

Сергей Соколовский

Несколько историй про копирайт и культуру

Необычный случай произошел австралийским летом 2002 г.: январские столичные газеты пестрели заголовками, извещающими читателя, что активисты из палаточного посольства аборигенов похитили герб, украшавший западный постамент у входа в здание старого парламента в Канберре, объявив, что изображенные на нем кенгуру и эму являются их культурной собственностью. Акция была приурочена к тридцатилетию аборигенного палаточного посольства.

Нужно сказать, что австралийское законодательство не предусматривает наказаний за осквернение государственной символики — вы можете топтать или сжигать флаги любой страны или уничтожать их гербы при условии, что они были куплены или унаследованы, т.е. принадлежат вам лично, иначе это квалифицируется как посягательство на чужую собственность. Вы можете также уничтожать или осквернять символику любого государства, пусть при стечении народа, но не непосредственно перед посольством страны, чьи герб или флаг попали к вам в руки, — этот поступок считается нарушением общественного порядка.

Сергей Валерьевич Соколовский
Институт этнологии
и антропологии РАН
SokolovskiSerg@mail.ru

В краже австралийского герба был обвинен известный активист Кевин Буззакотт, известный среди экологов и защитников прав аборигенов как дядюшка Кев, который заявил, что кенгуру и эму являются тотемами племени Арубунна и потому их изображения не могут использоваться без согласия старейшин племени. Дядюшка Кев утверждал также, что австралийская авиакомпания "Quantas" не может использовать знаменитого летающего кенгуру, который является логотипом этой компании с 1944 г. Активисты палаточного посольства подали исковое заявление в Верховный суд, в котором сообщалось, что вся местная фауна и флора, включая ее изображения, принадлежит аборигенам и копирайт на ее тиражирование не может использоваться без их письменного согласия [Probin 2002].

Дело о похищении бронзовой эмблемы государственного герба, принадлежащей короне, рассматривалось австралийским судом в течение трех лет. В апреле 2005 г. Буззакотт был арестован за неявку на очередное судебное заседание. Двумя днями раньше он пытался вынести эмблему из зала суда, заявив, что она принадлежит аборигенам. Суд завершился тремя днями позже вынесением приговора, по которому Буззакотт получил год заключения условно¹.

Пять лет спустя другой австралийский абориген Сол Беллеар из Совета аборигенов Нового Южного Уэльса обвинил чемпионов мира по фигурному катанию Оксану Домнину и Максима Шабалина в совершении воровства. Российская пара, готовившаяся тогда к Олимпийским играм в Ванкувере, на чемпионате страны в Санкт-Петербурге представила новый танцевальный номер под названием «Танец аборигенов». «Это очень оскорбительно, — заявил Сол Беллеар, — мы рассматриваем это как воровство культуры древних местных жителей, и это еще один пример эксплуатации аборигенов Австралии. Эти танцы могут быть основаны на церемонии, предназначенной только для мужчин или только для женщин. Это не только посягательство на интеллектуальную собственность. Это бескомпромиссное культурное воровство»². Заявление было растиражировано мировыми агентствами новостей и едва не привело к срыву программы олимпийских выступлений этой пары [Oxley 2010].

¹ Документы по этому делу размещены на сайте Верховного Суда Австралии <<http://www.courts.act.gov.au/supreme/judgmentsca/buzzacott.htm>>.

² С комментариями австралийцев читатель может познакомиться на сайтах австралийских газет "Courier Mail" и "Sydney Morning Herald", опубликовавших 21 января 2010 г. статьи об этом конфликте, в которых обсуждается и тема копирайта: <<http://www.couriermail.com.au/news/national/skaters-stole-aboriginal-dance/comments-e6freooo-122582226740>>; <<http://www.smh.com.au/opinion/politics/russian-ice-dancers-should-rethink-their-routine-20100121-mnwj.html>>.

На самом деле танец был весьма далеким от существующих танцев австралийских аборигенов стилизованным подражанием, использующим мотивы и элементы танцев коренных народов разных частей планеты, лишь костюмы напоминали об аборигенах Австралии. Впрочем, Оксана Домнина в своем блоге на сайте этой пары в записи от 2 ноября 2009 г. действительно писала об австралийских аборигенах (блог имеет и английскую версию, из которой впоследствии исчезло именно упоминание Австралии)¹. Представители коренных народов Канады из числа присутствовавших на церемонии открытия Олимпиады действительно выразили свою обеспокоенность костюмами, однако после встречи с парой они подарили фигуристам традиционные красно-бело-черные одеяла, которые те накинули на себя после обязательного танца. Шабалин сказал, что представители коренных народов Канады были очень приветливы и пожелали им удачи.

Огромное число подобных конфликтов, возникающих по поводу защиты разных форм интеллектуальной собственности — брендов, логотипов, патентов, копирайта, ноу-хау — содержит книга американского антрополога Майкла Брауна «Кто владеет туземной культурой?» [Brown 2004], публикация перевода которой запланирована в издательстве «Прагматика культуры»². Дело в том, что в международном авторском праве уже несколько десятилетий существует понятие, пока чрезвычайно редко оказывающееся в фокусе российских политических, правовых и научных дискуссий. В силу этого пока отсутствует и его общепринятый перевод — в английском языке оно обычно обозначается выражением “traditional cultural expressions” (ТСЕ, иногда также — “expressions of folklore”), которое буквально можно передать как «традиционные культурные произведения» или «произведения фольклора». Элементы фольклорных традиций используются сегодня в государственной символике многих стран мира, товарных знаках (брендах) промышленных корпораций, в символике государственных служб и учреждений, а фольклорные мотивы (мифы, легенды, орнаменты и музыкальные произведения) — в творчестве современных поэтов, писателей, художников и композиторов. Вся эта вселенная присвоенных символов приносит немалые доходы их нынешним владельцам.

История правовой защиты произведений фольклора начиналась не с фольклорных текстов, ритуалов, танцев, традицион-

¹ С английской версией блога читатель может познакомиться на английской версии сайта фигуристов <<http://en.domnina-shabalin.ru/blog/>>.

² С переводом одной из глав этой интереснейшей книги читатели могут познакомиться на сайте выпускаемого тем же издательством журнала «Критическая масса» (2006. № 4. <<http://magazines.russ.ru/km/2006/4/br13.html>>).

ных рисунков, архитектуры, костюмов или иных ремесленных изделий, но именно с песенно-музыкального жанра, поскольку исторически именно он оказался основанием для пересмотра складывающейся концепции копирайта в рамках защиты традиционной культуры. Насколько известно специалистам [Dommann 2008: 3], одним из первых случаев правовой защиты фольклора стал договор, заключенный в январе 1954 г. между американской звукозаписывающей фирмой «Темпо Рекордс» и государственной афганской радиостанцией «Радио Кабул». Этот договор предоставлял американской компании исключительные права записи местной музыки на всей территории Афганистана. По всей видимости, он был выгоден обеим сторонам, поскольку «Радио Кабул» получало деньги и качественные звукозаписи местного фольклора, которые могло затем использовать в своих передачах, а звукозаписывающая фирма — контроль над двумя рынками, пополняя музыкальные коллекции заинтересованных американских университетов и колледжей, с одной стороны, и удовлетворяя интересы афганских потребителей традиционной музыки — с другой. Планировалось и использование этих записей на телевидении и в кинопроизводстве. Здесь можно вспомнить, что ни Бернская конвенция 1886 г. по защите литературных и художественных произведений, ни Международная конвенция об авторских правах 1952 г. не упоминали такого объекта защиты, как традиционная музыка, хотя авторская музыка попадала под международные нормы защиты интеллектуальной собственности. Кроме того, Афганистан, в то время — конституционная монархия, не был участником ни одной из этих конвенций. По своей сути этот контракт был одним из случаев национализации традиции, вполне типичным для национализирующихся государств, в исторической череде которых Афганистан оказался одним из последних. Для антропологов и историков культуры интересными моментами являются использование понятий фольклора и традиции в правовой практике, а также функционирование этих понятий в контексте новых технологий, превращающих уникальные фольклорные события в то, что Бруно Латур, подчеркивая фиксированность и неизменность, с одной стороны, и способность к стереотипизированному воспроизводству — с другой, назвал «неизменной движимостью» (“immutable mobiles”) [Latour 1986].

К концу 1980-х гг. защита копирайтом произведений фольклора стала массовой. Расширился и спектр объектов такой защиты: она стала охватывать не только музыкальные или художественные произведения с точной атрибуцией их происхождения (принадлежности конкретному традиционному сообществу), но и древности, атрибуция которых была в лучшем случае

спорной — петроглифы, археологические находки и даже природные памятники. Под защиту попали многие произведения устного фольклора (мифы, сказки, легенды), а также танцы и ритуалы, племенные названия и элементы традиционного знания, касающиеся целительства. В законодательстве многих стран появились специальные акты, защищающие произведения традиционной культуры и регулирующие их копирование, использование и оборот в массовом производстве. По вполне понятным обстоятельствам в разработке права на защиту фольклора копирайтом приняли активное участие не только юристы и заинтересованные компании, но и фольклористы, антропологи, музейные работники и лидеры различных организаций, выступающих от лица коренных народов. Например, в США в 1990 г. появился Акт о защите захоронений коренных американцев и репатриации (Native American Graves Protection and Repatriation Act)¹. В соответствии с ним все музеи, в чьих коллекциях содержались соответствующие археологические находки, должны были в пятилетний срок после публикации закона провести переговоры с представителями первых наций и вернуть эти предметы в распоряжение тех племен, на землях которых они были обнаружены. Для новых находок предоставлялся трехмесячный срок для их научного изучения, после чего они должны были поступать в распоряжение того племени, которое на них претендовало. Переговоры сотрудников музеев с представителями коренных народов США не всегда заканчивались компромиссом. В большинстве случаев сроки передачи артефактов были продлены до строительства соответствующих хранилищ на территориях резерваций, в некоторых случаях старейшины племен предпочли не возвращать свое культурное достояние, но было и множество случаев, когда музейные предметы были возвращены и утрачены, поскольку использовались в повседневной деятельности. Например, представители индейцев хопи заявили, что вся их культура священна и все произведенное хопи, включая слова их языка, должно быть возвращено и не может использоваться никем более [Brown 2004: 14–16].

На сайте существующей с 1967 г. Всемирной организации интеллектуальной собственности (ВОИС) появилась страница, посвященная традиционному знанию, проблемам генетических ресурсов, произведениям традиционной культуры и фольклору. Традиционные культурные произведения определяются создателями этого сайта как включающие музыку, искусство, рисунки и орнаменты (designs), имена, знаки и символы, ритуалы (performances), архитектурные формы, ремес-

¹ <<http://www.nps.gov/nagpra/mandates/25usc3001etseq.htm>>.

ленные изделия и повествования (narratives)¹. В 1985 г. ВОИС вместе с ЮНЕСКО разработала модельные нормы национальных законов по защите произведений фольклора от незаконной эксплуатации и других приносящих ущерб действий [UNESCO 1985]. Сегодня ВОИС объединяет 184 государства, включая Россию. В июле 2011 г. ВОИС в сотрудничестве с Роспатентом планировала проведение 12-дневной летней школы в Санкт-Петербурге, в программу которой включены такие темы, как интеллектуальная собственность и биоразнообразие, традиционное знание, генетические ресурсы и традиционные культурные произведения².

Но все-таки защита фольклора авторским правом остается относительно новым и дискуссионным явлением, не только в силу того обстоятельства, что авторское право обычно защищает права конкретных авторов или юридических лиц, а не коллективного и с трудом определяемого законодательством фольклорного «автора», но еще и потому, что этот сегмент права сосуществует сегодня с противоположным по духу движением за свободный обмен интеллектуальными знаниями и культурными достижениями — так называемое Creative Commons, охватившее сегодня уже 80 стран и противостоящее известному режиму авторского права Copyright. Кроме того, кажется странным налагать ограничения на то, что еще вчера находилось в общем пользовании и являлось частью общественного достояния.

В связи с обсуждением этих конкурирующих режимов защиты авторского права нужно отчетливо понимать, что в правовом отношении копирайт представляет собой не право, а монополию. Об этом еще более 150 лет назад говорил известный британский историк лорд Маколей, выступая в палате общин во время обсуждения поправок к закону об авторском праве. Целью законопроекта было продление срока действия авторского права на книги до шестидесяти лет с момента смерти автора. В ответ на это предложение Маколей произнес ставшую впоследствии знаменитой речь, в результате которой законопроект был отклонен 45-ю голосами против 38. Ключевым моментом этой речи были следующие слова:

Авторское право — это монополия и вызывает все те последствия, которые общее мнение человечества приписывает монополиям <...> обычный эффект монополии — это оскудение предложения товаров, их дороговизна и низкое качество <...> Желательно, чтобы авторы были вознаграждены, вызывающий

¹ <<http://www.wipo.int/tk/en/folklore/>>.

² <http://www.wipo.int/academy/en/courses/summer_school_russia/index_ori.html>.

*наименьшие возражения способ такого вознаграждения — это монополия. С другой стороны, монополия — это зло. В интересах общего блага мы должны прибегнуть ко злу, но зло не должно длиться ни на один день дольше, нежели это необходимо для обеспечения блага*¹.

Коль скоро автором фольклорных произведений является коллективный субъект — народ, то и монополия становится в этом случае вечной, что не может не оказывать удушающего влияния на развитие культуры.

Лоуренс Лессиг, один из разработчиков режима свободного лицензирования, в интервью журналу Всемирной организации интеллектуальной собственности объяснял внедрение Creative Commons как создание чего-то среднего между прежним режимом копирайта и его полным отрицанием: «Многие люди верили в копирайт, но не считали, что их творчество должно регулироваться столь жестко, как в модели, приватизирующей все права <...> добровольная система является по своей сути лицензией на копирование, но она также утверждает ценности, на которых основаны творческая среда или экология, где правила обмена не определяются коммерцией, но зависят от способности делиться и свободно развивать то, что сделали другие» [Lessig 2011: 4]. В своей книге «Свободная культура» Лессиг приводит огромное число случаев, когда копирайт и патентование изобретений, придуманные и внедренные для стимулирования творчества и защиты творческих прав, оказались барьерами на пути прогресса и развития и на десятилетия блокировали научный и творческий поиск в различных областях науки и техники [Лессиг 2007].

С курсом насаждения рынка в науке, образовании и культуре были не согласны многие развивающиеся страны, пострадавшие от патентной политики Запада, например, в области фармакологии и медицины и блокировавшие введение ряда международных соглашений под эгидой ВОИС. В ответ западные страны перенесли основную деятельность по международным патентам и лицензиям в ВТО, где они составляли большинство, создав Генеральное соглашение по тарифам и торговле (ГАТТ). Российское правительство, стремясь к членству в ВТО, проводит сегодня все более жесткий курс в отношении авторских прав и лицензирования, свидетельством чего является не только вхождение в 2009 г. в систему обязательств по копирайту и защите постановок и фонограмм [WIPO Copyright Treaty 2009; WIPO Patent Law Treaty 2009], но и скандал с оцифровкой

¹ Полный перевод этой речи представлен на сайте «Московский либертариум» <<http://www.libertarium.ru/macaulay-ru-002>>.

библиотечных фондов, в котором основная борьба проходила между ВОИС и группой российских теле- и киномагнатов во главе с Н.С. Михалковым, с одной стороны, и сторонниками Creative Commons во главе с президентом Ассоциации интернет-издателей И.И. Засурским — с другой (интересующийся читатель легко обнаружит все материалы и аргументы сторон в Интернете).

В этом коротком перечне проблематики, с которой мы сталкиваемся при распространении копирайта на произведения фольклора и традиционной культуры, я не смог коснуться и сотой части вопросов, встающих в этой связи перед представителями самых разных профессиональных сообществ, организациями коренных народов и обществом в целом. Исследователей в области социальных наук эта проблематика касается не только в качестве прямого объекта изучения, но и как участников создания и использования интеллектуальной собственности, а также как граждан государства. Я надеюсь, что обсуждение представленных ниже вопросов позволит антропологам и российскому обществу в целом лучше понять сложность проблем в этой области, с которыми российское общество только еще начинает знакомиться. Вот эти вопросы:

- 1** *Из приведенных историй ясно, что проблема «культура и собственность» существует. Юридически она, возможно, решается, но этим должны заниматься юристы. Для нас важно отнестись к происходящему как к объекту исследования, понять, что же все-таки происходит. Какого рода представления лежат в основе этих конфликтов? Как понимается при этом объект культурной собственности? Как выстраиваются отношения защитников своей культурной традиции с внешним миром?*
- 2** *Почему подобных конфликтов не было 50 лет назад и что вызывает их появление сегодня? Как это связано (и связано ли) с глобализацией?*
- 3** *В каком состоянии (на каком этапе развития) находятся подобные конфликты в вашей стране? Насколько серьезно они исследуются общественными науками?*
- 4** *Каковы возможные сценарии развития этих сюжетов, и насколько они значимы для той области науки, которой вы занимаетесь?*

Библиография

- Лессиг Л.* Свободная культура: как медиаконцерны используют технологии и законы для того, чтобы души́ть культуру и контролировать творчество. М.: Прагматика культуры, 2007.
- Brown M.F.* Who Owns Native Culture? Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2004.
- Dommann M.* Lost in Tradition? Reconsidering the History of Folklore and its Legal Protection since 1800 // Ch.B. Graber, M. Burri-Nenova (eds.). Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions in a Digital Environment. Cheltenham, Northampton, MA: Edward Elgar, 2008. P. 3–16.
- Latour B.* Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands // Knowledge and Society. Studies in the Sociology of Culture Past and Present. 1986. Vol. 6. P. 1–40.
- Lessig L.* An Interview // WIPO Magazine. 2011, Feb. No. 1. P. 4–6.
- Oxley S.* Figure-Skating Russians Surprised after Dance Offends Aborigines // Reuters. 2010, Jan. 21. <<http://www.reuters.com/article/idUSTRE60K50V20100121>>.
- Probin A.* The Roo is Taboo, Australians Told; Suit Claims Copyright on Native Animals // Herald Sun (Melbourne). 2002, Jan. 30. <<http://www.williams.edu/go/native/rooemu.htm>>.
- [UNESCO 1985] Model Provisions on National Laws for the Protection of Expressions of Folklore Against Illicit Exploitation and Other Prejudicial Actions. UNESCO; OMPI/WIPO, 1985.
- WIPO Copyright Treaty. 2009, Feb. 5. <http://www.wipo.int/wipolex/en/wipo_treaties/details.jsp?treaty_id=16>.
- WIPO Patent Law Treaty. 2009, Aug. 12. <http://www.wipo.int/wipolex/en/wipo_treaties/details.jsp?treaty_id=4>.



Рис. 1. Дядюшка Кев с похищенным гербом Австралии
(фото с сайта Nuclear Free News
<<http://www.nuclear-free.com/english/buzzacott2.htm>>)



Рис. 2. Российские фигуристы Оксана Домнина и Максим Шабалин исполняют танец аборигенов (фото с сайта <<http://www.smh.com.au/opinion/politics/russian-ice-dancers-should-rethink-their-routine-20100121-mnwj.html>>)

ЮРИЙ БЕРЕЗКИН

Поставленные четыре вопроса взаимосвязаны, отвечаю сразу на все, точнее на те, о которых что-то знаю. Не могу, например, судить о том, серьезно ли исследуются подобные вопросы общественными науками или нет.

История человечества — это история заимствования элементов культуры одними группами людей у других. В норме культура предполагает стабильность, она традиционна. Но копирование культурных стереотипов, как и репликация любых других объектов, сопровождается ошибками. Если возникшие новые варианты жизнеспособны, они тоже воспроизводят себя, а между разными вариантами возникает конкуренция — всем известный естественный отбор. От биологической эволюции (не считая бактерий) процесс отличается тем, что изменения могут происходить не только за счет ошибок копирования, но и путем заимствования элементов культуры со стороны. Заимствовать легче, чем изобретать, поэтому фундаментальные открытия случались в истории человечества редко. В любой культуре заимствованный элемент сам меняется (по крайней мере меняется его значение, «ценность», как сказал бы Дюркгейм), поэтому культурной энтро-

Юрий Евгеньевич Березкин
Музей антропологии
и этнографии
им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН /
Европейский университет
в Санкт-Петербурге
Berezkin1@gmail.com

пии не происходит. Культурный обмен ведет не к всеобщему выравниванию, а к усложнению и росту разнообразия.

Специфика нынешней ситуации в том, что в результате лавинообразного расширения коммуникативных сетей в контакт вступили такие культуры, у которых раньше опыта регулирования взаимоотношений не было. Пока европейцы привозили в свои музеи этнографические предметы из отдаленных стран, первоначальные создатели и владельцы предметов пребывали о происходящем в неведении и проблемы прав собственности не возникало. Когда же культуры «четвертого мира», как принято сейчас говорить, сами получили доступ к коммуникативным сетям и узнали, что происходит, их представители стали пытаться регулировать вопросы культурного заимствования на основе привычной для них правовой базы. Понятно, что «племя А» не может просто так использовать орнамент или мелодию соседнего «племени Б», это допустимо лишь при выполнении определенных условий. Тем более трудно себе представить, чтобы соседи забрали и выставили на всеобщее обозрение какие-нибудь священные трубы или найденные в могилах человеческие останки.

Общего решения эта проблема не имеет. Наивно думать, что в обозримом будущем представления о ценностях, формах собственности, культурной идентичности, значении науки и знаний, о смысле существования, наконец, повсюду станут настолько близки, что позволят выработать общепонятные и приемлемые для всех правила, согласно которым будут решаться конфликты, связанные с культурной собственностью. Можно надеяться только на взаимную добрую волю, компромиссы и здравый смысл. Примеров таких компромиссов достаточно много. Не так давно из музея в Вашингтоне пришлось привезти хранящуюся там маску к постели умиравшего тлинкитского аристократа. Тот достойно скончался, зная, что один из символов его рода находится рядом, а затем маску так же благополучно отвезли назад в Вашингтон. Обе стороны остались удовлетворены.

