagram // *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.). 1996. Vol. 2. P. 43–66.
- Bourdieu 1977 – Bourdieu P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Brightman 1993 – Brightman R. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Daes 1997 – Daes E.-J. *Protection of the Heritage of Indigenous People* (Human Rights Study Series 10). N.Y.; Geneva: United Nations, 1997.
- Deleuze, Guattari 1988 – Deleuze G., Guattari F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. L.: Athlone Press, 1988.
- Descola 1996 – Descola P. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. L.: Harper Collins, 1996.
- Fernandez 1998 – Fernandez J.W. *Trees of Knowledge of Self and Other in Culture: On Models for the Moral Imagination* // *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism* / Ed. L. Rival. Oxford: Berg, 1998.
- Fienup-Riordan 1994 – Fienup-Riordan A. *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*. Norman: University of Oklahoma Press, 1994.
- Geertz 1973 – Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. N.Y.: Basic Books, 1973.



- Howell* 1996 – *Howell S.* Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of "Humans" and Other Species // *Nature and Society: Anthropological Perspectives* / Ed. P. Descola, G. Palsson. L.: Routledge, 1996.
- Hallowell* 1960 – *Hallowell, A. Irving.* Odjibwa Ontology, Behavior and Worldview // *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*/Ed. S. Diamond. N.Y.: Columbia University Press, 1960. P. 19–52.
- Harré* 1998 – *Harré R.* The Singular Self: An Introduction to the Psychology of Personhood. L.: Sage, 1998.
- ILO 1989 – International Labour Organisation Convention 169. Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. Geneva: ILO, 1989.
- Ingold* 1986 – *Ingold T.* Evolution and Social Life. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Ingold* 1993 – *Ingold T.* The Art of Translation in a Continuous World // *Beyond Boundaries: Understanding, Translation, and Anthropological Discourse* / Ed. G. Pállson. Oxford: Berg, 1993. P. 210–230.
- Ingold* 1997 – *Ingold T.* Two Reflections on Ecological Knowledge // Unpublished paper presented at the conference on "Nature Knowledge", Instituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Venice, December 1997.
- Ingold* 1999 – *Ingold T.* On the Social Relations of the Hunter-Gatherer Band // *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* / Ed. R.B. Lee, R. Daly. Cambridge, 1999. P. 399–410.
- Ingold* 2000 – *Ingold T.* The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. L.; N.Y.: Routledge, 2000.
- Kroeber* 1948 – *Kroeber A.L.* Anthropology. N.Y.: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1948.
- Lane* 1998 – *Lane P.J.* Indigenous or Autochthonous? Establishing a Role for Archaeology in the Negotiation of Basarwa Identity // *Indigenous Peoples in Modern Nation-States* / Ed. S. Saugestad. Occasional Papers. Series A, 90. Tromsø: University of Tromsø, Faculty of Social Science, 1990.
- Leach* 1997 – *Leach J.* The Creative Land: Kinship and Landscape in Madang Province, Papua New Guinea. Unpublished doct. diss. Manchester: University of Manchester, 1997.
- Linton* 1955 – *Linton R.* Preface // *Linton R.* The Tree of Culture. N.Y.: Knopf, 1955. P. V–VIII.
- Lye* 1997 – *Lye T.P.* Knowledge, Forest and Hunter-Gatherer Movement: The Batek of Pahang, Malaysia. Unpublished doct. diss. University of Hawai'i, 1997.
- Merleau-Ponty* 1962 – *Merleau-Ponty M.* Phenomenology of Perception. L.: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Nelson* 1983 – *Nelson R.K.* Make Prayers to the Raven: A Koykon View of the Northern Forest. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Paine* 1991 – *Paine R.* The Claim of Aboriginality: Saami in Norway // *The Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth* / Ed. R. Gronhaug, G. Haaland, G. Henriksen. Bergen: Alma Mater, 1991.
- Quinn, Holland* 1987 – *Quinn N., Holland D.* Culture and Cognition // *Cultural Models in Language and Thought* / Ed. D. Holland, N. Quinn. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 3–40.
- Rayner* 1997 – *Rayner A.* Degrees of Freedom: Living in Dynamic Boundaries. L.: Imperial College Press, 1997.
- Renfrew* 1992 – *Renfrew C.* Archaeology, Genetics and Linguistic Diversity // *Man* (N. S.). 1992. Vol. 27. P. 445–478.
- Saugestad* 1998 – *Saugestad S.* The Inconvenient Indigenous: Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance, and the First People of the Kalahari. Tromsø: University of Tromsø, Faculty of Social Sciences, 1998.
- Schneider* 1968 – *Schneider D.M.* American Kinship: A Cultural Account. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Scott* 1996 – *Scott C.* Science for the West, Myth for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Construction // *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge* / Ed. L. Nader. L.: Routledge, 1996.
- Stewart* 1998 – *Stewart H.* Ethnonyms and Images: Genesis of the "Inuit" and Image Manipulation. Unpublished paper, presented at the Eighth International Conference on Hunting and Gathering Societies. Osaka, Japan. October 1998.
- UN 1997 – The Rights of Indigenous Peoples (Human Rights Fact Sheet 9). N.Y.; Geneva: United Nations, 1997.
- Wagner* 1986 – *Wagner R.* Symbols That Stand for Themselves. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

*Wolf* 1994 – *Wolf E.* Perilous Ideas: Race, Culture, People // *Current Anthropology*. 1994. Vol. 35. P. 1–12.

*Перевод с английского С.В. Соколовского*

**S.V. Sokolovski. Indigenous Peoples: From the Politics of Strategic Essentialism to the Principle of Social Justice**

**T. Ingold. Ancestry, Generation, Substance, Memory, Land**

Two articles presented in the Discussion Section of the journal issue address the notion of the "indigenous" and approaches to its interpretation in contemporary scholarship, social discourses, and politics. Sergei Sokolovski's contribution, "Indigenous Peoples: From the Politics of Strategic Essentialism to the Principle of Social Justice", addresses the current international approach (manifested in the body of relevant international laws, as well as in the operation guidelines for major international financial organizations, such as WBG) and the approach dominant in the Russian legislation. Key definition components ("traditional economy", "non-urban residence", and "way of life") are then used in the analysis of the recent Russian census data. The author argues that the strategic essentialism idiom employed by leaders of indigenous organizations and reflected to some degree in Russian laws on indigenous groups violates in certain contexts the principle of social justice. Tim Ingold in his contribution, "Ancestry, Generation, Substance, Memory, Land", contrasts the official European view of what constitutes the concept of the indigenous, based on the model of descent, to the relational approach to the issue, offered by the author himself. His discussion of the merits and drawbacks of both models focuses on the analysis of five central terms in the debate on indigenous peoples (reflected in the title of the article), as conducted by academics, policy-makers and representative organisations of the peoples under consideration.