Но есть и другие случаи, в том числе совершенно дикие, когда бесценные антропологические материалы оказывались закрыты для изучения и даже «возвращались» претендовавшим на них этническим группам, которые к тому же не имели к ним реального отношения, а лишь жили на территории, где материалы были извлечены из земли. Такого рода печальные прецеденты возмутительны, но объяснимы. Представители «евро-американской» (или «иудео-христианской») культуры нередко испытывают чувство вины за те преступления, которые их предки действительно совершили в свое время по отношению

к представителям других культур. Это чувство делает нашим современникам честь, но лишь частично оправданно, поскольку представители неевропейских культур обходились друг с другом не лучше. Вообще если подходить к прошлому с правовыми нормами и этикой сегодняшнего дня, то заочно пришлось осудить бы едва ли не все человечество. Так или иначе, но одним из способов искупить несправедливости прошлого стало не просто признание ценности любых неевропейских культур, но и хотя бы частичное признание тех правовых отношений, которые для данных культур характерны. С этой точки зрения воспроизводить раскраску тела или танцы аборигенов, не получив на то формального разрешения, преступно.

Я вполне убежден, что культурные ценности любого народа должны быть общедоступны. Это не вопрос верховенства тех или иных юридических норм, поскольку нет и не может быть верховного авторитета, чтобы вынести решение. В столкновение пришли «племенное» и, используя выражение Михайло Михайлова, «планетарное» сознание. Наука по природе интернациональна, поэтому люди, занимающиеся наукой, чаще других являются носителями именно планетарного сознания. Ограничения в использовании культурных ценностей сродни таможенным на границах средневековых феодальных владений: временно выигрывают небольшие группы людей, в итоге проигрывают все.

В то же время пользование чужими «логотипами» не должно быть кражей, надо ссылаться на источники. Здесь нет принципиальной разницы с воспроизведением иллюстративного материала в научной работе. Если вы берете рисунок из чужой статьи, то, естественно, должны на нее сослаться, но каждый раз требовать формального письма от редакции с разрешением на воспроизводство рисунка или запрещать посетителям музеев фотографировать выставленные экспонаты — значит мешать распространению знаний и тормозить развитие науки.

В России по сравнению с некоторыми другими странами ситуация с допуском к культурным ценностям не самая плохая — не из-за того, что мы впереди прогресса, а как раз из-за неразвитости правового сознания и привычки жить «по понятиям». Жить «по понятиям» плохо, но и попытки формально отрегулировать все и вся тоже ведут в тупик. Единственный плодотворный путь — переговоры и соглашения. Если же мы сталкиваемся с агрессивным и бескомпромиссным стремлением «держат и не пущать», то не надо поддаваться давлению. Наша культура с ее библиотеками и музеями, экспедициями и научными институтами заслуживает не меньшего уважения к своим ценностям, чем любая другая.

МАЙКЛ БРАУН

**Культурная собственность,
контроль над смыслами и пути к признанию**

Сергей Соколовский правильно отмечает, что возникновение представлений о культурной собственности является важной глобальной тенденцией. Как и многих наблюдателей этого явления, его удивляет частота, с которой дискуссии о культурном наследии прибегают к языку интеллектуальной собственности, в частности, к представлениям, основанным на идеях копирайта и патентного права. Я полагаю, однако, что топика интеллектуальной собственности является доминирующей главным образом потому, что она оказывается удобным способом говорить о проблемах, которые глубже и шире, чем просто разговоры по поводу коммерческой ценности художественных произведений или технических инноваций.

Обратимся к недавней истории, промелькнувшей в новостях. 20 мая 2011 г. в “New York Times” появилось сообщение о том, что некий рисовальщик татуировок подал исковое заявление против кинокомпании “Warner Brothers Entertainment” за то, что компания использовала рисунок татуировки на лице актера в фильме “The Hangover, Part II” [Cohen 2011a]. Изображение, которое художник несколькими годами ранее нарисовал на лице боксера Майка Тайсона, описывалось как «племенное» по своему происхождению. Изображение было явно вдохновлено, если не напрямую скопировано, из традиционного репертуара татуировок (*tā moko*) племени маори из Новой Зеландии. Месяцем позже та же самая газета объявила о том, что “Warner Brothers” и художник достигли соглашения [Cohen 2011b]. Детали не разглашались, однако можно предположить, что художник получил финансовую компенсацию за неразрешенное использование «его» рисунка.

Майкл Браун
(Michael F. Brown)
Уильямс Колледж,
Уильямстаун, США
Michael.F.Brown@williams.edu

Занятная особенность этой бури в банке чернил для татуировок заключается в том, что ни председательствующему на процессе судье, ни журналистам, освещавшим процесс, не пришло в голову задать вопрос о том, как американский художник смог с известной убедительностью предъявить права на рисунок, который, как он признал, был позаимствован из туземной культурной традиции. Новозеландские средства массовой информации надлежащим образом сообщили о жалобах маори, однако они не произвели никакого видимого эффекта на ход процесса в Соединенных Штатах. Для американского права народ маори и его религиозные и художественные традиции остаются невидимыми.

Несмотря на то что публичное обсуждение этого случая подчеркнуло его импликации, касающиеся закона об интеллектуальной собственности, я убежден, что протесты маори были связаны не столько с финансовой несправедливостью или проблемой собственности, сколько с *контролем над смыслами*, а в более широком смысле — *борьбой, направленной на достижение политического признания*.

Смыслы. Для маори татуировки являются передатчиками особых сообщений. Право на использование индивидуальных рисунков определяется генеалогией и другими социальными атрибутами. Когда эти самые рисунки для эстетических целей или для удовлетворения чувства личной идентичности используют люди, не принадлежащие к маори, они разрушают социально встроенные смыслы. Проблема искаженного или выхолощенного смысла едва ли является уникальной для туземного мира: в коммерческом мире зарегистрированные торговые марки дают производителям большие возможности контролировать значения их брендов. Такой контроль является экономической проблемой в строгом смысле слова, тогда как стремление традиционных сообществ сохранить контроль над своими наиболее мощными символами представляется вопросом культурной связи и даже культурного выживания.

Традиционные сообщества действуют разными способами для того, чтобы сохранить власть над символами, которые, как они настаивают, принадлежат только им. Некоторые сообщества используют закон о торговых марках для того, чтобы защитить иконографию от присвоения ее чужаками [Brown 2003: 83–87]. Некоторые экспериментируют с «географическими указаниями», которые связывают коммерчески ценные продукты с конкретным местом. Другие стремятся к полному контролю над символами, прибегая к идее туземной суверенности, хотя отнюдь не ясно, как суверенность сама по себе может помешать идеям и символам пересекать культурные границы. Вероятно,

наиболее общей стратегией является сохранение секретности. Секретность заметно влияет на работу антропологов, чья профессия требует разговора о ритуальных практиках и других формах традиционного знания, которые все чаще и чаще определяются как тайные или «засекреченные».

Признание. Многие ученые отмечали связь между недавними конфликтами по поводу культурной собственности и политической признания, которая возникает в связи с требованиями туземных народов, чтобы их постоянное присутствие было признано государствами-нациями, к которым они оказались приписанными благодаря колониальной истории. Несмотря на то что глобальная кампания по признанию традиционных сообществ идет с использованием разных риторических конструкций — среди прочего языка прав человека, требований репатриации или репараций, утверждения суверенности — предъявление претензий на право собственности оказывается наиболее мощным. Собственность является надежным и гибким концептом, поддерживаемым высокоразвитой правовой машиной. При почти полном исчезновении социалистических правительств в конце XX в. капиталистические представления о собственности стали ощутимыми едва ли не во всех уголках земного шара. В то же самое время интеллектуальная собственность приобрела глобальное значение, которым ранее не обладала, что ставит трудные вопросы как для представителей традиционных сообществ, так и для всех остальных. Как же получается так, спрашиваем мы, что частные корпорации обладают свободой превращать локальное знание в охраняемую законом собственность, сохраняя на протяжении десятилетий монопольные права на нее? Почему фармацевтическая компания может предъявлять права на фрагменты нашего генетического фонда без нашего ведома или согласия? Что можно сделать, чтобы защитить продукты культуры от того, что кажется безумной схваткой за приватизацию знания?

Широко распространенная тревога, порожденная агрессивной экспансией интеллектуальной собственности, породила возможность, которой поспешили воспользоваться туземные народы для достижения своих политических целей. Помог им и растущий интерес государств-наций к возвращению себе символически мощных предметов материальной культуры, которые благодаря перипетиям завоеваний и колониализма оказались в руках далеких держав. Если Греция, Италия, Шотландия и другие нации требуют возвращения объектов, которые являются воплощением их культурного наследия, разве не имеют права народы хопи, сенека или кечуа сделать то же самое?

В Соединенных Штатах требования легальной защиты культурного наследия индейцев во всех многообразных формах еще должны привести к драматическим изменениям в законе о собственности. Отчасти это является следствием относительно децентрализованного характера США. По историческим причинам, слишком сложным, чтобы о них здесь говорить, США испытывали настороженность в отношении попыток бюрократизировать или регулировать культурную сферу, именно поэтому в федеральном правительстве никогда не было поста, эквивалентного посту министра культуры, который существует во многих других странах. Наиболее важный американский закон, влияющий на культурную собственность индейцев, — Акт о защите и возвращении захоронений американских индейцев (Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA), вступивший в силу в 1990 г. Данный акт требует от большинства федеральных структур, а также музеев и хранилищ, получающих федеральное финансирование, возвратить человеческие останки, предметы из захоронений, сакральные предметы, а также «объекты культурного наследия» индейских сообществ, которые требуют их возвращения и которые могут доказать их происхождение или приоритетное право собственности. Этот закон прежде всего нацелен на то, чтобы положить конец более чем вековому разграблению захоронений и дать возможность признанным на федеральном уровне индейским племенам достойно перезахоронить своих предков. Акт ничего не говорит об интеллектуальной собственности индейцев, и его следствия, касающиеся культурной собственности аборигенов, понятой в широком смысле, остаются ограниченными. Тем не менее закон помог выстроить новые партнерские отношения между музеями и индейскими сообществами — партнерство, которое по всей вероятности продолжится и после того, как возвращение объектов, подпадающих под действие акта, будет завершено. Акт повлиял и на деятельность архивов, новая политика которых предполагает учет мнений индейцев по поводу возможности циркуляции сведений об определенных традиционных религиозных практиках. В известном смысле акт стал ключевым моментом в процессе признания моральных и политических претензий коренных граждан страны.

В целом все возрастающая значимость идеи культурной собственности является примером того, что философы называют «гипердетерминированным», т.е. обладающим множеством причин и следствий. Идея культурной собственности подпитывается растущей тревогой по поводу культурных идентичностей в мире, который кажется, по крайней мере в некоторых отношениях, все более и более лишенным границ. Это можно рассмат-

ривать как реакцию на хищнические патентные и копирайтные практики корпоративного мира, особенно в таких сферах, как биотехнологии и медиа. Идея культурной собственности обретает силу благодаря попыткам заладить обиды, нанесенные коренным народам в поселенческих демократиях (например, Канада, Австралия, Соединенные Штаты), а также кампаниям по возвращению предметов культурного наследия государствам-нациям, которые не без успеха заявляют, что данные объекты были несправедливо отчуждены от них.

Куда ведет этот процесс — можно только гадать. Антиутопическую картину предлагают Джон и Джоан Комаровы в своей книге “Ethnicity, Inc.” [Comaroff, Comaroff 2009]. Их пугает то, что культурные идентичности и культуры вообще быстро становятся товаром, который используют для получения экономических выгод. Более оптимистические оценки исходят от бюрократов ЮНЕСКО и подобных институций, которые переизобретают наследие как ресурс, которому можно дать легальное определение и которым можно рационально распоряжаться — на манер электричества или воды. Многие антропологи и профессиональные музейщики высказывают мнение, что возвращение человеческих останков и важных объектов материальной культуры решительным образом улучшило отношения с коренными сообществами и дало новые возможности для совместных исследований. Другие — и я причисляю к ним себя — высоко оценивают возросшее внимание к культурному наследию и проблемам социальной справедливости, в то же время не вполне понимая, как стремление рассматривать культуру в качестве формы групповой собственности можно примирить с этикой свободной открытой дискуссии и конструктивным диалогом поверх культурных границ. Необходимость осознать достоинства и недостатки представлений о наследии, построенных на идее собственности, по всей вероятности, останется одним из самых значительных вызовов, перед которыми окажутся антропологи и фольклористы в ближайшие десятилетия.

Библиография

- Brown M.* Who Owns Native Culture? Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Cohen N.* On Tyson's Face, It's Art. On Film, a Legal Issue // New York Times. 2011a, May 20.
- Cohen N.* Tattoo Artist Settles Tyson Dispute With *Hangover 2* // New York Times. 2011b, June 21. <<http://mediadecoder.blogs.nytimes.com/2011/06/21/tattoo-artist-settles-tyson-dispute-with-hangover-2>>.
- Comaroff J.L., Comaroff J.* Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Пер. с англ. Аркадия Блумбаума

ЛУСЕРО ИБАРРА РОХАС

Размышления о копирайте и культуре

Для того чтобы понять претензии туземных народов на культурную собственность и культурное наследие, важно взглянуть на мир, сформированный колониальными процессами. Туземные народы являются «туземными» только потому, что колониализм оказывается исторической реальностью, а «туземный» — категория, порожденная ситуацией доминирования. В этом смысле данное слово — не что иное, как отличие, имя для Другого, приписанное ему колонизатором. Это можно сказать и про любое другое название, которым можно заменить слово «туземный»: коренной, аборигенный, индейский — все они несут груз, оставленный в мире колониализмом.

Это, конечно, не означает, что эти слова и сейчас свидетельствуют о доминировании над теми, в отношении которых они употребляются. История видела подъем и расширение прав и возможностей у тех народов, которые были отмечены подобными ярлыками, ей знакома рефункционализация слов, в рамках которой правилом стало многообразие, когда людям, борющимся за общее дело, удавалось найти средства выражения, чтобы запустить процессы мобилизации внутри стран и за их пределами. В этом контексте борьбу за культурную собственность и наследие можно рассматривать как процесс, в котором туземцы перестают быть другими, но, переворачивая эти отношения, представляют другими западных людей. Тем не менее этот процесс является спором, и в качестве спора его можно рассматривать только как следствие колониальной системы, которая когда-то подавляла коренные народы.

Большинство туземных требований, как и большинство прав, вырастает из нужды и нехватки, а иногда даже из-за откровен-

Лусеро Ибарра Рохас
(Lucero Ibarra Rojas)

Университет Мичоакана
Сан-Николас де Идальго,
Морелия, Мексика
luceroibarrarojas@gmail.com

ных нападков. Однако нам следует всегда помнить, что коренные народы не стремились к апроприации своей культуры до тех пор, пока не почувствовали, что стали объектом нападков (целый ряд документально подтвержденных случаев можно найти в: [Oehlerich de Zurita 1999; Brown 2003; Kongolo 2008; Mackay 2009; Engle 2010]). Апроприация в терминах западного права — это всегда вопрос исключения, однако во многих случаях коренные народы и были исключенными (из истории, из представлений о цивилизации), а кроме того у них не было возможности сделать так, чтобы их культуру начали ценить [Comaroff, Comaroff 1992; Paine 2000; Stavenhagen 2002; Blancarte 2007; Bonfil 2008; Santos 2009]. Несмотря на то что их культура могла обрести лишь частичное и ограниченное признание своей ценности, с исторической точки зрения даже это можно рассматривать в некоторых отношениях как оздоровление ситуации. Проблема в том, что признание туземной культуры и внимание к ней привели и к не слишком хорошим результатам. Эстетика и знания туземных народов стали объектами использования и присвоения. Эти народы, по-видимому, не были осведомлены об экономической ценности своих традиционных знаний, пока кто-то не начал использовать их для получения экономической выгоды.

Важно отметить, что в то время как США, Канада и Австралия предпринимали определенные шаги в этом направлении, другие регионы мира, вроде Латинской Америки, где туземное население значительно больше, оказались гораздо менее развитыми в данной области, что является одновременно результатом истории разных регионов и того, как в каждой из этих стран реализуются коммерческие интересы. Изучение каждого конкретного региона должно принимать во внимание значительные различия, существующие в рамках «туземного», а также то, как эти различия влияют на опыт и мировосприятие этих народов. Уровень насилия и его различные типы в каждом регионе будут оказывать немалое влияние на то, как туземные народы будут соотносить себя с национальными культурами, а развитие экономических знаний на местном уровне будет играть важную роль в том, как эти народы будут использовать инструменты присвоения.

Например, в Мексике обращение к праву интеллектуальной собственности для контроля над использованием элементов туземных культур является новой практикой, которой чуть больше двух десятилетий. На протяжении большей части истории страны туземцы и их культуры откровенно игнорировались государством, и вплоть до 1980-х гг. большинство политических решений было направлено на то, чтобы интегрировать туземцев в культуру мейнстрима [Stavenhagen 2002; Blancarte 2007; Bonfil 2008], даже не без некоторого успеха, причем этот

процесс нашел поддержку социальных наук [Roth 2000; Stavenhagen 2002]. Однако поскольку дискурс о туземной проблематике значительно поменялся с тех пор, в немалой степени благодаря сапатистскому вооруженному движению в Чьяпасе, а дискурс плюрализма оказался доминирующим и стал частью государственного подхода к этим практикам, туземные проблемы были переформулированы и в академическом пространстве. И все же данная область в значительной степени еще только начинает попадать в поле зрения ученых.

Тем не менее всегда необходимо учитывать, что данный процесс связан не только с деколонизацией истории и исторических повествований, а также с изменением закона, хотя его можно рассматривать и таким образом, но и с экономическими интересами в глобализованную эпоху неолиберального капитализма. И там, где туземцы широко использовали инструменты апроприации, и там, где случаи такого рода можно пересчитать по пальцам, экономическая сторона дела оказывает безусловное влияние на то, что утверждается в качестве собственности, а что нет.

Взгляд на культуру с экономической точки зрения ведет к превращению культуры в товар, что является отнюдь не простой проблемой. В данном случае такая работа, как “Ethnicity, Inc.” [Comaroff, Comaroff 2009] дает замечательный анализ очень сложного явления, когда превращение в товар может породить эксплуатацию, но может стать путем к расширению прав и возможностей или к пониманию себя через описание собственной культуры для другого. Работы Розмари Кумб [Coombe 2004; 2005], много писавшей о превращении культуры в товар, исследуют процесс, в рамках которого туземцы «пытаются воспользоваться символическим ресурсом подлинности на глобальном рынке, где некоторые потребители ценят гетерогенное в пространстве гомогенности и ищут различия в море сходств» [Coombe 2009: 403], в то же время анализируя следствия этого процесса для самих сообществ в культурном отношении, а также на экономическом и политическом уровнях.

Конечно, это явление тесно связано с глобализацией, однако глобализация — это не банальное объяснение всего на свете. Она лежит в основе многих, если не всех, процессов современного мира. Глобализация как путь обретения тесных взаимосвязей между всеми регионами мира является многомерным процессом, в рамках которого также возникают явления доминирования и спора [Santos 2002]. Колониализм был и остается частью этого явления, однако, по мере того как мы лучше узнаем друг друга, мы находим общие основания для того, чтобы структурировать наши нужды и стратегии их восполнения. Тот же самый процесс, который превратил право интеллектуаль-

ной собственности в основной повседневный и весьма эффективный инструмент контроля над рынком, предоставил инструменты для спора в тех же правовых рамках, как можно видеть не только в использовании этой системы туземными народами, но и в стратегиях вроде Creative Commons или копи-лефта (copyleft), причем обе эти практики не отрицают систему, но пытаются развернуть ее в другом направлении.

В этом смысле использование правовых систем собственности и контроль над тем, как культура превращается в товар, может дать позитивные результаты, поскольку предоставляет возможность туземным народам выстроить иерархию культурных объектов. История была пленницей победившей стороны, и законное право объявлять что-либо значимым также принадлежало колонизаторам [Comaroff, Comaroff 1992; Scott 2007; Santos 2009]. В большинстве случаев даже после того, как государства стали независимыми, национальная культурная идентичность стала мифом, фетишем, полезным для политических элит, стремившихся выстроить укорененную в истории идентичность [San Martin 1999], которая редко включала туземные нарративы как часть настоящего, они всегда были архаическими и не имеющими особой важности реликтами прошлого.

Подлинной ценностью нынешних разработок, связанных с культурной собственностью и наследием, является создание общественно признанного места, из которого туземные народы могут осуществлять контроль над своими историей и культурой, не только выстраивая иерархии, но и самостоятельно придавая смысл закону, даже если этот закон сам по себе создавался вне связи с ними. В этом процессе важно также учитывать, что не все ситуации, в которых право интеллектуальной собственности используется для контроля над культурными объектами, одинаковы. Если посмотреть внимательно, по всей вероятности, процессы, инициированные государством, будут весьма отличаться от инициатив, реализуемых народными движениями, даже если мобилизация государства возникает из-за давления этих движений. Существенными для того, чтобы этот процесс привел хотя бы к минимальному уровню прав и возможностей у туземцев, являются действенность и легитимность голосов туземных народов в выработке вышеуказанных стратегий.

И даже в этом случае проблемы остаются, поскольку в конце концов адаптация системы не означает со всей необходимостью, что она находится в рабочем состоянии. Путь чужого закона (somebody else's law) всегда приводит к тому, что пользователь адаптируется к закону обычно в гораздо большей степени, чем может адаптировать закон к себе [Speed, Leyva 2008].

В данном случае важно отметить, что избрание в качестве защитной стратегии права интеллектуальной собственности уже предполагает классификацию вещи, которую мы хотим защитить, и выбор того, как, кто и почему будет ее защищать. Указывалось, что система права интеллектуальной собственности является проблематичной именно потому, что она отличается от нашего понимания культуры как наследия или как чего-то гораздо более значимого, чем просто продукты творческой активности, принадлежащие конкретным группам [Burns 2008]. Многие вещи, над которыми туземные народы пытаются утвердить право интеллектуальной собственности, обладают социальными и культурными значениями, выходящими за пределы коммерции. Эти претензии, которые могут быть связаны с экономикой, касаются элементов идентичности, укорененных в истории, культуре и социальных практиках, а процесс их «защиты» от чужих агентов с помощью интеллектуальной собственности может на самом деле оказаться тривиализацией их социальной функции.

Проблема была бы не столь значительной, если бы опасность заключалась только в этом, однако в данном случае нужно учитывать целый ряд вещей, поскольку обращение к закону часто, если не всегда, предполагает легитимацию самой системы, сколько бы недочетов она ни содержала, и оставляет в стороне другие возможности оспаривания, не предусмотренные законом. Потенциальные проблемы, которые видят некоторые авторы в обращении социальных движений к правам человека [Brown 2004; Speed, Leyva 2008], не являются исключительными для этой правовой области. Опять же учитывая контекст колонизации, необходимо помнить, что наиболее влиятельно сегодня государственное законодательство, и как таковое оно обычно является правовой системой, введенной колонизаторами и адаптированной к местным условиям, но не слишком учитывающей представления и нужды туземных народов. Примеры системного доминирования подобного законодательства могут быть и не столь очевидными, но они все еще есть, и туземные народы, адаптируясь, становятся своего рода «запланированной ошибкой». Они укрепляют систему, которая дает им некоторое пространство для маневра, пока не бросают вызов системе и готовы идти на компромисс в том, что касается различий и сопротивления.

В конкретном случае интеллектуальной собственности ситуация оказывается гораздо более опасной, если мы вспомним, что с самого начала систему обвиняли в том, что она порочна. Необходимо помнить слова лорда Маколея, сказанные более 150 лет назад: «Авторское право — это монополия и вызывает

все те последствия, которые общее мнение человечества приписывает монополиям <...> обычный эффект монополии — это оскудение предложения товаров, их дороговизна и низкое качество <...> Желательно, чтобы авторы были вознаграждены; вызывающий наименьшие возражения способ такого вознаграждения — это монополия. С другой стороны, монополия — это зло. В интересах общего блага мы должны прибегнуть ко злу, но зло не должно длиться ни на один день дольше, нежели это необходимо для обеспечения блага» (цит. по статье Сергея Соколовского). Являясь злом, данный инструмент, тем не менее, не только используется все шире, он стал мощнее, и каждый раз, когда мы обращаемся к нему, он становится еще сильнее.

Является ли обращение к идее копирайта согласием с системой? И насколько далеко готовы мы зайти, двигаясь в этом направлении? Эти вопросы оказываются фундаментальными для каждого обращения к праву интеллектуальной собственности. Однако сегодня позиция, которую мы занимаем, будет иметь более радикальные импликации, чем несколько десятилетий назад. Сегодня мы задаем вопрос: является ли в известном смысле обращение туземных сообществ или даже Creative Commons и движения копилефта к системе интеллектуальной собственности поддержкой таких инициатив, как Акт о защите интеллектуальной собственности (P.I.P.A.) и законопроект по борьбе с нарушениями в сфере интеллектуальной собственности в Интернете (S.O.P.A.), учитывая, что они не заявляют о своем четком неприятии понимания культуры как собственности?

Эти вопросы являются правовыми, но не только. Речь идет о понимании мира, процессах творчества, о том, чем мы хотим поделиться друг с другом.

Библиография

- Blancarte R.* (Comp.). *Cultura e identidad nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Bonfil G.* *México profundo, una civilización negada*. 3th reimp. México: De Bolsillo, 2008.
- Brown W.* The Most We Can Hope for // *The South Atlantic Quarterly*. 2004. Vol. 103. No. 2/3. P. 451–463.
- Brown M.F.* *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Burns E.* The Disneyland of Cultural Rights to Intellectual Property: Anthropological and Philosophical Perspectives // *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions: Legal Protection in a Digital Environment*. Cheltenham: Edward Elgar, 2008. P. 49–72.

- Comaroff J., Comaroff J.* Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Comaroff J., Comaroff J.* Ethnography and the Historical Imagination. Oxford: Westview, 1992.
- Coombe R.J.* Legal Claims to Culture in and against the Market: Neo-liberalism and the Global Proliferation of Meaningful Difference // Law Cult. Hum. 2004. Vol. 1. P. 32–55.
- Coombe R.J.* The Expanding Purview of Cultural Properties and their Politics // Annual Review of Law and Social Sciences. 2009. No. 5. P. 393–412.
- Engle K.* The Elusive Promise of Indigenous Development. Durham: Duke University Press, 2010.
- Kongolo T.* Unsettled International Intellectual Property Issues. Austin: Wolters Kluwer Law & Business, 2008.
- Mackay E.* Indigenous Traditional Knowledge. Copyright and Art — Shortcomings in Protection and an Alternative Approach // The University of South Wales Law Journal. 2009. Vol. 32. No. 1. P. 1–26.
- Oehlerich de Zurita A.* Ni robo ni limosna. Pueblos indígenas y Propiedad Intelectual. Santa Cruz: Sirena, 1999.
- Paine R.* Aboriginality, Authenticity and the Settler World // Signifying Identities. Aboriginality, authenticity and the settler world. L.: Routledge, 2000. P. 77–116.
- Roth A.* Agendas etnográficas y enigmas // Enigmas sobre el pasado y el presente del pueblo purépecha. Morelia: Morevallado, 2000. P. 85–110.
- San Martín J.* Teoría de la Cultura. Madrid: Síntesis, 1999.
- Santos B. de S.* Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una economía de saberes // Pluralismo epistemológico. La Paz: Clacso, 2009. P. 31–84.
- Santos B. de S.* Processes of Globalization // Eurozine. 2002. <<http://www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-en.html>>.
- Scott J.C.* Los dominados y el arte de la resistencia. México: Era, 2007.
- Speed S., Leyva X.* Introduccion // Human rights in the Maya Region. Durham: Duke University Press, 2008. P. 1–23.
- Stavenhagen R.* Indigenous peoples and the state in Latin America: an ongoing debate // Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy. Houndmills; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2002. P. 24–44.

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума

АНАСТАСИЯ ИЛЬЧЕНКО

**Концепция собственности
и современная фольклористика**

Статья Сергея Соколовского поднимает достаточно новые для современной антропологии проблемы. Новые они не потому, что антропологи лишь в последнее время стали обращать на них внимание, а потому, что эти проблемы в принципе стали появляться недавно, не только в антропологии, но и в других дисциплинах.

Например, фольклором традиционно считалось устное народное творчество, не имеющее авторства. Сравнительно недавно фольклористы отказались от концепции авторства применительно к фольклору (до этого отсутствие автора являлось одним из обязательных свойств фольклорного произведения). Одним из ключевых поводов для дискуссий по признанию авторства необязательным атрибутом истинного фольклора стали работы Алана Дандеса и Ричарда Дорсона о фейклоре как подделках фольклора, которые А. Дандес все же предложил включать в круг проблем современной фольклористики [Dorson 1973; 1977: 4; Dundes 1989]. Теперь оказывается, что фольклорные произведения могут иметь и имеют автора, что, тем не менее, не делает их литературными произведениями, однако демонстрирует их принадлежность определенному лицу. Тогда получается, что фольклорное произведение более не является достоянием народа, у него есть конкретный владелец. Фольклористика теперь изучает, например, воспоминания и истории из жизни, а также другие тексты, авторство которых легко установить [Bertaux 1981; Geertz 1988].

В отличие от авторства по-прежнему важной остается концепция вариативности как свойства фольклора: дискуссии о ней в очередной раз были вызваны работами Лаури Хонко [Siikala 1992: 30; Honko 2000]. Однако оказывается, что мы не можем принять все

вместе: то, что фольклор вариативен, может иметь автора и является интеллектуальной собственностью — здесь вскрывается противоречие. Если мы соглашаемся с точкой зрения о том, что, например, у анекдота (в данном случае анекдота в менее популярном смысле слова — забавной истории о происшествии из жизни) или у сплетни есть автор, значит, анекдот — это интеллектуальная собственность автора, которая не подлежит дальнейшему распространению без его согласия. Получается, что его анекдот — это уже не фольклор, так как, если мы далее не имеем право распространять его, то существование «изобильного корпуса и вариации» [Honko 2000] не представляется возможным. Это пример, вероятно, грубый, однако он показывает, что усердствовать не стоит ни в чем, даже в защите интеллектуальной собственности.

В современной фольклористике существуют две теории, которые отвечают на вопрос, почему тот или иной фольклорный текст (анекдот, песня, загадка, игра) встречается в разных частях мира. Первая — теория полигенезиса, согласно которой текст был создан несколько раз в разное время и в разных местах разными людьми. Тем не менее два текста, существующие независимо друг от друга, настолько поразительно похожи, что даже кажутся вариантами одного и того же произведения. Полигенезис объясняется тем, что все культуры и общества проходят через одни и те же стадии интеллектуального и культурного развития. Соответственно, люди предрасположены к тому, чтобы выражать одно и то же одинаковым образом. Согласно другому толкованию, человеческая природа неизменна для всех людей, и универсальные психологические состояния выражаются в создании одних и тех же форм одними и теми же способами. Наконец, есть концепция о том, что все люди характеризуют похожие переживания похожими способами. Таким образом, схожие произведения фольклора могут появляться независимо друг от друга в результате универсальности человеческого мышления. Каким образом определять, кто придумал это фольклорное произведение первым, и нужно ли это?

Альтернативой теории полигенезиса служит теория моногенезиса, согласно которой единица фольклора была создана один раз и в дальнейшем она служит моделью для создания дополнительных вариантов. Согласно этой теории, все версии одного типа — проявление взаимодействия людей и все версии одного типа соотносятся друг с другом, так как происходят от одного оригинала. Представим себе, что концепция защиты фольклора как интеллектуальной собственности появилась много веков назад. Интересно, существовали ли бы в этом случае указатели сказочных сюжетов Аарне-Томпсона-Утера? Ведь сказки бы считались интеллектуальной собственностью

и не подлежали бы распространению. С другой стороны, в случае если фольклорное произведение создано, например, в Америке и благодаря гибкости сюжета и постоянной миграции людей распространилось по всей Европе, стоит ли заявлять на него американские права?

Фольклор — это естественное явление, которое в отличие от, например, литературы или архитектуры тяжело контролировать. Если архитектору часто нужно согласовывать стиль здания с другими архитекторами, чтобы оно, например, сочеталось с другими строениями, если писатель всегда более или менее соответствует современным ему литературным течениям и даже если участвует в создании чего-то нового в национальной литературе, то всегда отталкивается от старого (как шел Пушкин от романтизма к реализму), то фольклор — это абсолютно стихийное и не поддающееся правилам явление, обычный человек никогда не задумается о том, позаимствовать ли, например, игру, сопровождаемую употреблением алкоголя (*drinking game*), популярную в США, для дальнейшего использования в России только потому, что у него или в России нет на нее прав. Возьмем, например, *beer bingo*, игру, сочетающую в себе лото и потребление алкоголя. Я не знаю, где корни этой игры и из какой страны она пришла, но, очевидно, она используется в коммерческих целях, например многочисленные пабы Эстонии организуют вечера *beer bingo* для получения дохода, и это, вероятно, происходит не только в Эстонии — возможно, страна-правообладатель должна потребовать соблюдения прав?

Остается непонятным, что же тогда делать с многочисленными фольклорными архивами, ведь их «экспонаты» используются многими поколениями фольклористов для написания статей и монографий, которые потом используются другими фольклористами; нужно ли каждого просить, например, о неразглашении или требовать ссылку на первоначальный источник, у кого фольклорист в таком случае должен просить права на публикацию: у собирателя, респондента-первоисточника? Ведь фольклорист, возможно, использует информацию в коммерческих целях: он может получить гонорар за монографию, написанную на основе этой информации.

Эти и подобные проблемы, вопросы интеллектуальной собственности и фольклора пытались решать многие государства. Например, парламенту Ганы в 2000 г. был представлен законопроект, в котором предлагалось официально учредить Совет по фольклору для управления творчеством народов Ганы¹.

¹ Материал почерпнут из статьи А.О. Амегетчер, ранее возглавлявшего Бюро Ганы по авторскому праву. Статья была впервые представлена в качестве рабочего документа после обсуждения на

В случае, когда лицо, не являющееся гражданином Ганы, намеревается использовать произведение фольклора этой страны с любой целью, отличной от той, что согласуется с принципом дозволенного использования, оно должно обратиться в Совет за разрешением. Аналогичным образом, если гражданин Ганы хочет использовать произведение фольклора в коммерческих целях, предполагается, что он может заплатить за это некую сумму, которую определит Совет. Любая сумма денег, поступающая от использования фольклора, должна быть положена в банк, дабы быть использованной для сохранения и пропаганды фольклора и искусства коренного населения страны.

Реакция со стороны ганских авторов и артистов не заставила себя долго ждать. В письменных комментариях к законопроекту об авторском праве артисты, объединившиеся в Комитет выражающих недоверие практических деятелей музыкальной индустрии (Committee on Misgiving of Music Industry Practitioners, CMMIP), осудили несправедливость того, что сами ганцы не освобождены от платы за использование своего фольклора, который представляет собой наследие их предков. Другая трудность не в пользу законопроекта — это установление подлинности. Не все произведения фольклора Ганы характерны исключительно для нее, многие из них являются общими с соседями, а многие заимствованы настолько давно, что сложно сказать, кто сегодня должен являться правообладателем и принадлежит ли конкретное фольклорное произведение исключительно Гане.

Помимо перечисленных недостатков определения фольклора как интеллектуальной собственности и применения к нему авторских прав, нельзя не согласиться с доводами Сергея Соколовского, цитирующего в связи с этим лорда Маколея и его речь, которая, несмотря на свой стопятидесятилетний возраст, не потеряла значимости: монополия — во многом зло и для предложения, и для спроса. И, как справедливо делает вывод Соколовский, «коль скоро автором фольклорных произведений является коллективный субъект — народ, то и монополия становится в этом случае вечной, что не может не оказывать удушающего влияния на развитие культуры». Действительно, если мы, например, даже определим, что именно из современных произведений фольклора является частью чисто русской культуры (хотя непонятно, как это сделать, в нашем случае эта культура является широко распространенной и на территории современных Украины и Беларуси, а также среди многочис-

ленных иммигрантов в весьма далеких от России странах), установим права собственности на произведения русского фольклора и будем взимать плату за его использование или хотя бы требовать оформления многочисленных расписок и документов (тогда как российская бюрократия и без того стала «героиней» многочисленных анекдотов), не пострадает ли от этого сама фольклористика? Сегодня тот факт, что российский фольклор доступен для изучения зарубежным ученым (даже несмотря на то что они имеют возможность получать доход от публикации монографий о русском фольклоре или, например, постдоковские стипендии на изучение русского фольклора), является исключительно положительным: «впрыскивание» новых идей в российскую фольклористику, идей тех, кто получал нероссийское образование, имел доступ к иным библиотекам и обучался в соответствии с другими методиками, исключительно полезно для современной науки. Если усложнить подобный обмен знаний финансовыми или бюрократическими вопросами, неизвестно, что будет дальше.

Немаловажной проблемой, связанной с интеллектуальной собственностью, является проблема этики и анонимности. Согласно Этическому коду Американской антропологической ассоциации, антропологи должны изначально определять, хотят ли их информанты оставаться анонимными в публикациях и исследованиях либо же хотят, чтобы их имена, напротив, обязательно упоминались в исследованиях, как имена предоставивших информацию. Исследователи должны объяснить участникам своего исследования возможные итоги их выбора, как и то, что, несмотря на старание самих исследователей, может получиться так, что информанты будут узнаны или, напротив, их имя не будет упомянуто¹. Более того, антрополог обязан получить согласие респондента на участие в исследовании². В некоторых странах это обязательное письменное согласие, например, до последнего времени получение письменного согласия от респондентов было обычной практикой для эстонских фольклористов. Кажется, что эти требования являются абсолютно справедливыми и этичными. Однако на деле все совсем по-другому. Я неоднократно встречалась с лекциями

¹ "A. Responsibility to people and animals with whom anthropological researchers work and whose lives and cultures they study.

3. Anthropological researchers must determine in advance whether their hosts / providers of information wish to remain anonymous or receive recognition, and make every effort to comply with those wishes. Researchers must present to their research participants the possible impacts of the choices, and make clear that despite their best efforts, anonymity may be compromised or recognition fail to materialize".

² "Anthropological researchers should obtain in advance the informed consent of persons being studied, providing information, owning or controlling access to material being studied, or otherwise identified as having interests which might be impacted by the research".

и докладами фольклористов о явлениях народной культуры, фактически представляющих собой «тайнства», когда респонденты соглашались принять фольклориста только в случае, если вся информация останется «между ними». Фольклорист делал фотографии «из-под полы», и затем демонстрировал все «тайнства» на международных конференциях даже с некоторой гордостью: «вот как я сумел». С одной стороны, это неэтично, а с другой — возможно, об этих явлениях так никто никогда и не узнает, если фольклорист не расскажет о них, а они имеют огромное значение для изучения других фольклорных процессов, например связывают две культуры, которые, как думали раньше, никогда не пересекались.

Этические коды в этом и других случаях должны быть более гибкими, конкретными и подробными. В них, например, ничего не сказано об исследовании фольклора в сети Интернет. Предполагается, что, если юзер оставил запись на форуме, он готов сделать эту запись достоянием общественности, однако соответствует ли здесь общественность научной общественности: готов ли юзер к тому, что, например, его личные семейные переживания, военные воспоминания, анекдоты о родильных домах будут обсуждаться в научных статьях и на фольклорных симпозиумах, тогда как он даже не имеет об этом понятия? Получается, что мы должны взять у этого юзера согласие, однако очень часто он появляется на форуме в первый и последний раз, и согласие получить не удастся. Тогда, если мы исключим его из общего исследования, это повлияет на весь результат: исключение будет искусственным, если же оставим данные, полученные от него, — нарушим этический код. В конце концов получается, что проще вовсе бросить исследование, чтобы не нарушить ничьих прав и не написать неполноценной работы.

Пока эти и другие проблемы не будут решены, до тех пор, пока мы не получим четких и принятых большинством ответов на поставленные вопросы, мы вряд ли можем говорить о решении проблемы «культуры и собственности». И дело тут не только в методологии исследований, но и в их результатах и уровне современной фольклористики в принципе: например, до тех пор, пока мы не знаем до конца, что и какой культуре принадлежит и возможна ли изначально принадлежность фольклорного материала лишь одной культуре, мы не можем говорить о создании прав на этот материал.

Библиография

Bertaux D. (ed). *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*. Beverly Hills: Sage, 1981.

- Dorson R.M.* Is Folklore a Discipline? // *Folklore*. 1973. Vol. 84. No. 3. P. 177–205.
- Dorson R.M.* *American Folklore*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Dundes A.* The Fabrication of Fakelore // *Dundes A. Folklore matters*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1989. P. 40–56.
- Geertz C.* *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- Honko L.* (ed.). *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2000. (*Studia Fennica Folkloristica* 7).
- Siikala A.* Lauri Honko at 60 // *Kvideland R. et al. (eds.). Folklore Processed in Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992*. Helsinki: Finnish Literature Society, 1992. (*Studia Fennica Folkloristica* 1). P. 25–31.

ОЛЬГА МУРАШКО

Традиционные знания трудно охранять как собственность, но они нуждаются в защите

Свой ответ на вопросы, поставленные С.В. Соколовским, я также начну с истории, потому что проблемы, связанные с традиционными знаниями, становятся понятными только на конкретных примерах.

Моя история связана с трансформацией производства и продажи сувениров народов Севера. Еще 20–25 лет назад в сувенирных киосках аэропортов северных и дальневосточных городов продавались замечательные изделия мастеров коренных народов Севера. Продавались они и в больших магазинах этих городов, в сувенирных отделах. Ассортимент этих изделий был широким. Это были предметы национальной одежды: торбаса, куклянки, шапки, художественные изделия из меха, кожи, дерева, кости и камня, куклы в традиционной одежде, модели нарт, амулеты, украшения, музыкальные инструменты. Замечательны они были своей аутентичностью и коллективным авторством: в качестве автора выступал

Ольга Ануфриевна Мурашко
Московский государственный
университет
им. М.В. Ломоносова /
Альманах «Мир коренных
народов — Живая Арктика»,
Москва
murashko.olga@gmail.com

«районный (или сельский) дом быта». В поселках можно было видеть, как изготавливаются эти изделия в «домах быта» или в мастерских. Процесс от первичной обработки материала до создания готового изделия был действительно коллективным. Там работали художественно одаренные представители народов Севера. Образный ряд и сами образцы изделий создавались местными художниками. Конечно, были конфликты между творцами и бюрократами: разрешенный к продаже ассортимент где-то утверждался, за свои изделия мастера получали неизмеримо меньшую плату, чем цены, по которым они продавались. Но в конечном результате это были авторские изделия разных мастеров, в рамках одного наименования одно изделие отличалось от другого. Сами же мастерские предоставляли рабочие места и доход для художественно одаренных жителей далеких северных сел.

С начала 1990-х гг. я наблюдала изменение ассортимента и качества сувенирной продукции. Разнообразие уменьшалось, качество ухудшалось, аутентичность исчезала. В магазине нельзя было уже узнать, из какого поселка происходит то или иное изделие. На вопросы, а где же изделия из той или иной известной мне поселковой мастерской, продавцы иногда откровенно отвечали: «Кто же теперь туда за ними поедет, это у нас тут в городе умельцы делают». И «умельцы» эти, как правило, не имели отношения к народам Севера. В то же самое время поток туристов, особенно иностранных, в северные столицы возрастал, появились специальные авиатуры и морские круизы. Со временем в посещаемых туристами северных и дальневосточных городах появились и разные «ООО» и «ОАО» по изготовлению сувениров. Только эти сувениры уже не очаровывали, а разочаровывали туристов. В Петропавловске-Камчатском, во Владивостоке, Хабаровске мне не раз приходилось видеть многочисленные группы японских туристов, которые спрашивали у экскурсоводов, где можно купить этнографические сувениры, и не получали удовлетворяющего их ответа. То, что им предлагали под маркой этнографических сувениров, совсем на таковые не походило. Туристы хотели получить подлинники, а не подделки. А сельские мастера за это время лишились рабочих мест, возможности продавать свои изделия и получать за свое ремесло доходы.

В этой сфере мы видим явное нарушение прав и производителей, и потребителей. То же самое происходит сейчас и на рынке разнообразных «народных лекарственных средств» и других услуг. Мы наблюдаем некую «этническую» символику на упаковках так называемых биологически активных добавок (БАД), в инструкциях — отсылку к старинным этническим традициям, при этом, по словам самих продавцов, делают эти «тради-

ционные» БАДы, кремы и мази «здесь, у нас в городе». На Алтае и в Саянах в курортных поселках я видела на частных домах и гостиницах десятки самодельных реклам, предлагающих лечебные «традиционные» чаи, попариться в «традиционных травяных бочках», опять же к этим услугам коренные народы не имели отношения. Некоторые «городские шаманы», судя по объявлениям, используют в своей практике лечения трансформированные приемы и внешние атрибуты, заимствованные на неясных правовых основаниях у шаманов различных этносов, у которых они якобы учились.

То же происходит и в сфере этнографического туризма. Иноэтничные фирмы монополизируют эту сферу услуг, сами придумывают программы и «этнографический» антураж, далекий от традиционной культуры. Представителей коренных народов приглашают за мизерное вознаграждение в составе фольклорных коллективов попеть и поплясать перед туристами, пригнать оленей, чтобы туристы могли в комфортных условиях на них посмотреть.

Кроме сфер сувенирной продукции, народной медицины, этнографического туризма происходит использование традиционных знаний в более эксклюзивных сферах.

Северное оленеводство требует от оленеводов целого комплекса навыков, приемов, основанных на традиционном знании. Это знание местного ландшафта, климатических и ботанических особенностей региона для поиска сезонных пастбищ, разработки оптимальных маршрутов выпаса оленей, численности стад на данных маршрутах, позволяющих избежать опасности при продвижении оленей, а также знания в области селекции и ветеринарии. В советский период олени были коллективной собственностью, и каждая бригада пастухов использовала свои коллективные традиционные знания для успешного оленеводства, которое поощрялось орденами, премиями, грамотами. Разумеется, в этот период случались конфликты между бюрократами и опытными оленеводами. Но когда оленеводы отдалялись вместе со стадами от руководства колхозов и совхозов на сотни километров, жизнь доказывала правоту традиционного опыта.

В период приватизации совхозных оленеводческих хозяйств в одних субъектах РФ стада перешли в собственность родовых общин оленеводов, и там наблюдается рост поголовья домашних оленей. В других регионах принцип этнического оленеводства был разрушен — олени стали собственностью тех, кто их купил, так же как и прибыль от продажи мяса, шкур, пантов. Новые хозяева либо эксплуатируют традиционные знания потомственных оленеводов, либо игнорируют их, нанимая работ-

ников со стороны. Опыт показывает, что такие хозяйства недолговечны. Поголовье оленей быстро сокращается, традиционные генетические ресурсы в области оленеводства деформируются и уничтожаются, коренные оленеводы теряют работу, их традиционные знания не передаются.

В Норвегии, чтобы избежать такой ситуации, в 1978 г. был принят закон об оленеводстве, по которому оленеводством могут заниматься только лица саамского происхождения, только они могут владеть клеймом и оленеводческим хозяйством в зоне оленьих пастбищ, установленной тем же законом.

В России с середины 1990-х гг. неоднократно инициировался законопроект «О северном оленеводстве», в котором приоритет владения стадами отдавался этническим оленеводам. Но почему-то в ходе обсуждений этот законопроект превращался в проект «О государственной поддержке оленеводства», этнический элемент из него вымывался, а затем законопроект сняли с рассмотрения. В настоящее время предлагается рассматривать оленеводство в России как обычный вид животноводства без всякого этнического компонента.

Этими примерами я хотела расширить круг объектов исследования проблемы «культура и собственность» в области традиционных знаний коренных народов и показать необходимость ее решения.

Совершенно очевидно, что конфликтная ситуация в отношении права использования традиционных знаний возникла в период вовлечения сообществ коренных народов в рыночную экономику, усилилась в связи с глобализацией и информатизацией общества. Пятьдесят лет назад коренные сообщества, не имея доступа к современным средствам массовой информации, просто не могли узнать, что их традиционные знания эксплуатируются третьей стороной и приносят этой стороне прибыль.

Возникновение конфликта в сфере права на использование традиционных знаний и выражений культуры коренных народов в коммерческих целях в последние 20 лет в России произошло по тем же причинам.

Пока этот конфликт в отношении псевдоэтнической сувенирной продукции, народной медицины, этнографического туризма, когда ссылка на этнические традиции используется для продвижения своего товара, со стороны коренных народов носит характер обиженного недоумения и глухого недовольства. Представители коренных народов недоумевают, как можно за национальные изделия того или иного этноса выдавать некие

самопроизвольные стилизации, называть именами богов этнического пантеона карикатурные, деформированные по отношению к аутентичным изображениям костяные и каменные поделки, использовать в лечебных целях псевдоэтнические средства, не имеющие отношения к традициям указываемых в названиях и рекламных текстах народов.

Сталкиваясь с этими случаями, представители коренных народов не знают, что им делать, потому что никакого правового поля, никаких норм, на основании которых они могли бы заявить законный протест против использования традиционных знаний и искажения выражений той или иной этнической культуры, нет.

В апреле 2011 г. на семинаре, организованном Ассоциацией коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации (АКМНСС и ДВ РФ) и посвященном проблеме защиты и сохранения культурного наследия и традиционных знаний в работе организаций коренных малочисленных народов, представители коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока имели возможность задать вопросы присутствовавшим на семинаре представителям Роспатента, что делать в случае нарушения их прав. Заместитель начальника Управления международного сотрудничества Л.Н. Симонова и заместитель заведующего отделом правового обеспечения ФГУ «Федеральный институт промышленной собственности» Н.В. Бузова, являющиеся постоянными участниками сессий Межправительственного комитета по интеллектуальной собственности, генетическим ресурсам, традиционным знаниям и фольклору ВОИС, пытались ответить на эти вопросы. Они подробно рассказали о работе комитета и о состоянии российского законодательства в этой области. Из их лекций представители коренных народов поняли, что пока законодатели не нашли способов решить перечисленные конфликтные ситуации. Если у представителей коренных народов нет зарегистрированной в установленном порядке торговой марки или патента на свою продукцию, доказать свой приоритет и то, что схожая по названию и назначению продукция иноэтнических производителей является заимствованием или искаженным отображением традиции, невозможно.

В то же время Л.Н. Симонова и Н.В. Бузова предложили на семинаре ряд очень ценных с точки зрения АКМНСС и ДВ РФ рекомендаций. Эти рекомендации, как мне кажется, отчасти отвечают на третий и четвертый вопросы С. Соколовского: что может сделать научное сообщество, чтобы помочь цивилизованно решить проблему защиты прав носителей традиционных знаний.

Привожу эти рекомендации в виде цитаты из рукописи статьи Л.Н. Симоновой и Н.В. Бузовой, предоставленной в альманахе «Мир коренных народов — Живая Арктика», но пока не опубликованной (с согласия Л.Н. Симоновой):

Работа по поиску путей охраны традиционных знаний может вестись по нескольким направлениям, ее можно осуществлять параллельно.

1. Проведение работ по документированию традиционных знаний, связанным с ними генетическим ресурсам и фольклору: составление реестров, перечней, баз данных.

Для этого необходимо разработать рекомендации и руководства по документированию традиционных знаний, где будут определены цели создания баз данных, количество и качество информации, которая должна быть занесена в базы данных. Кроме того, необходимо определить хранителей или носителей (источник информации знаний), как может быть получена информация, как составить анкету для получения необходимых сведений, источники финансирования и т.д.

За основу разработки руководства или рекомендации может быть взят проект, подготовленный секретариатом ВОИС в рамках работы комитета. Это руководство было разработано для хранителей традиционных знаний.

Кроме того, следует использовать опыт стран, уже ведущих эту работу, например Индии, которая создала базу данных по индийской медицине.

2. Перспективным направлением может стать составление перечня графических или словесных обозначений, используемых традиционными сообществами при изготовлении традиционных изделий или услуг (например, в туристическом бизнесе). Этот перечень может быть использован при проведении экспертизы для регистрации товарных знаков, чтобы исключить неправомерное использование таких обозначений. Понятно, что данное предложение связано с необходимостью внесения поправок в национальное законодательство.

3. Необходимо изучить вопрос использования таких средств индивидуализации, приравненных к объектам интеллектуальной собственности, как наименования мест происхождения товаров (НМТП) и географические указания (ГУ). НМТП предназначены для идентификации традиционных товаров.

Все перечисленные работы требуют затрат, в том числе и финансовых, поэтому для их проведения, во-первых, необходимо определить круг лиц и организаций, которые должны быть привлечены для выполнения этих работ, а также источники финансирования.

Большинство организаций коренных малочисленных народов осознает важность и неотложность работы по документированию традиционных знаний. Такая работа интересна для этнографа, по крайней мере для меня. По моему мнению, условием успешности этой работы должно стать тесное партнерство ученых и общественных организаций коренных народов.

Круг вопросов и возможных направлений исследований, связанных с проблемами сохранения и защиты традиционных знаний и выражений культуры, как мне кажется, можно значительно расширить.

Для меня интересными и важными представляются следующие вопросы.

Как понимаются самими коренными народами прямо противоположные современные процессы: попытки «этнической авторизации» традиционных знаний и выражений культуры, с одной стороны, и одновременное с ними создание самими коренными народами сценических и сувенирных форм выражений культуры, значительно отличающихся от аутентичных локальных образцов, в целях их успешной презентации и превращения в товар? Существует ли проблема коллективного или индивидуального авторства этих сценических и сувенирных форм выражений культуры? Как сами коренные народы ее решают или предлагают решать? Как коренными народами оценивается и воспринимается процесс трансформации традиционных выражений культуры, начиная с деятельности в советский период фольклорных коллективов, работы мастеров в упомянутых в начале моего ответа «домах быта» и поселковых мастерских? Как осознаются процессы трансформации традиционных знаний и навыков в области традиционного природопользования за период контактов с российскими колонистами и особенно в советский период, когда некоторые представители коренных народов получали специальное сельскохозяйственное образование, которое также стало частью их знаний?

Мой собственный полевой опыт работы с коренными народами в местах их традиционного проживания убедил меня, что этнические традиционные знания существуют в их локальном многообразии и, похоже, они вечны: могут находиться в латентном состоянии и быть востребованными и возрожденными в кризисные периоды исторических, социальных и экономических потрясений. Это демонстрируют рассказы представителей коренных народов о том, как они выживали в период ВОВ и как они выживают в настоящее время, мобилизуя традиционные знания предков. Поиск ответов на перечисленные мною вопросы нужен самим коренным народам для лучшего понимания исторической динамики и свойств традиционных

знаний, ученым — для расширения научных представлений в этой области, представителям власти — для обоснованного, информированного принятия необходимых управленческих решений по сохранению и защите традиционных знаний коренных народов.

ДЖОРДЖ НИКОЛАС

Необходимость понять природу конфликтов, связанных с интеллектуальной собственностью и имеющих отношение к культурному наследию, — это вызов, который возникает все чаще и чаще. Здесь пересекаются традиционные культурные ценности, предпринимательский интерес и потребительские нужды. Выработать ясное понимание того, как и почему возникает интерес к интеллектуальной собственности, весьма важно для представителей коренных сообществ, чье культурное наследие нередко подвергается присвоению и превращению в товар, для археологии и других дисциплин, занимающихся наследием и стремящихся идентифицировать и понять природу и ценность материального и нематериального наследия в рамках культурных систем, а также для публики, которая постоянно вписывает элементы мировых культур, прошлого и настоящего в архитектуру, моду, музыку и искусство.

Что лежит в основе интеллектуальной собственности? Как и почему по ее поводу возникают конфликты? Каковы различия между присвоением, культурным заимствованием и стремлением поделиться культурой? У кого есть доступ к выгодам, получаемым от наследия других людей, и кто обладает контролем над ними? Эти вопросы и множество других, включая те, которые подняты в содержательной статье Сергея Соколовского, требуют внимательного рассмотрения. Я воспользуюсь предоставленной возможностью, чтобы поговорить о проблемных

Джордж Николас (George Nicholas)
Университет Саймона Фрейзера,
Бернаби, Канада / «Проект
по проблемам интеллектуальной
собственности в области
культурного наследия»
nicholas@sfu.ca

аспектах интеллектуальной собственности, особенно о вреде, причиненном коренным народам непрошенным и неуместным использованием их наследия¹. Я также расскажу о некоторых инициативах, нацеленных на то, чтобы перестроить привычную структуру культурного капитала, текущего по направлению от сообщества к внешним потребителям.

Начну с двух примеров, связанных с австралийскими аборигенами, первый из которых уже отмечал Сергей Соколовский. Эти примеры дают возможность проанализировать природу различных культурных и правовых систем, а также того вреда и тех негативных воздействий, к которым может привести не-санкционированное культурное заимствование. Мои комментарии исходят из антропологической точки зрения и отражают мой давний интерес к данной проблеме.

Когда на Олимпийских играх 2010 г. российские фигуристы вышли на лед, их костюмы, музыка и танец, вдохновленные культурой австралийских аборигенов, спровоцировали три типа реакций. Первой реакцией стал ряд жалоб коренных австралийцев и других людей, протестовавших против присвоения элементов их культуры. Бев Мanton, представлявший Совет Земли Нового Южного Уэльса, заявил:

Я оскорблен выступлением, как и другие члены нашего Совета <...> Коренные жители совсем не случайно столь чувствительны в отношении своих культурных объектов и знаков, когда их используют не аборигены — неважно, из Австралии или из России. Важно вести себя осторожно и уважительно, когда изображаешь чью-то другую культуру, и я не думаю, что это выступление было таковым.

Второй реакцией было замешательство. Максим Шабалин сказал: «Мы изучили много информации в Интернете». Комментарии, посвященные этому конфликту, которые можно найти на некоторых сайтах, свидетельствуют о том, что многие представители публики с симпатией отнеслись к российским фигуристам. Это тот случай, когда, даже если культурное заимствование осуществлено с добрыми намерениями или действительно предназначено оказать уважение другой культуре, сообщество, из чьей культуры произошло заимствование, может смотреть на вещи совсем иначе. Третья реакция заключалась в отвержении жалоб как политического позерства или неразумных требований со стороны аборигенов. Реакции зрите-

¹ Проблема интеллектуальной собственности, возникающая в связи с культурным наследием, затрагивает отнюдь не только традиционные сообщества, однако в данном случае разговор идет именно о них, поскольку их потери являются наиболее значительными, а способов защитить свое наследие у них меньше всего.

лей выступления на видеозаписи, выложенной в Youtube¹, включают такие комментарии: «как это может оскорбить аборигенов? ...они это видели только по телевизору, ведь никто из них не работает», — и другие неосторожные (если не оскорбительные) замечания.

Второй пример — телевизионная реклама коммуникационной компании «Версатель»². Снятый в типично австралийском пустынном ландшафте, ролик изображает аборигенов, мужчину и женщину, у небольшого водоема. Мужчина с разрисованной грудью забирается на большой камень и начинает размахивать трещоткой, издающей легкий звук. Веревка обрывается, трещотка улетает, ударяет по спине стоящую на коленях перед водоемом женщину, которая падает лицом в воду. Затем появляется текст — «Коммуникация стала проще». Если отставить в сторону несчастный случай, смущение в этом рекламном ролике вызывает тот факт, что трещотка является сакральным объектом, который не должны видеть женщины и мужчины, не прошедшие обряд инициации, а рисунки на теле являются не просто личным украшением, но связывают носителя с тотемическими предками и т.п.

Оба случая — в одном, по-видимому, было стремление оказать честь австралийским аборигенам, в другом — спародировать их — демонстрируют нежелательное, неуместное и даже вредное присвоение их культурного наследия. Жалоба аборигенов касается не только того, что их собственностью воспользовались без их разрешения (жалоба, знакомая западному обществу), но и того, что культурные объекты и образы, будучи использованными вне контекста или неподобающим образом, могут на самом деле стать источником вреда для идентичности, здоровья и мировидения. Для того чтобы понять, как это может быть, нам следует признать существование совершенно разных культурных и правовых систем.

В западном обществе нам знакома интеллектуальная собственность, определяемая правовыми прецедентами и действиями (например, копирайтом, патентами, торговыми марками). Такое представление об интеллектуальной собственности основано на ценности собственности и «правах», касается по большей части вещей, обладает ограниченным набором типов владения (например, индивидуальное владение), а результатом нарушения прав собственности оказываются экономические потери. Во многих традиционных обществах, однако, ситуация

¹ <<http://www.youtube.com/watch?v=JJGo32BUah0>>. Примечателен тот факт, что многие комментаторы бранят тех, кто унижает культуру аборигенов.

² Доступно онлайн: <http://www.youtube.com/watch?v=3Kf_RYVt2XQ>.

может быть существенно иной. Здесь интеллектуальная собственность определяется правом, находящимся в сфере обычая и традиционной культуры, основанием этой идеи служат социальные отношения и типы ответственности. Речь идет прежде всего о людях. Существует широкий спектр типов владения (например, общинного), а результатом нарушения прав собственности являются культурные, духовные и экономические потери. В таких случаях отсутствует различие между материальной и нематериальной культурами, сферой природы и областью сверхъестественного или между прошлым и настоящим — все это отражено в сложном и многомерном «Времени сна» австралийских аборигенов, где даны основы их религии, права и социальной организации.

Поэтому когда российские фигуристы, «Версатель» или кто-либо еще используют изображения, музыку и другие культурные объекты аборигенов без их разрешения или неподходящим образом, то, что может рассматриваться некоторыми в качестве развлечения, обладает вполне реальными последствиями для сообщества, у которого было сделано заимствование. Это происходит в Австралии (см., например: [Janke 2003; Johnson 1996]), но, конечно, случается и с другими коренными народами во всем мире [Brown 2003; Nicholas, Bannister 2004]. Присвоение и превращение культурной и интеллектуальной собственности в товар имеет разные последствия, от досады до реального вреда. Этот вред может принимать такие формы, как:

- утрата доступа к знанию и собственности предков;
- утрата контроля над должной охраной наследия;
- уменьшение уважительного отношения к сакральному;
- утрата культурной специфичности;
- неправильное / опасное использование специальных или сакральных символов не прошедшими обряд инициации;
- утрата конфиденциальности;
- замена унаследованных оригиналов репродукциями;
- утрата художественного контроля;
- угроза подлинности;
- утрата средств к существованию [Nicholas, Hollowell 2006].

Более того, тревога по поводу культурной целостности не ограничивается оригиналами, но может переноситься и на копии. Таков случай народа зуни, живущего на американском юго-западе. Зуни рассматривают копии некоторых сакральных

объектов, таких как маски, в качестве обладающих теми же особенностями и той же силой, что и оригиналы [Isaac 2011]. То же самое относится к наскальной живописи: в Британской Колумбии, Канаде [Nicholas, Bannister 2004] или Кимберли в Австралии [Graber 2009] некоторые изображения духовных существ не только являются сакральными, но и оказываются воплощениями этих существ. В подобных случаях на кону оказывается нечто большее, чем доходы от туризма или продажа маск.

Понимание природы того, как и почему возникают тревога и полемика по поводу культурной и интеллектуальной собственности, связанной с культурным наследием, требует междисциплинарного и межкультурного подхода. Этот подход включает идеи и методы, позаимствованные из антропологии, археологии, этики, исследований права и многих других исследовательских областей, вкупе с точками зрения и ценностями представителей коренных сообществ (см., например: [Bell, Napoleon 2008; Bell, Paterson 2009; Riley 2004]). Результатом станет целый ряд источников и культурно адекватных методологий, включающих практики, предполагающие проведение исследований совместно с сообществами (*collaborative and community-based*), — практики, которые окажутся полезными как для исследователей, так и для соответствующих сообществ (см. примеры, приведенные в: [Nicholas et al. 2009; 2010]). Существуют также скоординированные усилия, предпринимаемые в настоящее время некоторыми специалистами, которые занимаются интеллектуальной собственностью, и нацеленные на пропаганду более справедливых исследовательских практик и на гарантию того, чтобы соответствующие сообщества стали главными бенефициариями своего культурного наследия.

Одним из примеров этого является Проект по проблемам интеллектуальной собственности в области культурного наследия (*Intellectual Property Issues in Cultural Heritage Project, IPinCH*)¹. Задачей этого семилетнего международного междисциплинарного начинания, которое объединяет антропологов, археологов, адвокатов, специалистов по этике, исследователей наследия и музейщиков, а также представителей традиционных сообществ из восьми стран, является изучение вопросов, связанных с интеллектуальной собственностью, которые возникают в сфере культурного наследия, и их импликаций для теории, политики и практики. Основные цели проекта: 1) задокументировать многообразие принципов, истолкований

¹ Этот семилетний проект (2008–2015) финансируется Канадским советом по исследованиям в области социальных и гуманитарных наук (Canada's Social Science and Humanities Research Council, SSHRC). Подробнее см.: <www.sfu.ca/ipinch>.

и действий, являющихся реакциями на проблемы интеллектуальной собственности в мировом масштабе; 2) проанализировать множественные следствия этих ситуаций; 3) выработать надежное теоретическое понимание и хорошие практические примеры; 4) сделать эти находки доступными для заинтересованных лиц — от сообществ аборигенов до профессиональных организаций и правительственных структур, что могло бы способствовать выработке и совершенствованию теорий, принципов, политики и практик всех заинтересованных сторон.

Темы, которыми занимаются сотрудничающие в рамках проекта исследователи, включают среди прочего превращение в товар и циркуляцию культурных образов и изображений, протоколы этики изучения наследия, доступ к музейным хранилищам и другим архивам, вопросы культурного туризма, меняющиеся правовые интерпретации культурных прав, а также международные усилия по защите наследия. Важным компонентом проекта являются 11 исследовательских инициатив, реализуемых в настоящее время совместно с изучаемыми сообществами в Австралии, Канаде, Новой Зеландии, Кыргызстане и Соединенных Штатах, объектом которых являются конкретные ситуации, связанные с интеллектуальной собственностью и возникающие в ряде сообществ. Эти инициативы чрезвычайно важны для того, чтобы помочь нам задокументировать и исследовать многообразие принципов, точек зрения и реакций, возникающих в связи с вопросами интеллектуальной собственности. Я кратко опишу одно из этих исследований, Проект по интерпретации Нгаут Нгаут (Ngaut Ngaut Interpretive Project), реализуемый в настоящее время в Южной Австралии. Я выбрал его намеренно, поскольку он напоминает австралийские примеры, приведенные выше.

Нгаут Нгаут, более известное как *the Devon Downs*, — одно из наиболее важных мест в истории австралийской археологии. Однако это место является также территорией предков, обладающей исключительным значением для коренного населения, о чем свидетельствуют многочисленные петроглифы. Данное место находится под контролем Департамента национальных парков и дикой природы (National Parks and Wildlife). Несколько лет назад “Mannum Aboriginal Community Association Inc.” (MACAI) начала дискуссию с правительством, не ради того чтобы не допустить посетителей в это популярное место, а для того чтобы разработать пояснительный материал, который отражал бы культурные представления аборигенов. Сообщество было весьма заинтересовано в том, чтобы посетители хорошо представляли себе смыслы этого пространства — материальные и нематериальные ценности, а также культурные значения, связанные с этим важнейшим местом, местны-

ми истолкованиями наскальной живописи, «Временем сна», устной историей и т.д. Несмотря на то что существуют сохраняемые в тайне сакральные сведения, которыми сообщество не намерено делиться, есть материалы о Нгаут Нгаут и образе жизни аборигенов, которые сообщество не хочет держать в секрете. Для этой цели Проект по проблемам интеллектуальной собственности в области культурного наследия Нгаут Нгаут (Ngaut Ngaut IPinCH project), проводимый под руководством д-ра Эмми Робертс (Flinders University) и г-жи Изабель Кемпбелл (MACAI), помогает выработать новый план управления данным местом, а также новые обозначения и информационные материалы, что гарантировало бы сообществу право голоса в том, какие аспекты его наследия станут доступными.

В этой небольшой статье я очень кратко и чрезвычайно избирательно коснулся некоторых вопросов и проблем, поднятых Сергеем Соколовским¹. Поскольку проблемы интеллектуальной собственности возникают в сфере культурного наследия, эти вещи оказываются очень важными для исследователей, включая потенциальный отказ в доступе к исследовательским материалам (например, NAGPRA), однако это еще более существенно для коренных народов, чья культура нередко считалась и считается общественной собственностью и недостаточно защищена. На сегодняшний день существует возможность исправить эту ошибку, признав особые культурные и правовые системы, о которых шла речь, и попытаться выработать новые исследовательские взаимоотношения, которые были бы более справедливыми, доверительными и ответственными.

За последние три года благодаря партнерству с коренными сообществами (и другими), использованию методологий рефлексивного исследования, исследований с участием сообществ, а также динамичным межкультурным и междисциплинарным обменам, «Проект» (IPinCH project) исследовал вопросы интеллектуальной собственности, возникающие по поводу проблем контроля и связанные с конкретными формами культурного знания: как используется культура, кто имеет к ней доступ, а кто является ее бенефициарием. Я рекомендую читателям посетить наш сайт не только для того, чтобы узнать больше о проекте, но особенно для того, чтобы ознакомиться с доступными ресурсами, включая библиографии исследований и публикаций по целому ряду тем, интересных широкому кругу людей, неравнодушных к данной проблематике.

¹ Более глубоко я исследовал некоторые из этих проблем в другой работе.

Библиография

- Bell C., Napoleon V.* (eds.). First Nations Cultural Heritage and Law: Case Studies, Voices, and Perspectives. Vancouver: UBC Press, 2008.
- Bell C., Paterson R.K.* (eds.). Protection of First Nations Cultural Heritage: Laws, Policy, and Reform. Vancouver: UBC Press, 2009.
- Brown M.* Who Owns Native Culture? Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Graber C.B.* Aboriginal Self-Determination vs. the Propertisation of Traditional Culture: The Case of sacred Wanjina Sites // Australian Indigenous Law Review. 2009. Vol. 13. No. 2. P. 18–34.
- Isaac G.* Whose Idea Was This? Museums, Replicas, and the Reproduction of Knowledge // Current Anthropology. 2011. Vol. 52. No. 2. P. 211–233.
- Janke T.* Minding Culture Case Studies on Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions. Geneva: World Intellectual Property Organization, 2003.
- Johnson V.* Copyrites: Aboriginal Art in the Age of Reproductive Technologies. Catalogue for a Touring Exhibition. Sydney: National Indigenous Arts Advocacy Association and Macquarie University, 1996.
- Nicholas G.P., Bannister K.P.* Copyrighting the Past? Emerging Intellectual Property Rights Issues in Archaeology // Current Anthropology. 2004. Vol. 45. No. 3. P. 327–350.
- Nicholas G.P., Bell C., Bannister K., Ouzman S., Anderson J.* Intellectual Property Issues in Heritage Management. Part 1: Challenges and Opportunities Relating to Appropriation, Information Access, Bioarchaeology, and Cultural Tourism // Heritage Management. 2009. Vol. 2. No. 1. P. 261–286.
- Nicholas G.P., Bell C., Coombe R., Welch J., Noble B., Anderson J., Bannister K., Watkins J.* Intellectual Property Issues in Heritage Management. Part 2: Ethical Considerations, Legal Issues, and Collaborative Practice // Heritage Management. 2010. Vol. 3. No. 1. P. 117–147.
- Nicholas G.P., Hollowell J.* Intellectual Property Issues in Archaeology: Addressing the Needs of a Changing World Through Negotiated Practice. Plenary Address, Cultural Heritage & Indigenous Cultural & Intellectual Property Rights Conference. 5th World Archaeological Congress Intercongress, Burra, Australia, 2006.
- Riley M.* (ed.). Indigenous Intellectual Property Rights: Legal Obstacles and Innovative Solutions. Walnut Grove, CA: AltaMira Press, 2004.

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума

ДИМИТРИС ПАПАНИКОЛАУ

Акрополь на голове

После двух последовательных попыток помочь Греции со стороны Европейского Союза / Международного валютного фонда, впечатляющего внесения Греции (а вместе с тем и всего греческого) в черный список финансовыми организациями и популярными европейскими средствами массовой информации общественное мнение Греции ощутило за последние годы давление, которого не было с незапамятных времен¹. Несмотря на то что у политиков, казалось, иссякли решения, в греческих кафе и в менее интимных публичных пространствах, таких как Интернет, стала высказываться одна мысль. Ход рассуждений был следующим: «Греция должна установить право собственности на все греческие слова, используемые в других языках, а также на древнегреческие тексты. Они должны платить за язык, за исполнение древних пьес, за издания древнегреческой философии. И вот тогда мы посмотрим, есть ли у Греции долги или нет». Эта мысль, которая часто высказывается намеренно насмешливым тоном, на самом деле не призвана реально решить проблему — лично я не слышал, чтобы кто-нибудь в Афинах воспринимал ее серьезно. Подобное высказывание является скорее перформативным выражением тревоги по поводу увядающего национального суверенитета и подорванной социальной сплоченности или чистого отчаяния.

Данный пример может помочь, как я полагаю, задать систему координат для нашей дискуссии о «культурной собственности». Он напоминает нам, что вместо того чтобы спрашивать, кто является собственником культуры, какого типа и до какой степени,

Димитрис Папаниколау
(Dimitris Papanikolaou)
Оксфордский университет,
Великобритания
dimitris.papanikolaou@
mod-langs.ox.ac.uk

¹ Нынешний экономический кризис, конечно, является многоаспектным, и потребуется определенное время, чтобы обдумать и оценить его воздействие на греческое общество, культуру и национальное самовосприятие (не говоря уже о национальной политике). Приводя этот анекдот, я вполне отдаю себе отчет в его случайном и фрагментарном характере.

более плодотворно задать вопрос, кто *предъявляет права на собственность* и *когда*. То есть какая субъектность стоит за коллективным требованием права собственности, при каких обстоятельствах предъявляется это требование, а также на каких идеологических и концептуальных основаниях это требование предъявляется в качестве легитимного.

С технической точки зрения мне кажется вполне бесполезным (и, может быть, обреченным на провал, как хорошо показывают примеры из статьи Сергея Соколовского) просто искать законных собственников культуры, особенно если под культурой мы понимаем такие широкие категории, как «народная культура», «фольклор», «традиционные символы» и «наследие». Вместо этого нам следует обратить внимание на *режимы владения* (*regimes of ownership*) и их генеалогии, исторические материальности, а также идеологические контексты.

Это также объясняет, почему «конфликты по поводу культурной собственности» рассматриваются многими как «совсем недавние». На самом деле они *выглядят* недавними, поскольку сама форма вопроса, «кому принадлежит культура», семиотическая ценность каждого слова в нем — кому, принадлежит, культура — относится к дискурсивной генеалогии, которая также включает конфликт, имплицированный данным вопросом.

Очевидно, недавние претензии на право собственности на культуру вроде тех, о которых говорит Соколовский, указывают на многочисленные задолженности, не только романтическим идеалам национальной культуры и подлинности, но и модернистской концептуализации традиции как подвергшейся перестраиванию в настоящем, «амальгаме вневременного и темпорального», не только институции национализма, но и постколониалистской и неонационалистической повесткам дня, выработанным поздним Новым временем и новыми медиа, не только развитию в XX в. международных агентств по защите авторских прав, возникновению массовой культуры и соответствующих индустрий, но и длительному процессу выстраивания «народной культуры» как привилегированного выражения подлинности, укорененности и непосредственности. Эта картинка является весьма грубой и обобщенной, однако я привожу ее для того, чтобы подчеркнуть, что все эти процессы связаны друг с другом и одновременны. Эта обширная тенденция не просто провоцирует или помогает понять претензии Нового времени на культурную собственность и копирайт, она включает их в качестве своих ключевых моментов.

И место, где я живу, и мои профессиональные занятия позволяют мне с полным правом поучаствовать в дебатах о культур-

ной собственности. В конце концов краеугольный камень греческой нации можно увидеть в претензиях на право собственности на классическое греческое культурное наследие, как среди многих других продемонстрировал в своих влиятельных работах Майкл Херцфельд [Herzfeld 1986; 1987]. Этот набор претензий на право обладания классической Грецией все еще выполняет остающиеся центральными идеологические и культурные функции в современной Греции, помогая формированию официальной греческой идентичности, культурной политики и национальной идеологии с ее наиболее узнаваемым плацдармом¹.

Естественно, что некоторые показательные для глобального контекста дебаты по поводу культурной собственности возникли в Греции и все еще широко обсуждаются в стране, влияя на политику и общенациональный публичный дискурс. Вспомним о дебатах по поводу возвращения скульптур Парфенона из Британского музея в Грецию (их более знаменитая фаза началась в 1980-х гг. по инициативе министра культуры Мелины Меркури, всемирно известной актрисы, памятной по роли в фильме 1960 г. «Никогда в воскресенье») или дебаты по поводу использования названия Македония и его этнонациональных, этносимволических и этногенеалогических отзвуков.

Однако, как показали Элеанна Ялури [Yalouri 2001] и Янис Хамилакис [Hamilakis 2007], претензии на право культурной собственности вроде претензий на Акрополь (его символическое значение, репродуцирование в качестве изображения, перемещение его фрагментов и их собственность) не являются гомогенными и не предъявляются раз и навсегда. Напротив, они оказываются многосоставной дискурсивной конструкцией и эволюционируют со временем, принимают разные формы, артикулируются при помощи разных, подчас оксюморонных стратегий и в конечном итоге используются в качестве оснований для целого ряда заинтересованных точек зрения и позиций, нередко не очень заметных на дискурсивной поверхности изначальных претензий на право собственности².

Ни идентичности и идентификации, которые оказываются в центре требований культурного копирайта, ни соответствующая политика не остаются твердыми и прозрачными. Они

¹ Одного взгляда на нынешний греческий паспорт достаточно, чтобы это доказать. Каждая страница содержит голографическое изображение какого-то узнаваемого объекта греческой культуры, в восьми из десяти случаев это древнегреческий артефакт или археологически значимое место. Парфенон фигурирует дважды, в том числе на центральном сгибе, на средних страницах, где видны скобки, скрепляющие книжку. Поговорим о швах идентичности...

² Все эти проблемы недавно снова оказались в центре внимания в дискуссиях, посвященных новому музею Акрополя. См.: [Plantzos 2011], а также обсуждение в том же номере журнала.

являются пористыми, сложными, текучими. Они меняются, адаптируясь к новым ситуациям и новым представлениям о подлинности, собственности и принадлежности. Так, если вспомнить тот же самый пример, то, что начиналось как предъявление национальных прав собственности на скульптуры Парфенона в 1980-е гг., со временем стало постколониальным аргументом против культурного мародерства, после чего недавно превратилось в претензии на «мировое наследие» и необходимость «восстановить» целостность Акрополя как памятника мирового культурного наследия. Претензии на право культурной собственности, выдвинутые от имени нации, таким образом, трансформировались в дебаты о культурной политике и власти, после чего приняли облик призыва во имя культурной целостности, глобального наследия и трансцендентальной эстетики.

Тем не менее недавний поворот аналитического интереса к микрополитике идентичности и повседневности напомнил нам еще более убедительно, что самый верхний слой дискурса претензий на право культурной собственности следует принимать за видимую вершину гораздо более массивного айсберга. Именно так я понимаю, например, статью Майкла Херцфельда в прекрасном сборнике *“A Singular Antiquity”*, вышедшем под редакцией Димитриса Дамаскоса и Димитриса Плантзоса и посвященном многослойным претензиям современной Греции на свое культурное прошлое [Herzfeld 2008]. Статья Херцфельда, если я правильно ее понимаю, призывает антропологов и аналитиков культуры контекстуализировать большие культурные модели, обратившись к специфике претензий на повседневную идентичность, к повседневной битве за идентификационную собственность и принадлежность. Большая часть анализа посвящена тому, как классическое наследие становилось предметом претензий и переговоров в Греции Нового времени, однако, как говорит Херцфельд, результатом часто оказывалось отвлечение внимания от «социальной архитектуры греческой повседневности». Произведя необходимую смену фокуса, в той же самой статье Херцфельд уходит от анализа официального «типа структурирования одновременно коллективного и индивидуального самоэкспонирования на основе классической греческой модели», чтобы говорить о ненормативных сексуальных идентичностях современной Греции, а также о динамике жизни в неровном греческом городском ландшафте.

Он предлагает нам забыть о древнем демосе и обратиться к множественности греческих идентичностей, находящихся в процессе становления (включая гомосексуальные и ненормативные идентичности вообще), забыть об Акрополе и обратиться

свой взор на *polykatoikies*, большие жилые кварталы греческих городов. Опять же, если я правильно понимаю, Херцфельд имеет в виду признание ошибки, которую мы совершаем каждый раз, когда анализируем большие претензии на наследие, право культурной собственности. Мы недооцениваем воздействие маленьких повседневных претензий на повседневную жизнь, а также на интерактивные и симбиотические взаимоотношения, которые эти маленькие претензии вырабатывают с большими режимами культурного авторства, принадлежности и контроля.

Забывая о собственности

Основываясь на соображениях, представленных выше, я хотел бы отметить необходимость пересмотра: нам нужно переосмыслить то, как мы понимаем претензии на право культурной собственности и контроля, а также подвергнуть пересмотру те инструменты, которые мы используем для их контекстуализации. В качестве альтернативы мы можем забыть о собственности вообще — я имею в виду, забыть о ней как об основном фокусе нашего исследования — и сконцентрироваться вместо этого на а) *крупных дискурсивных экономиках*, в рамках которых предъявляются подобные претензии, а кроме того, б) *на типах стратегий*, используемых для того, чтобы выдвинуть данные претензии (а также для того, чтобы противодействовать им, ниспровергать их или диверсифицировать).

Опираясь на свои работы и излагая крайне схематично, я могу выделить три ключевых типа экономики, которые формируют культурное производство, изменения и циркуляцию в конце XX столетия. В них входят стратегии, которые становятся плодотворной почвой не только для целого ряда тенденций, включая тенденцию выстраивать культурный копирайт, но и для их противоположности, стремления создавать зоны, «свободные от копирайта», и программы «либерального копирайта». Эти большие культурные экономики могут быть описаны как экономика *переводимости*, экономика *перемещаемости и передвижения* и последняя, но, безусловно, не менее важная, экономика *обменной подлинности* (*exchangeable authenticity*). Большинство претензий на право собственности того типа, о котором мы говорим, возникает в среде, в которой доминируют большие послевоенные тенденции к интенсификации культурной переводимости (одновременно внутри национального государства и между национальными государствами), к контролю (разрешающему, направляющему определенным образом и / или лишаящему права) над передвижениями людей, образов и культурных продуктов, а также к созданию сфер,

внутри которых могут переживаться опредмеченные образы «подлинности» — упакованные и снабженные ценниками.

Выделение этих больших экономик переводимости, перемещаемости и обменной подлинности дает относительное преимущество. Вместо того чтобы рассматривать притязания на культурный копирайт только в контексте национализма или этнического антагонизма, мы можем рассматривать их вместе со стратегиями глобальных и локальных культурных индустрий, культурной поэтикой подлинности, созданием и циркуляцией стереотипов, генеалогиями криптоколониализма, а также реакциями, которые они провоцируют, возникновением новых финансовых зон и инвестиционных тенденций, воздействием новых индустрий (туризма, «этнических» культурных продуктов, новых медиа) и т.д. Может быть, еще важнее то, что стремление описать эти большие экономики позволяет нам оценить претензии на право культурной собственности не только в рамках той же самой аналитической системы координат, что и их большие политические, экономические и культурные контексты, но и в более конкретных (хотя и более текучих) контекстах повседневности.

Говоря о *больших экономиках*, я пытаюсь подчеркнуть необходимость дальнейшей контекстуализации претензий на право собственности, однако помимо этого я полагаю, что мы должны обратиться к их модальности, т.е. к типам стратегий, используемых для того, чтобы выдвинуть подобные претензии. Одной из подобных стратегий является стратегия исключительности (exceptionalism), представление о том, что некое культурное образование, объект или артефакт являются исключительно ценными для человеческой культуры (и поэтому на этот объект могут быть предъявлены исключительные претензии). Тем не менее стратегия исключительности является дискурсивной стратегией, используемой не только при высказывании претензий на право культурной собственности: она занимает видное место в политических дебатах, националистической идеологии и даже в рамках анализа массовой культуры. Именно поэтому полезно проанализировать, как стратегия исключительности инструментализируется в каждом случае и как она связывает между собой различные сферы. Анализ структур исключительности в рамках культурных претензий дает нам более удобную позицию для того, чтобы увидеть, например, аналогии и преемственность между претензией на право культурной собственности (к примеру, право собственности Греции на Акрополь как уникальный и трансцендентальный символ), национальными культурными претензиями (например, греческая культура является уникальной, будучи наследницей классического духа), политическими претензиями (греки заслуживают вознаграждения за то, что они являются

хранителями уникальной культуры) и националистической идеологической платформой (греки правы, другие неправы).

Однако опять-таки в анализе этого типа мне кажется наиболее интригующим то, что он позволяет обратить внимание на повседневность, увидеть, как стратегии исключительности разворачиваются и в этом контексте тоже. Раньше меня завораживало наблюдение над тем, как разросшиеся претензии на исключительность меняют контекст и облик, когда они используются как основание для мелких поступков повседневной жизни, как люди объясняли их и насмехались над ними, ставя их под сомнение, и при этом на других уровнях твердо соглашаясь с ними. Это тот случай, когда Парфенон превращается в бутылку для узо, продающуюся на улицах Плаки, становится дешевой фоновой картинкой для телевизионного комментатора правой ориентации или носится как сложный головной убор жизнерадостным певцом в женской одежде, распеваяющим песни Мелины Меркури в афинском гей-клубе. Все это, конечно, очень разные жесты присвоения, иронического гиперприсвоения или банализации. Тем не менее наша задача рассматривать их не как плохие копии «серьезных» и «задающих повестку дня» оригинальных претензий на право собственности, но считать, что все они характеризуются сходными стратегиями (хотя и используемыми для несколько разных целей) и извлекают выгоду из той же самой экологии идентичности и культуры.

Это забавно: когда видишь Парфенон, который носят как шляпу под сверкающим шаром дискотеки (из динамика — бузуки и Меркури, поющая по-французски “je t’invite, je suis Grecque”), понимаешь, что претензии на право собственности на культовый памятник еще никогда не были *более реальными*.

Библиография

- Hamilakis Y.* The Nation and Its Ruins: Antiquity, Archaeology and National Imagination in Greece. Oxford, 2007.
- Herzfeld M.* Ours Once More: Folklore, Identity and the Making of Modern Greece. N.Y., 1986.
- Herzfeld M.* Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe. Cambridge, 1987.
- Herzfeld M.* Archaeological Etymologies: Monumentality and Domesticity in Twentieth Century Greece // D. Plantzos, D. Damaskos (eds.). A Singular Antiquity: Archaeology and Hellenic Identity in Twentieth-Century Greece. Athens, 2008. P. 43–54.
- Plantzos D.* Behold the Raking Geison: the New Acropolis Museum and Its Context-free Archaeologies // Antiquity. 2011. No. 85. P. 613–625.
- Yalouri E.* The Acropolis: Global Fame, Local Claim. Oxford, 2001.

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума

НАДЕЖДА ПЕЧЕНИНА

1

Объектами культурной собственности должно быть все этническое — традиционные верования, воззрения, традиционные знания, связанные с традиционным образом жизни и природопользованием коренных народов, фольклор, предметы материальной и духовной культуры. Более очевидными объектами конфликтов в период капитализации и расслоения общества становятся многочисленные факты присвоения и использования традиционных знаний, языка, культуры, предметов культа и быта с целью извлечения выгоды, обогащения и наживы лицами, в том числе учеными, не относящимися к представителям данной культуры. Зачастую насаждается иное понимание и происходит искаженное толкование.

Разные исследователи традиционные знания определяют с разных позиций. По мнению этнографа О.А. Мурашко, «в категорию традиционных знаний входят знания о своей территории с ее биологическими ресурсами; составом популяций одомашненных и диких животных, видами и свойствами культурных и дикорастущих съедобных и лекарственных растений; о системе сезонного и пространственного расположения стационарных и промысловых поселений, знание особенностей хозяйственного освоения различных участков территории и природно-климатических зон, сезонных формах хозяйственной деятельности, самоуправления и хозяйственной самоорганизации, обеспечивающей долговременность использования возобновляемых природных ресурсов и передачу экологически и этнически значимой информации: в том числе традиционного хозяйственного календаря, способов лова, сбора и обработки продукции, промысловых запретов, навыков в изготовлении орудий труда и предметов домашнего обихода, а также системы изыятий

из хозяйственного оборота участков территории в виде священных, запретных для посещения зон, формы распределения угодий и продукции, правила воспитания детей. <...>

Так как история и места обитания каждого народа и его локальных групп различны, то и традиционные знания каждой отдельной группы коренных народов уникальны, связаны с особенностями конкретного исторического и географического ландшафта».

Многие материальные культурные ценности разными коренными малочисленными народами были переданы безвозмездно, насильственно изъяты, в том числе обманным путем, в настоящее время они находятся в собственности ряда музеев, частных коллекций далеко за пределами проживания коренных народов и оказались недоступными для основной массы этноса, что вызывает недоверие и способствует формированию негативного отношения со стороны многих этносов.

Например, в результате политических репрессий 1939 г. в отношении шорского народа в Кемеровской области не сохранились учебники, книги на шорском языке, шорские национальные костюмы, полностью утрачены родовые отличия и тотемы. Чтобы посмотреть находящиеся в Кунсткамере подлинные шорские костюмы своих сородичей, зарисовать орнамент, сегодня надо платить деньги!!! (А ведь в старину по орнаменту можно было сразу определить любого шорца: откуда он родом и из какого он сеока (рода), сколько детей в семье и т.д.)

Полагаем, что лидерами, представителями коренных малочисленных народов делаются робкие шаги и попытки по защите своих культурных прав.

2

При социализме культурные ценности были всеобщим достоянием и были защищены государством. В эпоху глобализации и проводимых реформ в России нависла реальная угроза исчезновения в первую очередь малочисленных этносов, внешний мир становится агрессивнее. Культурные ценности становятся объектами наживы для некоренного населения.

Присоединение Российской Федерации к Всемирной торговой организации также оказывает негативное влияние и вызывает необратимые процессы и негативные последствия для коренных малочисленных народов и национальных меньшинств в целом.

3

Известно, что в последние годы начали проводиться исследования в этой области с участием представителей коренных народов и их объединений, обсуждаются их первые итоги, даются обоснования права интеллектуальной собственности корен-

ных народов как права особого рода. Необходимо вести разъяснительную работу и правовое просвещение среди аборигенного населения.

4

Сохранить традиционную культуру и самобытность коренных малочисленных народов, в том числе шорского народа, возможно за счет установления особого правового режима, определения механизмов его защиты. Вызывает опасение, что из-за лицемерия и двойных стандартов в отношении коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации со стороны властных структур всех уровней, даже если будет принят закон по защите интеллектуальной собственности и культурных прав коренных народов, он не будет работать в полной мере, останутся декларативными многие статьи, как и многие другие нормы права. Многие процессы необратимы, с закрытием малокомплектных школ отдаленные шорские поселки тоже обречены на исчезновение, люди вынуждены уезжать, а ведь только в селах может быть сохранено традиционное природопользование и традиционные виды деятельности и знания. Известно, что с исчезновением традиционных отраслей хозяйствования исчезают и традиционные знания. Шорские традиционные знания на сегодняшний день остаются практически не описанными.

У молодого поколения шорцев есть смутное представление о бытовавших раньше строжайших запретах, но они преданы забвению, даже касающиеся отношения к огню, пребывания на святых местах и др. Старейшины, уходя из жизни, уносят свои уникальные бесценные знания в небытие.

ДИМИТРИС ПЛАНТЗОС

Владеть прошлым, контролировать будущее: культурное наследие и политика идентичности

В начале нынешнего столетия профессор отделения сравнительного литературоведения Колумбийского университета Андреас Хойзен отметил, что «вне всякого сомнения, мир находится в процессе музеефикации, и у всех нас есть свои роли в этом процессе. Конечной целью представляется тотальное воспоминание. Что это — доведенная до абсурда фантазия архивиста?»

Димитрис Плантзос
(Dimitris Plantzos)
Университет Янины,
Греция
dplantzo@cc.uoi.gr

[Huyssen 2003: 15]. Трудно не заметить широко распространенную на общемировом уровне в последние годы XX в. тенденцию к музеефикации настоящего через сохранение прошлого: старинные здания и исторические пространства, события и нематериальные «культурные ресурсы» переизобретаются в настоящем в качестве исторических вех, мест коллективной памяти, памятников национальной, этнической или местной гордости. Это маркирует сдвиг от «истории», остающейся в значительной степени в ведении «экспертов» из академического мира и государственных исследовательских центров, в сторону «наследия» — того, что касается каждого. «Наследие» связано с наследованием. В качестве термина оно выражает представление о принадлежности, а также заставляет вспомнить об идее сообщества, национального или местного. Сдвиг от истории к наследию, от уверенности в том, что прошлое находится под контролем академической дисциплины, к возможности для него стать частью коллективного опыта, маркирует новый подход к культуре и управлению ею, где все поставлено с ног на голову, а также новые пути управления культурной экономикой. Распространение туристического консюмеризма, новых типов досуга, глобализация удовольствия и получения знаний означали, что представления о местных культурах были пересмотрены, а кроме того, возникли новые возможности культурного различия (cultural distinction). Так сказать, культурное Эльдorado.

1. Почему постоянно изобретается «культурная собственность»? Экспонирование культуры укрепляет связи внутри нации и сообщества, подтверждая историческую значимость сообщества, его важность как культурного актора в мировом масштабе. В то же время оно связано с экономическим ростом, особенно когда другие местные экономики находятся под угрозой исчезновения, по большей части из-за того же самого глобального рынка, который превратил местную культуру прежде всего в популярный товар. Идея мира как изображения, как выставки не нова, она восходит к XVIII столетию, при том что частные коллекции и музеи значительно старше [Mitchell 1988; Dicks 2003]. Появление национализма означало, что «национальные» культуры отныне должны были включать «свои» народы с тем, чтобы они могли учиться рассматривать материальные и нематериальные остатки «своего» национального прошлого как часть своих вновь созданных идентичностей. Итак, демонстрация культуры становилась проектом, нацеленным на конструирование национального дискурса и картографирование национальных топографий, подтверждение идентичностей и упрочение национальных связей, вписывая местоположение (locality) нации в тела ее граждан (что Арджун

Аппадурай назвал «продуцированием коренных жителей» [Appadurai 1996: 178–199]). Изобретение культурной собственности становилось, таким образом, опытом национального строительства. Для нас более важно то, что этот процесс оказывался существенным для гарантий выживания нации.

В качестве национального государства Нового времени Греция обязана своим существованием неоклассическому воображению, отчасти ориенталистскому, отчасти утопическому, подпитывавшемуся ее западными друзьями, точно так же, как Сиам (нынешний Таиланд), хотя и не подвергавшийся колонизации, получил свои границы, которые были определены на колониальных основаниях и основаны на тройном факторе — ценза-карты-музея, как пишет об этом Андерсен (1993; см.: [Thongchai Winichakul 1994]). Такие «буферные зоны» описывались как «криптоколонии», где разворачиваются те же самые культурные стратегии, включающие прошлое и его администрирование таким же образом, как это происходило в собственно колониях [Herzfeld 2002]. Это служит решению двойной задачи: с одной стороны, напомнить миру в целом, что страна «все еще населена», а с другой — дисциплинировать тех, кто дома и составляет нацию. По мере того как продолжают возникать новые этнические группы, требующие признания своего статуса независимых национальных образований, а также территориального оформления этого признания, новые образцы культурной собственности «открываются», переизобретаются, актуализируются и продвигаются.

Однако это не конец истории. Поскольку на социальные связи внутри государства-нации могут воздействовать структурные проблемы вроде нынешнего международного экономического кризиса, изобретаются новые способы предъявления претензий на культурные идентичности, даже против несомненного доселе превосходства самой нации. Недавнее выступление местного населения греческого города Кератеа, расположенного в нескольких километрах от Афин, против строительства свалки, породило многомесечные беспорядки, которые включали ежедневные столкновения местных «бунтарей» с полицейским спецназом, кидание тысяч бутылок с зажигательной смесью и даже захват автострад и других общественных объектов. Интересно то, что так называемая “Keratea kouros”, статуя молодого мужчины, созданная в VI в. до н.э. и открытая в 1893 г., широко экспонировалась местными «партизанскими комитетами» в качестве символа сопротивления города против государственного гнета. Тот факт, что данный экспонат находится в центральном *национальном* музее в Афинах, отмечался жителями Кератеи как покушение на их культурное наследие. (Следует также отметить, что община Кератеи не претендует

на обособленность от нации, жители подают себя не как этническое меньшинство, каковым в любом случае не являются, но как местную общину, спасающую свое наследие от колонизации его государством.) Пользуясь стратегиями, позаимствованными у *глобализированных* антиглобалистских движений, вроде использования Интернета, древняя статуя подавалась в качестве освободительной эмблемы, самоочевидного аргумента культурной подлинности, а также способа выстроить децентрализованное представление о современности. В этом случае неоклассическая внутренняя политика государства оказывается инвертированной, а государство начинают обвинять в колонизации местного прошлого, причем местное сообщество пытается реколонизировать собственное культурное наследие для утверждения своих претензий на независимость (по крайней мере в моральном плане).

2. Почему сейчас? «Глобализация», «постколониальность», «субальтерность» уже на протяжении некоторого времени в *cultural studies* являются модными словами, по-видимому, дающими ответы на любой вопрос. Я полагаю, что эти явления и их теоретическое осмысление на протяжении последних тридцати лет или около того являются хорошими описаниями «государства, в котором мы находимся», хотя и необязательно жизнеспособными объяснениями исторического развития. И наше государство — это, конечно, государство-нация, любимый отпрыск Нового времени и предполагаемая жертва постмодерности. Про глобализацию — колоссальное расширение мировой коммуникативной системы, а также недавно утвердившееся верховенство мирового рынка — обычно думают, что она должна поглотить независимые государства-нации, тогда как на самом деле она нуждается в них для того, чтобы реализовывать свои стратегии. Государство-нация необходимо для того, чтобы можно было воплотить в жизнь международные экономические соглашения и международную политику. И, как отмечали многие историки уже в конце 1990-х гг., «учитывая все те ложные обвинения, которые заслужило государство-нация, оно, быть может, является единственной политической системой, которая может защитить народы третьего мира от тоталитарной системы, устанавливаемой олигополиями и, что не лишено иронии, благодаря гигантской государственной мощи развитых наций» [Kapur 1998: 193].

Во многих случаях культурное наследие используется странами, находящимися на периферии Запада или бывшими колониями, такими как Египет [Colla 2007], или «криптоколониями», такими как Греция, для того чтобы компенсировать «национальные несовершенства», реальные или воображаемые. Требования греков вернуть мрамор Элджина являются именно

таким случаем: похищенная из Афин представителями западных элит, захваченных неоклассическим духом дилетантизма, мраморная коллекция теперь находится в Лондоне, по преимуществу в музее метрополии, где выставляется вместе с археологическими находками со всего света как объект мировой культуры и свидетельство британской имперской мощи, ныне значительно поубавившейся¹. Греческая кампания по возвращению объектов из Парфенона, похищенных лордом Элджином, нередко приобретает заметный привкус постколониальности, так как Греция, похоже, отчаялась утвердить свое культурное превосходство на фоне постоянных сомнений своих союзников в ее эффективности как современного государства [Plantzos 2011]. Поэтому наследие используется не как оружие против глобализации или колонизации, а как оружие против метрополии, которая пытается монополизировать Новое время, модерность.

Описываемые как *периферийная (пост)модерность* [Buell 1994], эти тенденции являются результатом «незаконченной» или просто неадекватной модернизации, где модерность привносится сверху вниз в форме нарративов, сконструированных колониализмом, ориентализмом и т.д. Подобные «всегда уже постмодерные» культурные ситуации (как их называет Бьюэлл), какими бы специфическими или периферийными они ни были, порождаются попыткой догнать модерность на периферии западного мира, чтобы перетасовать принятые временные и пространственные системы измерений через «рецентрацию» потока глобализации (ср.: [Iwabuchi 2002]).

В то же время, как показывает обсуждавшийся выше пример, туземная природа культуры используется для конструирования «субалтерных» (подчиненных?) типов прошлого, распространяемых меньшинствами в рамках национального образования в качестве реакции на власть государства. Рассматривая государство-нацию как покорного слугу сил глобализации, подобные группы атакуют его целостность, подрывая его культурную власть. Не лишено иронии то, что сама эта тенденция *глобализируется*, являясь частью (третьего) мирового освободительного движения против западной модерности и государственного, колонизаторского (metropolitan) национализма, насаждаемого и контролируемого из центра [Appadurai 2001].

3. Взгляд из (крипто)колонии. Поскольку греческое общество XIX в. выработало многообразные отношения с прошлым

¹ На сегодняшний день скульптуры находятся в зале 18 Британского музея. Об истории полемики и о противоположных точках зрения участников дискуссии см.: <http://www.britishmuseum.org/the_museum/news_and_press/statements/parthenon_sculptures.aspx>, а также <<http://www.theacropolismuseum.gr/default.php?pname=History&la=2>> [Прим. ред.].

Греции, археология, как наука и как общественный дискурс, оказывается в ситуации постоянной переоценки и переинтерпретации. Разворачиваются многочисленные исторические нарративы, которые могут стать объектом исследования только в рамках междисциплинарных проектов, открытых множественности изучаемых ими явлений. Археология, и как наука, и как государственная институция, являлась и является важным участником процесса строительства нации и создания идентичности в Греции XIX–XX вв. Как показали недавние исследования [Hamilakis 2007; Damaskos, Plantzos 2008], Греция, будучи типичным современным (modern) государством-нацией второго поколения, инициирует свои археологические начинания как средство выживания в быстро меняющейся мировой системе, а также в конечном итоге как предъявление прав на центральное место в ней. Подобные инициативы включают ненаучные, добровольные занятия прошлым, его исследованием и истолкованием. Для этой цели местная память — прирученная, возрожденная или изобретенная — может подаваться как альтернативная история, которая кажется более адекватной многообразным вызовам, с которыми сталкиваются местные сообщества — от национальной политики до глобализации. Поэтому институциональная археология (и история) призваны утвердить, если не легитимировать, канон памятников, событий, нарративов и т.д., формирующих работающую культурную память конкретного сообщества. В то же время институциональная археология сама оценивается в соответствии с тем, насколько она обслуживает конкретные нужды сообщества, касающиеся коллективной памяти (или забвения).

4. Сложное положение, в котором оказались *cultural studies*.

В своей книге «The Predicament of Culture», опубликованной в 1988 г., Джеймс Клиффорд критикует Эдварда Саида и его «Ориентализм» за упрощенный дуализм угнетателя-Запада и угнетенного Востока, причем последний все еще остается поразительно молчаливым ([Clifford 1988: 255–276] о [Said 1994 (1979)]; ср.: [Turner 1994]). С тех пор ученые предпринимали немалые усилия, чтобы спасти социальную антропологию и археологию от бинарного дискурса подобного типа, обращаясь к центробежным нарративам, которые, по всей видимости, не контролируются колониалистскими центрами. Сегодня многие из нас счастливо разделяют представление о том, что незападные стили жизни также могут быть представлены как условности и что постколониальный мир необязательно связан с бесконечным потреблением модерности. Тем не менее некоторые старые проблемы все еще остаются: если науки XIX в., такие как антропология и археология, на самом деле

строились от имени Запада для того, чтобы колонизировать остальной мир, как можем мы приспособить их к постколониальной ситуации? Что нам делать с тем фактом, что в тот момент, когда мы говорим о *другой* культуре — туземной, домодерной, постколониальной, подчиненной, развивающейся, продвинутой или какой-либо еще — мы приводим в движение механизм ее колонизации?

Скажем напрямик: если про Саида (работающего в Колумбийском университете) можно сказать, что он *ориентализировал* Восток, а Бенедикта Андерсона (Корнельский университет) можно обвинить — в чем его и обвиняли — в том, что он вообразил нацию от имени тех национальных государств, которые он изучает, не должны ли мы обвинить Аппадурая (бывшего профессора Чикагского университета, ныне обосновавшегося в Нью-Йорке) в попытке колонизировать социальное воображаемое страны своих предков? Кто обладает властью обсуждать идентичность? Ориентализирует ли Херцфельд (Гарвардский университет) Тонгчая Винишакула (университет Висконсина), когда говорит о «криптоколониях», и не инициирует ли последний процесс автоориентализации, когда говорит о возникновении своей страны в качестве государства-нации? (Еще хуже то, что Андерсон называет книгу Тонгчая «блестящей» и широко использует ее основной тезис в пересмотренном издании «Воображаемых сообществ» [Anderson 1991: 163–185].) Автор данной статьи был обвинен коллегой-греком в том, что испытывает «дискомфорт <...> относительно своей национальной идентичности» — позиция, предполагающая, что он вместо этого позитивно относится к «глобализированной идентичности» [Fotiadis 2010: 156], а выдающийся британский исследователь антиэллинизма — в том, что он поступает неподобающим для грека образом ([Snodgrass 2011] в ответ на: [Plantzos 2011]). Что это — кризис дисциплины или просто кучка ученых эго в состоянии бешенства?

Примириться с идеей культуры, являющейся многосоставной, нелинейной, центробежной, многоголосой, — это тот вызов, с которым мы сталкиваемся сейчас. Понимание того, что недостаточно представить сообщества других людей как «воображаемые», а их традиции как «изобретаемые», а также признание того, что мы как исследователи культуры являемся одновременно и колонизаторами, и колонизируемыми, позволит нам лучше вписаться в ландшафт, который становится враждебным по отношению к властным дискурсам, обладающим якобы «педагогическим» характером. «Коренные» активисты, о которых говорится в статье Сергея Соколовского, «бунтовщики» из Кератеи и многие другие меньшинства во всем мире — этнические, культурные, экономические — прибегают

к насилию для того, чтобы высказать своего рода фукольтианскую фрустрацию, которую так замечательно понял Эдвард Саид: как воплотить в жизнь свою политику идентичности в мире, который на сегодняшний момент знает (поскольку мы, историки культуры, изо всех пытались сделать это абсолютно очевидным), что культурные идентичности на самом деле *создаются*.

Библиография

- Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L.; N.Y.: Verso, 1991 (2nd revised edition).
- Appadurai A.* Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 1996.
- Appadurai A.* (ed.). Globalization. Durham; L.: Duke University Press, 2001.
- Buell F.* National Culture and the New Global System. Baltimore; L.: The Johns Hopkins University Press, 1994.
- Clifford J.* The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Colla E.* Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity. Durham; L.: Duke University Press, 2007.
- Damaskos D., Plantzos D.* (eds.). A Singular Antiquity: Archaeology and Hellenic Identity in 20th c. Greece. Athens: Benaki Museum, 2008.
- Dicks B.* Culture on Display. The Production of Contemporary Visitability. L.: Open University Press, 2003.
- Fotiadis M.* Review of Damaskos and Plantzos 2008 // Cambridge Archaeological Journal. 2010. No. 20: 1. P. 155–156.
- Hamilakis Y.* The Nation and Its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Herzfeld M.* The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism // The South Atlantic Quarterly. 2002. No. 101. P. 899–926.
- Huyssen A.* Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Iwabuchi K.* Recentring Globalization. Popular Culture and Japanese Transnationalism. Durham; L.: Duke University Press, 2002.
- Kapur G.* Globalization and Culture: Navigating the Void // F. Jameson, M. Miyoshi (eds.). The Cultures of Globalization. Durham; L.: Duke University Press, 1998. P. 191–217.
- Mitchell T.* Colonising Egypt. Cambridge: University of California Press, 1988.
- Plantzos D.* Behold the Raking Geison: the New Acropolis Museum and Its Context-Free Archaeologies // Antiquity. 2011. No. 85. P. 613–625.
- Said E.W.* Orientalism. N.Y.: Vintage Books, 1994 (2nd revised edition).

- Snodgrass A.* Soft Targets and No-win Dilemmas: Response to Dimitris Plantzos // *Antiquity*. 2011. No. 85. P. 629–630.
- Thongchai Winichakul. *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of the Nation*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.
- Turner B.S.* *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. L.: Routledge, 1994.

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума

МЕРИЛИН СТРАТЕРН

Я рада возможности высказаться по поводу статьи С. Соколовского. Мои конкретные знания в этой области в значительной степени ограничены событиями предыдущего десятилетия, когда я участвовала в совместном проекте с Эриком Хиршем и другими коллегами [Hirsch, Strathern 2004]. Исследование (1999–2002) проводилось в Папуа — Новой Гвинее, независимом тихоокеанском государстве. Оно проводилось в то время, когда в ответ на инициативу ВТО парламент ПНГ принимал законодательство о правах на интеллектуальную собственность, причем одновременно члены парламентской комиссии по культуре и др. под эгидой Всемирной организации по интеллектуальной собственности (The World Intellectual Property Organization, WIPO) занимались разработкой тихоокеанского типового закона (Model Law) по защите традиционных знаний и культурных объектов¹. Теперь это часть истории международных организаций, о которой говорит Соколовский.

Мерилин Стратерн
(Marilyn Strathern)

Кембриджский университет,
Великобритания
ms10026@cam.ac.uk

Как и у других, у меня есть некоторые общие представления об этой сфере. Например, в ответ на третий вопрос любой житель Соединенного Королевства, вероятно, укажет на национальные хранилища древно-

¹ ПНГ была в числе многих государств, которым предъявлялись международные требования принять законодательство об интеллектуальной собственности для защиты иностранных инвестиций. После договора ВТО 1994 г. о торговых аспектах прав на интеллектуальную собственность (TRIPS, Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights) ПНГ приняла на себя обязательства ввести законодательство о копирайте и патентах в 2000 г.

стей, которые были собраны за пределами Великобритании и содержимое которых постоянно требуют вернуть. Эти требования нередко провоцируют дискуссию с привлечением большого количества документов и являются предметом критических обсуждений как внутри музейного мира, так и за его пределами. Право на владение — не то же самое, что право на воспроизведение, которое подпадает под законодательство о праве интеллектуальной собственности, однако те, кто предъявляют претензии, необязательно проводят различия между разными типами присвоения, как поступают держатели объектов. Например, группы австралийских аборигенов были среди тех, кто требовал от британских музеев вернуть в их случае не культурную собственность как таковую — с их точки зрения не собственность вообще, но их предков и родственников, скелеты которых хранились в Англии. Несмотря на то что в Англии есть аналоги Акта о защите и возвращении захоронений американских индейцев (Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA), немалая часть претензий, которые предъявляются в Соединенном Королевстве, поступает из-за границы. Это не означает, что у этнических меньшинств нет поводов для беспокойства, они, например, возражали против исторических выставок, посвященных работорговле. Информация о таких вещах, как правило, является доступной. Следует отметить, что в Папуа — Новой Гвинее Национальный музей пытается бороться с грабежом, которым занимаются иностранные торговцы искусством. Однако это уводит нас в область незаконной торговли.

Ниже я буду говорить об идеях, которые циркулировали в ту эпоху, когда публика из ПНГ, читавшая газеты, узнала об интеллектуальной собственности (даже об «интеллектуальной, биологической и культурной собственности», см.: [Whimp, Busse 2000]). Вопросы интеллектуальной собственности обсуждались так, как обсуждались вопросы культурной собственности. До тех пор проблема понималась как вопрос каталогизации старинных памятников и ценных объектов «наследия». Теперь проблема стала рассматриваться как вопрос утверждения прав и сохранения целого ряда материальных и нематериальных артефактов и типов знания, так или иначе понимаемых как традиция (способы передачи знания) или обычай (с учетом специфики ПНГ относительно современных практик). Представление о «культуре», вошедшее в общий дискурс, теперь связывалось с понятием собственности.

Интерес для антрополога представляют детали некоторых сопутствовавших дискуссий. Поэтому я сфокусирую внимание главным образом на одном вопросе, который оказался значимым в ПНГ, а именно, *как рассматривать культуру в качестве обычной, т.е. того, что существует в настоящем и воспроизвод-*

ство чего считается существенным для человеческого процветания. Я буду говорить не только о ПНГ, как вскоре станет понятно, однако лишь потому, что на анализ данной проблемы в то время влиял иностранный, хотя и близкий, пример. Эта история в значительной степени остается в руках двух ведущих ученых из ПНГ, которые занимались разработкой политики о праве на интеллектуальную собственность, основываясь на уже опубликованных материалах [Strathern 2006a; 2006b].

В самом общем виде статья строится как ответы на первый и второй вопросы. Что касается четвертого вопроса, следствия, которые актуальны для социальной антропологии, распадаются на два типа. Во-первых, это вопросы, которые поднимает этика сбора информации и которые принимают особый поворот, когда информация начинает рассматриваться как собственность, культурная или какая-либо другая. Во-вторых, это проблема того, как антропологическое знание способствует истолкованию событий. Первый круг вопросов является важным, но я не буду его затрагивать. Надеюсь, что мой интерес ко второму кругу проблем станет очевидным далее. Что касается будущего, другим будет легче прокомментировать, однако есть одна сфера, которая стала очевидной уже более десяти лет назад, — это позиция современных художников и музыкантов из ПНГ по отношению к традиционным истокам (ancestral origins) их собственного творчества. Ниже я кратко этого коснусь. Возникновение конфликта во многом зависит от того, как выстраиваются отношения.

Что можно узнать в Австралии аборигенов

1

Австралийский пример, с которого начинает Сергей Соколовский, интригует, поскольку сравнимый и очень известный случай из Австралии десятью годами ранее приводил Лоуренс Калиное. Калиное, видный адвокат из ПНГ, выступал за более широкий подход к готовившимся законам, среди прочего он заседал в национальном комитете по правам на интеллектуальную собственность, когда составлялось новое законодательство. Его интересовало то, как следует поступать с культурной собственностью в будущем, т.е. тогда, когда законы о копирайте будут приняты. Этот случай также несколько поясняет, что могло стоять за действиями Буззакота.

Если говорить вкратце, художник-абориген Юмбулун предъявил претензии Резервному банку Австралии по поводу того, что банк воспроизвел на десятидолларовой банкноте изображение «шеста Утренней Звезды», который Юмбулун вырезал и раскрасил, изображение было выставлено в Австралийском музее (см., например: [Barron 1998; Blakeney 1995; 2000]).

В данном случае были два комплекса действий. Один — это правовой комплекс. Банк использовал изображение совершенно законно, получил разрешение от австралийского агентства, занимающегося правами на воспроизведение объектов искусства аборигенов. В свою очередь агентство получило эксклюзивное право от самого Юмбулула, обладавшего копирайтом на украшенный деревянный шест. Однако Юмбулун отправился в суд, чтобы оспорить изначально данное разрешение, заявив, что у него на самом деле нет права собственности на то, чтобы располагать данным объектом. (Против воли художника Австралийский федеральный суд, в котором слушалось дело в 1991 г., поддержал уместность копирайта как отношения собственности между художником-аборигеном и его произведением, признав законным выданное разрешение.) Действия Юмбулула в суде позволяют нам перейти от первого комплекса действий ко второму. Второй комплекс касался взаимоотношений художника со «старейшинами» его клана (галпу из Йолнгу), которые заявили, что воспроизведение банком этого изображения явилось актом осквернения. Главным обвиняемым стал сам художник: ему было позволено вырезать шест, однако он был обязан сделать все, чтобы шест не был использован или воспроизведен неподобающим образом. Ему, безусловно, не были даны абсолютные права на то, чтобы передавать право на воспроизведение объекта.

Основания конфликта в данном случае нельзя подавать как проблему «традиционного знания», находящегося в собственности определенной «группы». Благодаря серии ритуалов инициации, которые среди прочего позволили ему сделать шест Утренней Звезды, Юмбулун оказался в специфическом положении по отношению к разным клановым предкам, представителям его собственного клана, кланам, связанным с его кланом, и другим родственникам¹. Как отметила адвокат Анн Баррон, опираясь на антропологические исследования, если тебе показывают сакральные свидетельства Времени сна предков, у тебя появляются как обязательства, так и права [Barron 1998: 48–51]. Юмбулун имел право на то, чтобы нарисовать и даже продать изображения, о которых идет речь, но он не имел права разрешать другим воспроизводить их.

Антрополог может заметить, что проблему, всплывшую во втором комплексе, нельзя адекватно описать как проблему права собственности на культурные объекты (хотя она может быть представлена таким образом и о ней так могут говорить). Не-

¹ Работа [Kalinoe 2004] обращает внимание на тот факт, что способность художника вырезать шест подразумевает не оригинальную творческую работу, но обретается благодаря обрядам инициации. Резьба — лишь точное воспроизведение существующих образов.

обходимо добавить еще одну коннотацию слова «воспроизведение», поскольку эти проблемы резонируют с системами родства, где воспроизводство людей распределяется между группами родственников таким образом, что, хотя каждый обладает членством и имеет доступ к ресурсам сообщества, лишь некоторые представители передают право на воспроизводство своей идентичности. (Параллель, взятая из другого контекста, кратко поясняет эту мысль: то, что антропологи называют патрилинейным родством, актуальным в ПНГ, означает, что, хотя и сыновья, и дочери получают идентичность своего клана / линии происхождения, только сыновья могут ее передавать.) Изображение, сделанное аборигеном, тесно связано с «рождением» художника (обрядом инициации) как члена родственной группы. Мы можем добавить, что изображение, сделанное с учетом образов, полученных от предков (ancestral images), содержит условия своего воспроизведения, поскольку лишь тот, кто находится в соответствующем отношении к изображению, наделен правом воспроизводить его. Таким образом, художник принадлежит артефакту, а не артефакт художнику.

Имеет ли это отношение к случаю Буззакота, а также к тому, что случилось после? Действия недавних политических активистов могут быть истолкованы как попытка перевести на язык копирайта, собственности (того, что может быть похищено) и культуры общее недовольство аборигенов тем, как дурно с ними обошлись. Дядюшка Кев был хорошо известным борцом за справедливость, решение экологических проблем, права земельной собственности, а также за культурное признание. Название конкретного племени, чье разрешение следовало получить, напоминает о втором комплексе действий, который оказал такой нажим на Юмбулула. В данном случае кенгуру и эму были объявлены находящимися под защитой племени не как культурные объекты, но как живые животные, являющиеся тотемами. Поэтому проблема заключалась не в рисунке, а в концепте этих живых существ, к которым считались принадлежавшими конкретные группы людей. В этом случае эмблема осмыслялась как обозначающая концепт.

Однако меня главным образом интересует, что же сделал Калиное с историей австралийца Юмбулула [Kalinoe 2004: 44–46]. Он отмечает, что из этого случая мы можем извлечь два важных урока, имеющих отношение к ситуации современных художников, которые используют традиционные художественные формы. Копирайт кажется эффективным средством защитить индивидуальные начинания художников, и он им сочувствует, однако, хотя копирайт декларирует оригинальность творцов, он не придает значения другой стороне творчества — в то же время вторичной природе произведения, отсылающей к пред-

кам. Поэтому первым уроком является вопрос об авторизации. Если Папуа — Новая Гвинея хочет избежать ситуации, подобной ситуации Юмбулула, пишет он, в закон необходимо внести пункт о том, что авторизацию должен давать любой человек, вовлеченный в ситуацию, а не только конкретный художник. Второй урок заключается в том, что само представление о происхождении стирается в авторском праве, поскольку, как бы произведение ни было связано с другими произведениями, в своей конкретной форме для авторского права оно существует в качестве оригинального творения художника. Копирайт, таким образом, ввел бы двойное смещение.

Тем не менее существует еще один «ключевой вопрос», который «выдвигает на передний план» случай Юмбулула [Kaliное 2004: 46]. Этот вопрос связан с публичной защитой предметов, которые Калиное назвал «сакральными» (предметов, обладающих родовой ценностью — родовой не потому, что они являются древними, а потому, что эти предметы — живое присутствие предков в их потомках, что гарантирует преемственность внутренней силы). Он приходит к выводу, что эти предметы следует рассматривать в правовых целях просто как собственность, причем подчеркнуто — *не* как интеллектуальную собственность. Поиск подходящего регуляционного режима для «туземной культурной и интеллектуальной собственности и традиционного знания» мог бы быть значительно расширен, если бы вопросы, связанные с режимом охраны культуры, были отделены от вопросов, значимых для проведения в жизнь закона об охране интеллектуальной собственности. На самом деле именно это отчасти и стремился сделать типовой закон (см. ниже).

Одна из причин, которую выдвигает Калиное против использования законодательства об интеллектуальной собственности для охраны сакральной собственности, заключается в том, что право на интеллектуальную собственность делает вещи, которые находятся в его компетенции, публичными. Ограничение на определенное время, которое гарантирует закон об охране интеллектуальной собственности, — ничто по сравнению с долгосрочным правом на публикацию, возникающим тогда, когда действие авторского права заканчивается. Калиное думает о предметах, связанных с определенными группами, которые могут быть открыты только при определенных условиях, т.е. тогда, когда наступает момент для их воспроизведения. Аспекты законодательства об интеллектуальной собственности, связанные с публичной сферой, хорошо известны как источники проблем, возникающих с ресурсами подобного типа¹.

¹ Например: [Brown 1998; 2003; Brush 1999; Coombe 1998].

Это оборотная, хотя и дополняющая сторона того, что Соколовский определяет как вечную монополию.

Что открывает и скрывает глобальный дискурс

2

Когда идея интеллектуальной собственности вошла в глобальный дискурс о правах коренных народов, казалось, что она обладает большим потенциалом для признания тех самых нематериальных объектов (идей, ценностей, образов, знаний), которые связывались с традицией / обычаем / культурой и на протяжении длительного времени стремились к тому, чтобы их «услышали» (см., например: [Brush 1993; Greaves 1994]). Право интеллектуальной собственности должно было породить международный правовой инструмент для придания ценности вещам, на которые мир должен был обратить внимание и которые до того момента не обладали никакой ценностью. В течение 1990-х гг. постепенно становилось очевидным, что право интеллектуальной собственности — не слишком адекватный инструмент для того, чтобы наделить конкретные отношения и людские сообщества той ценностью, которой люди хотели их наделить. Однако начав циркулировать и будучи отделен от исключительной связи с законом, язык прав на интеллектуальную собственность продолжал будоражить сознание активистов. Таким образом, он оказывается под стать протестам по поводу «культурной собственности», «кражи» и «эксплуатации».

Здесь история права на интеллектуальную собственность пересекается с политической деятельностью коренных народов. Кратко остановлюсь на этом. Когда читаешь статью Соколовского, кажется, что чем дальше подобные конфликты отделены от конкретных притязаний людей или групп, тем сильнее удастся им мобилизовать чувства в общенациональном масштабе, как во втором австралийском примере, который он приводит. Атаке подверглась «культура аборигенов» вообще. В обвинении, исходившем от Совета аборигенов Нового Южного Уэльса, мало указаний на происхождение того или иного конкретного артефакта, объектом жалобы стало расплывчатое и обобщенное использование костюма, знаков аборигенности в самом общем виде. Действительно, объектом претензий стала общая особенность, свойственная любой церемонии аборигенов: *знание* о том, какой танец не может исполняться представителями обоих полов вместе, но только в присутствии женщин или только мужчин. Цитата из выступления Сола Беллеара предполагает, что одежда для танца могла быть позаимствована российскими фигуристами из какой-то конкретной церемонии (связанной с конкретными людьми), обставляемой подобными запретами.

Прежде чем убедиться в том, что мы знаем, почему идею культурной собственности можно использовать в глобальном масштабе в качестве знамени для разглагольствований об эксплуатации, нам, вероятно, захочется вспомнить, что одна из *общих* жалоб аборигенов заключалась в том, что белое австралийское сообщество не смогло признать *специфичность* их прав на землю, песни, скульптуры, тотемных животных. Поэтому даже когда говорят о чем-то, что было похищено у аборигенов вообще, мы можем сказать, что «похищена» была определенная (часто основанная на родстве) связь между человеческим процветанием и правами (entitlements), распределенными между разными людьми. Быть может, именно «идею» (концепт) *этой* связи подразумевали танцевальные костюмы. Мы возвращаемся другим путем к представлению о тесной связи между артефактом и правом (entitlement).

Форма, которую принимают конфликты, и сопутствующий ей язык дискуссии действительно возникли недавно, причем «культура» мыслится совершенно по-новому, как одновременно открывающая возможности для новых идей и без сомнений эксплуатируемая ради распространения разнообразных политических и экономических интересов. Однако язык не ухватывает, постоянно ускользает от сути определенных претензий, скрывает ее. Поговорим подробнее о сделанном выше наблюдении о том, что именно, как кажется людям, было у них похищено.

Рассмотрим позицию антрополога из ПНГ (который в то время возглавлял Национальную комиссию по культуре [Simet 2000; 2001a]) относительно типового закона по защите культурной собственности в Тихоокеанском регионе¹. Основания типового закона были прогрессивными, поскольку закон предлагал строить механизмы защиты вне режимов интеллектуальной собственности. Тем не менее он предлагал это, настаивая на претензиях «традиционных собственников»², идентифициро-

¹ Под эгидой ЮНЕСКО и Всемирной организации по интеллектуальной собственности (WIPO): типовый закон о защите традиционного знания и объектов культуры на островах Тихоокеанского региона (Pacific Islands). Когда Симет в 2001 г. проводил свои наблюдения, это обсуждалось на различных площадках, включая Южнотихоокеанскую комиссию (см., например: [Kalipoe 2001]). Типовой закон предполагал, что концепт «традиционного знания» покрывает все инновации и объекты, основанные на традициях и включающие литературные, художественные и научные работы вкупе с именами, символами, информацией и т.д.

² Как констатирует главный архитектор типового закона [Puri 2002], туземные системы «характеризуются межпоколенческим, нематериалистическим и неисключительным или общинным правом собственности», что делает право интеллектуальной собственности неприменимым. Несмотря на открытость другим формам, типовый закон намеренно использует термин «собственность» в соответствии с международной практикой, таким образом наделяя «правами собственности» тех, кто владеет традиционным знанием и традиционными культурными объектами (часть II: Права традиционных собственников), а кроме того, закон стремится идентифицировать «подлинных собственников» в каждом случае.

вавшихся в качестве групп, что предполагало, что эти группы являются особыми и однородными по своей природе. С проблемой, о которой высказался Симет, мы уже сталкивались: как примирить друг с другом многочисленные права, истоки которых лежат в разных типах взаимоотношений. Так, он отмечает по поводу племени толаев в ПНГ [Simet 2000: 78]:

Идея, которая легко могла бы помочь выработке механизма защиты туземного знания, заключается в том, что все традиционное знание находится в общинной собственности. [На самом деле] <...> люди были чрезвычайно осторожны относительно приобретения, владения, передачи, защиты и использования знания. Только некоторые типы знания были общественной собственностью, тогда как все остальное принадлежало конкретным людям и социальным группам.

Толаи, люди и группы, находятся в различных отношениях друг с другом. Режимы, действующие в ПНГ, от режимов, действующих в тех странах, где возникла идея права интеллектуальной собственности, отличаются тем, что воспроизведение вещей, включая право на их копирование, влечет *воспроизведение отношений*. Опора на порождающую силу людей становится основой взаимоотношений. Толайский случай демонстрирует институционализированные взаимоотношения между теми, кто обладает правом на воспроизведение, и теми, кто является реальными агентами воспроизведения. Репродуктивной способностью, таким образом, могут наделяться конкретные люди, которые социально отделены друг от друга и должны соблюдать между собой распределение сил.

Симет демонстрирует это [Simet 2001b], говоря о том, как толаи распределяют знаки клановой идентичности между масками и используют магию, которая превращает маски в носителей силы. Маска находится в ведении специального человека из клана, за магию отвечает не член клана, как хранитель магических знаний он занимается магией от имени клана. Данный пример возвращает нас к прокреативной модели, которая предполагает, что клан в своем воспроизводстве зависит от других кланов. Свойства воспроизводства людей и сохранения идентичностей снова обнаруживаются в том факте, что члены клана не могут использовать магию для себя, они могут получить выгоды от использования магии, только вступая во взаимоотношения с другими и наделяя в свою очередь этими выгодами других. Однако каким же образом Симет, сам являющийся толаем, может донести этот очевидный факт до аудитории иной, чем аудитория антропологов?

Здесь можно привести занятные соображения о Creative Commons. Ограничусь, однако, следующей деталью. За гло-

бальным распространением требований, использующих концепты собственности и культуры и провозглашаемых от имени таких «групп» или масс как «нации», могут быть скрыты совершенно другие соображения. Ностальгия по культуре или утрата культуры, когда о них говорят в таких терминах, звучат вульгарно, однако они приобретают более нюансированное звучание, если ты понимаешь, что именно детали оказываются утраченными тогда, когда «культурное наследие» «похищено». Оно похищено отчасти благодаря тому успеху, которым пользуются подобные концепты, мобилизуя если не всю политическую поддержку, то по крайней мере широкое общественное внимание.

Благодарности

Исследовательский проект “Property, Transactions and Creations: New Economic Relations in the Pacific” финансировался в 1999–2002 гг. Британским Советом по экономическим и социальным исследованиям (no. R000237838), мы благодарны за эту поддержку. Я бесконечно признательна другим участникам проекта: Тони Круку, Мелиссе Демиан, Эрику Хиршу, Энди Холдингу, Лоуренсу Калиное, Стюарту Киршу, Джеймсу Личу и Карен Сайкс, многие из них также впоследствии опубликовали работы по данной теме.

Библиография

- Barron A.* No Other Law? Authority, Property and Aboriginal Art // L. Bently, A. Mariatis (eds.). Intellectual Property and Ethics. L.: Sweet and Maxwell, 1998.
- Blakeney M.* Protecting Expressions of Australian Aboriginal Folklore under Copyright Law // EIPR. 1995. No. 9. P. 442–445.
- Blakeney M.* The Protection of Traditional Knowledge under Intellectual Property Law // European Intellectual Property Review. 2000. No. 6. P. 251–261.
- Brown M.* Can Culture be Copyrighted? // Current Anthropology. 1998. No. 39 (2). P. 193–222.
- Brown M.* Who Owns Native Culture? Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Brush S.B.* Indigenous Knowledge of Biological Resources and Intellectual Property Rights: the Role of Anthropology // American Anthropologist. 1993. No. 95 (3). P. 653–686.
- Brush S.B.* Bioprospecting in the Public Domain // Cultural Anthropology. 1999. No. 14. P. 535–555.
- Coombe R.* The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation and the Law. Durham, NC: Duke University Press, 1998.

- Greaves T.* (ed.). Intellectual Property Rights for Indigenous Peoples: a Sourcebook. Oklahoma City: Society for Applied Anthropology, 1994.
- Hirsch E., Strathern M.* (eds.). Transactions and Creations: Property Debates and the Stimulus of Melanesia. Oxford: Berghahn, 2004.
- Kalinoe L.* Expressions of Culture: A Cultural Perspective from Papua New Guinea. WIPO Sub-Regional Workshop On Intellectual Property, Genetic Resources and Traditional Knowledge, Brisbane, Australia, 2001.
- Kalinoe L.* Legal Options for the Regulation of Intellectual and Cultural Property in Papua New Guinea // E. Hirsch, M. Strathern (eds.). Transactions and Creations: Property Debates and the Stimulus of Melanesia. Oxford: Berghahn, 2004. P. 40–59.
- Puri K.* Draft Model Law for the Pacific. Draft published as Model Law for the Protection of Traditional Knowledge and Expressions of Culture // Working and Information Papers, 2nd Working Group for Legal Experts on the Protection of Traditional Knowledge and Expressions of Culture. Noumea, New Caledonia, 2003.
- Simet J.* Copyrighting Traditional Tolai knowledge? // K. Whimp, M. Busse (eds.). Protection of Intellectual, Biological and Cultural Property in Papua New Guinea. Canberra: Asia Pacific Press; Port Moresby: Conservation Melanesia Inc., 2000.
- Simet J.* Conclusions: Reflections on Cultural Property Research // K. Sykes, J. Simet, S. Kamene (eds.). Culture and Cultural Property in the New Guinea Islands Region: Seven Case Studies. New Delhi: UBS Publishers' Distributors Ltd, 2001a.
- Simet J.* Custodians by Obligation. Paper given to Workshop convened by K. Sykes, Becoming Heirs: Making Inheritance Self-evident. University of Manchester, December 2001b.
- Strathern M.* Protecting Channels of Communication: Some Challenges from the Pacific // F. Macmillan (ed.). New Directions in Copyright Law, 2. Cheltenham: Edward Elgar, 2006a.
- Strathern M.* Intellectual Property and Rights: an Anthropological Perspective // C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands, P. Spyer (eds.). Handbook of Material Culture. L.: Sage Publications, 2006b. (сокращенный вариант: Strathern M. Cultural Inventions // M. Biagioli, P. Jaszi, M. Woodmansee (eds.). Making and Unmaking Intellectual Property: Creative Production in Legal and Cultural Perspective. Chicago: Chicago University Press, 2011.)
- Whimp K., Busse M.* (eds.). Protection of Intellectual, Biological and Cultural Property in Papua New Guinea. Canberra: Asia Pacific Press; Port Moresby: Conservation Melanesia Inc., 2000.

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума

**КОПИРАЙТ, ИНДИГЕННОСТЬ И КУЛЬТУРНОЕ
НАСЛЕДИЕ: О ПАРАДОКСАХ ЛИБЕРАЛИЗМА
И КОММУНИТАРИЗМА В ЭКОНОМИКЕ,
ПОЛИТИКЕ И ПРАВЕ**

Прежде чем вернуться к обсуждению тех проблем, которые были подняты в статье, послужившей поводом для этого обсуждения, я хотел бы поблагодарить всех его участников, а также коллектив журнала «Антропологический форум», предоставивший страницы своего издания для дискуссии. Среди откликнувшихся не оказалось российских юристов и законодателей, специализирующихся на охране авторских прав и прав коренного населения, однако в присланных репликах и комментариях затронут достаточно широкий спектр вопросов, что позволяет мне надеяться на то, что хотя бы в антропологии эта тема привлечет внимание и, быть может, послужит стимулом для дальнейших исследований.

Почти всем из нас не нравятся монополии, без различия, государственные они или частные, и в особенности когда они касаются нас лично. Рост цен в метро и на железной дороге был бы, наверное, терпимее, если бы мы не знали, что это монополично устанавливаемые цены. Монопольная прибыль представляется нам несправедливой. Стало быть, идеалы социальной справедливости нам не чужды и мы можем, пусть с оговорками, отнести себя к тем, кто готов поддерживать их и либеральную политику, эти идеалы реализующую.

Монополия нам не нравится не только потому, что мы подозреваем монополиста в несправедливом присвоении наших денег, но и потому, что она с самого своего рождения стала тормозом прогресса. Монополист не заинтересован в улучшениях — ему важно сохранить статус кво. Монополисты минимум на полвека задержали поиск и развитие альтернативных источников энергии в энергетике и использование двигателей

на альтернативном топливе в автомобилестроении, они скупают и продолжают скупать патенты, не давая ходу изобретениям в ряде ключевых областей электроники и медицины. Очередь теперь дошла до культуры, и вот уже российские киномагнаты, создававшие фильмы на деньги налогоплательщиков, получают доход от импорта DVD-дисков на том основании, что на те можно записать их кинофильмы (ежегодный доход от этой «операции» оценивается в 150–200 млн долларов, которые выплачивает из своего кармана тот же налогоплательщик)¹, а издатели пытаются запретить читателям библиотек пользование копировальными аппаратами без отчисления процента с продажи услуги и тормозят проекты оцифровки книжных и музыкальных коллекций и архивов, в результате чего часть хранимого оказывается обреченной на гибель или уже утраченной.

Первый парадокс как раз и заключается в том, что либеральная экономика, гарантируя ограниченные конкретным сроком авторские права и обеспечивая право собственности на интеллектуальный продукт (а мы помним, что копирайт — это тоже форма монополии), стимулирует тем самым авторов к творчеству, но одновременно производит монополии, тормозящие экономическое развитие. Однако если авторское право ограничено сроком в 70 лет, то в случае распространения копирайта на произведения фольклора оно становится вечным, а монополия — абсолютной. Смысл копирайта — стимулирование творца к дальнейшей деятельности, а не к жизни на дивиденды. Как тут не вспомнить слова лорда Маколея о том, что неизбежное зло не должно длиться ни минутой дольше, чем определено законом.

Народная культура, фольклор — та область, которая изначально находилась в общем пользовании, вдруг приватизируется государством или частным бизнесом. Поколению, которое еще помнит эпоху государственной экономики, когда все считалось принадлежащим государству, но фольклор, даже авторский, все же оставался народным достоянием, диковато видеть, как РАО пытается оштрафовать ветеранов за публичное исполнение фронтовых песен². В отличие от наших западных коллег, которые впитали идею частной собственности с молоком прапра-прабабушек, ставших свидетелями поглощения commons частными владельцами в XV в., мы еще не забыли дикой приватизации начала 1990-х гг. и уже хотя бы поэтому настороженно относимся к попыткам огородить еще один кусок обще-

¹ См., например: <<http://webplanet.ru/news/law/2011/04/12/mihal.html>>; <<http://www.snob.ru/chronicle/entry/15026>>.

² <<http://www.vesti.ru/doc.html?id=349228>>.

ственного и провозгласить его собственностью заинтересованных в этом групп лиц. То обстоятельство, что некоторые из российских этнологов, антропологов и фольклористов в исторически сжатый срок восприняли идею копирайта на культуру и охотно готовы расстаться с общим и равным к ней доступом во имя исторической справедливости по отношению к коренным народам, само по себе является фактом, достойным анализа.

Мерилин Стратерн в своих комментариях обращает наше внимание на то, что «права владения не являются тем же самым, что права копирования», и завершает их замечанием, что за «“глобальным” распространением требований, использующих концепты собственности и культуры <...> могут быть скрыты совершенно иные соображения». Соглашаясь с последним, по поводу первого я хочу заметить, что меня больше интересуют как раз те области дискурса и политического действия, где эти права не различаются и где сама собственность становится не столько правовым или экономическим понятием, сколько инструментом политики. Впрочем, и при сохранении этого различия необходимо помнить о тесной связи этих прав и их переплетении в современных режимах защиты интеллектуальной собственности, частью которых является копирайт. При распространении этой специфической формы защиты интеллектуальной собственности на произведения фольклора мы сталкиваемся с несколькими сложностями, которые либо вовсе остались за рамками нашей дискуссии, либо были упомянуты лишь вскользь. В числе таких проблем, возникающих на стыках научного и правового дискурсов, с одной стороны, и научных и бытовых представлений — с другой, можно назвать проблему, условно обозначаемую мною бахтинским термином «гетероглоссия», под которой я имею в виду не столько множественность социолектов и речевых стилей, сколько наличие конфликтующих по своему объему и содержанию понятий в рамках упомянутых выше дискурсов и представлений, а именно понятий «культуры», «народа», «традиции», «индигенности», «справедливости» и «подлинности». Я кратко остановлюсь на некоторых из них, по возможности обращая внимание на российскую специфику их трактовки в разных дискурсах, по всей видимости, не слишком известную нашим коллегам из других стран.

Фольклор и понятие «культура». Фольклор даже на уровне семантики термина соотносится с культурной традицией (lore) и народом (folk/Volk). В последние полвека постоянно растущие нестабильность и проницаемость культурных границ, внутренняя неоднородность и гетерогенность так называемых ло-

кальных, национальных и этнических культур, высокая миграционная активность их носителей, не позволяющая как прежде связывать культуру с определенной территорией и конкретной этнической группой, наконец, ставшая уже нормой в результате массовых миграций и процессов глобализации транслокальность культурных признаков или характеристик, которые считались уникальными или отличительными, их значительно более широкая (по сравнению с эрой, предшествующей появлению современной авиации и глобального туризма) география и отсутствие территориальной компактности сделали само понятие культуры крайне сомнительным, а его использование в качестве инструмента анализа как внутренне однородной и имеющей определенные границы единицы практически непригодным.

С появлением новых расистских идеологий и возникновением так называемого культурного расизма или культурного фундаментализма под подозрением оказалось и оперирование понятием культуры в политической риторике. Критика этого понятия звучала с разных сторон, и выдвигаемые в ней аргументы имели как логические и эпистемологические, так и морально-этические основания. В частности, среди некоторых ученых разочарование в этом понятии было вызвано его ставшим чрезвычайно широким и потому потерявшим былую определенность значением. Антропологи неоднократно указывали на то обстоятельство, что «культуры» в качестве их прежних классических объектов вряд ли когда-то представляли собой автономные и изолированные единицы с четко очерченными границами, которыми они представлялись и иногда до сих пор выступают в сравнительных исследованиях. Культурный холизм также стал мишенью критики, призывавшей к отказу от использования тотализующего понятия культуры в пользу более точно и тонко настроенных понятий. В этом контексте мне кажется важным и рассмотрение проблемы вариативности фольклора, которая весьма уместно обсуждается в комментариях Анастасии Ильченко, и ее вопрос о том, возможна ли вообще принадлежность фольклорного материала одной культуре.

Место аналитического и строго определенного и операционального *понятия культуры* заняло общее и нестрогое *представление* о ней как о любом ситуативно и локально существующем наборе значений и практик, а анализ культуры в так называемых исследованиях культуры (cultural studies) был заменен культурной критикой. Такие понятия, как модели культуры, культурные паттерны, семиотические комплексы или сети, габитус, будучи едва осмысленными, вскоре оказа-

лись либо преданными забвению, либо подвергнутыми критической деконструкции как очередные попытки натурализации, объективации или реификации различий между людьми, по существу превращавшие эти различия в слепую силу, определяющую поведение человека. В результате в антропологии культура как *инструментальное* и *операциональное аналитическое* понятие была практически списана в тираж, хотя продолжала удерживать свои позиции в общественном дискурсе и политической практике.

В прикладных областях знания, к которым, видимо, следует отнести и международное право, прежнее классическое понятие культуры продолжает удерживаться. Есть и несколько научных субдисциплин, по каким-то причинам сохраняющих иммунитет к хорошо аргументированной и серьезной критике, которой подверглось понятие культуры в антропологии. В качестве примеров я могу привести кросскультурную психологию и ее российский аналог — этнопсихологию, ту часть маркетинга, что специализируется на исследованиях бизнеса с иностранцами, а также специфически российский продукт синтеза социологии и этнологии — этносоциологию. Готов предположить, что именно *прикладной* характер знания, развиваемого в этих областях, заставляет их адептов держаться этого понятия в его классической трактовке. Здесь оно фигурирует как *категория практики и дискурса*, но не *категория анализа*, т.е. всего лишь как упаковка наблюдений, имеющая весьма относительную связь с содержанием. Разумеется, возникает вопрос о том, остаются ли такого рода дискурсы и практики в области науки, но он уводит нас от темы обсуждения и сейчас рассматриваться не будет.

Российской спецификой обращения с понятием «культура» в рамках дискурса социальных наук остается преимущественное игнорирование современной критики этого понятия, как если бы эта критика и поднятые в ней вопросы напрочь отсутствовали. В контексте проблемы «копирайт и культура» это означает, что и при «сортировке» культурных артефактов по принадлежности / собственности у нас особых проблем не возникает: сколько народов — столько и культур, или “folklores”, а любой культурный артефакт, материальный или нематериальный (или, как у нас еще недавно было принято говорить — духовный), имеет «прописку» в «своей» культуре и, стало быть, после путешествий по другим культурам может или должен быть в нее возвращен или же вовсе не покидать ее лона. Я, конечно, здесь утрирую некоторые характеристики взглядов на культуру российских этнографов-традиционалистов, но не думаю, что этот шарж столь уж далек от реального положения

дел. Между тем все поднятые в рамках критики культуры вопросы остаются, что делает проблему «копирайта и культуры» весьма непростой. Если культуры не были изолированными в прошлом и уж точно не являются таковыми сегодня, то жесты притязания и возвращения культурных артефактов, по видимому, осуществляются в каком-то особом политическом пространстве, существующем вне конкретных географии и истории.

Качественно изменившаяся география культурных артефактов, их использование, так сказать, «поверх» прежних языковых, культурных, этнических, социальных и гендерных разделений и барьеров, делает проблематичными их массовую «репатриацию», и их водворение на «свои места», в руки «прежних владельцев», и контроль над их воспроизводством / копированием. Слишком уж трансформировались, не говоря о владельцах и их взглядах на жизнь, сами артефакты (или их культурные значения), как и места их реального или воображаемого происхождения. Вряд ли сегодня кто-то всерьез пожелает изъять из магазинов и сувенирных лавок диджериду или отнять ее у музыкантов лишь на том основании, что это музыкальный инструмент австралийских аборигенов и что в соответствии с их традицией его не должны видеть женщины. Здесь есть аналогии с танцем российских фигуристов. Действительно, некоторые танцы у коренных австралийцев могут исполняться только мужчинами или только женщинами, но ведь уже сам факт исполнения довольно абстрактного танца на льду в стилизованных костюмах и в смешанной паре, казалось бы, разрывает всякое соотнесение с теми исходными танцами и костюмами, которые имели в виду австралийские лидеры, выразившие свой протест. Я могу не наряжаться в зеленое в день святого Патрика — вдруг кто-то из ирландцев обидится, но может ведь и обрадоваться, поскольку те, кто так наряжается, делают это из добрых побуждений. Неужели же эти вполне невинные побуждения и мотивы на сегодняшних весах стали весить меньше политической корректности, и всякий жест восхищения, сопричастности, памяти, преклонения, радости или веселья должен рассматриваться сквозь призму постколониальных политических отношений и обязательно с ней соотноситься?

Фольклор, копирайт и коренные народы. Еще один комплекс проблем с присущими ему парадоксами связан с особенностями такого воображаемого правообладателя и распорядителя, как народ (в этнической трактовке этого понятия). Нужно, разумеется, помнить, что такая трактовка имеет сегодня гораздо более узкую географию, нежели век назад, но Россия по-

прежнему входит в ту провинцию антропологического воображения, в которой идеи немецких романтиков продолжают жить, политика в отношении языковых и культурных сообществ по-прежнему эксплуатирует образы крови и почвы, а население делится на «народы России» и прочих значительно более подозрительных «мигрантов», «переселенцев» и «иностранцев». При таком взгляде все культуры, разумеется, имеют своих собственников, в «лице» которых выступают народы, а правовые и экономические отношения по поводу произведений фольклора вообще не представляют особых проблем, поскольку их моделью выступают отношения между индивидами, да и сами народы мыслятся как «организмы» и субъекты действия. Однако как только такие «субъекты» попадают в поле правовых отношений, возникают вопросы, могут ли они осуществлять все те действия, которые рутинно осуществляет стандартный правообладатель.

Правомерность использования концепта групповых прав по отношению к этническим сообществам неоднократно ставилась под вопрос специалистами по политической философии и философии права (см., например: [Бенхабиб 2003; Barry 2001; Nickel 1997; Phillips 2007; Pogge 1997]). Известно, что для защиты своих интересов и координированных действий коллективный правообладатель должен создать четкие границы группы (групповое членство, идентичность), разработать устав, с которым согласится подавляющее большинство, а также процедуры выборов и структуру, обеспечить выбор руководства, определить цели деятельности, разработать стратегию и план действий для достижения этих целей, рутинно осуществлять координированную деятельность по достижению целей, оценке действий и соответствующей повседневным изменениям адаптации стратегии и планов (ср.: [Nickel 1997: 237–241]). Понятно, что если не брать в расчет различных персонажей, претендующих на статус отцов народов, которые считают все это возможным, для таких человеческих конгломератов, как этнические сообщества, реализация большинства этих действий на повседневной основе немыслима. Представить такие конгломераты в качестве *не только носителей пассивных прав*, но и *активных правообладателей* невозможно в силу следующих обстоятельств: ясные и общепринятые критерии членства для всех представителей таких сообществ, как правило, отсутствуют, поскольку часть из них обладает сложной идентичностью (на основе, например, смешанного происхождения), другая оспаривает выдвигаемые критерии членства (а при отсутствии легитимной основы отбора участников дискуссии, поскольку в ней по определению уже должны участвовать только «свои», проблема становится неразрешимой), а третья просто не при-

нимает участия в обсуждении из-за удаленности или отсутствия интереса. Тем сложнее в условиях отсутствия четкой идентичности и критериев членства создать дееспособность, необходимую для носителя прав. Представители такого сообщества, как правило, отличаются по своим политическим предпочтениям и социальному статусу, имеют разные представления о собственной культуре и языке и ориентируются на разные референтные сообщества. Коллективная дееспособность в очерченном выше объеме представляется утопией, а рассуждения о народах как субъектах правоотношений — пустой политической риторикой.

Однако сомнения в правосубъектности таких сообществ, как этнические меньшинства или народы, не сводятся к сомнениям относительно постоянства идентичности и границ сообществ, они коренятся в дееспособности такого рода групповых субъектов вообще. Какие действия рутинно совершает право-держатель в отношении своих юридических прав? Его типичными действиями являются 1) отказ от пользования правом в определенных ситуациях; 2) взывание к правовой норме; 3) использование права в конкретных ситуациях; 4) несение ответственности, ассоциированной с данным правом; 5) отчуждение права (например, при отказе от гражданства); 6) интерпретация применимости данной правовой нормы; 7) участие в системах наблюдения за соблюдением прав и предотвращения правонарушений; 8) получение компенсаций за нарушение прав. Все эти действия необходимы для активного пользования правами. Если у сообщества нет возможностей интерпретации права, предотвращения его возможных нарушений за счет апелляции в соответствующие инстанции и получения компенсаций, то его возможность пользоваться правом оказывается существенно ограниченной. Наконец, отмечу и то обстоятельство, что те, кто легко себе представляет народы в качестве получателей компенсаций, склонны забывать о вопиющих случаях вменения коллективной ответственности, когда не только сыновья отвечали за отцов, но и целые народы подвергались уничтожению или депортациям. Но прав без ответственности не бывает. И если коллективное воображение некоторых «этнополитиков» эксплуатирует идею «прав народов», нужно помнить, что с такой же легкостью оно будет допускать и мысли о коллективных санкциях.

Концепция коллективных субъектов правоотношений, в которой в качестве непроблематизируемых целостностей выступают не корпорации или организации, а «народы», становится особенно уязвимой, если ее рассматривать как инструмент достижения социальной справедливости в контексте россий-

ского законодательства о коренных малочисленных народах¹. Напомню читателям журнала, что возникновение особого статуса коренных народов в международном праве обусловлено признанием их права на традиционный образ жизни и отказ от интеграции в современную урбанизированную, индустриальную и рыночную цивилизацию. Об этом сегодня редко вспоминают, поскольку в Постоянном форуме коренных народов при ООН участвуют и представители вполне интегрированных групп, не занимающихся теми видами хозяйства, которые в Операционной директиве Всемирного Банка 1982 г. были определены как «стабильные экономические системы, характеризующиеся *низкими энергозатратами и стабильным объемом потребления*» (такие как охотники и собиратели, земледельцы, практикующие подсечное земледелие, скотоводы и рыбаки) и были обозначены в ней как «племенное население». В качестве отличительных признаков таких групп населения в этом документе назывались следующие их характеристики:

(a) полная или относительная географическая изоляция; (b) лишь частичная аккультурация в отношении социальных норм доминирующего общества или ее отсутствие; (c) натуральная немонетизированная или монетизированная лишь частично экономика, независимая от национальной экономической системы; (d) этнические отличия от остального общества; (e) отсутствие письменности и неграмотность; (f) лингвистические отличия от остального общества; (g) тесная идентификация с определенной территорией; (h) хозяйство и образ жизни, зависящие от окружающей среды; (i) отсутствие национального политического представительства у местных политических лидеров, политических прав у индивидов и групп, частично из-за неучастия в политических процессах; (j) правовая незакрепленность традиционных земель, отсутствие гарантий на земли и судебной защиты; (k) слабая защита от нарушителей, даже если границы племенных территорий административно закреплены [OMS 2.34].

И хотя впоследствии Банк отказался от столь строгих критериев определения коренных сообществ, международная практика признания, провозглашая главным и фундаментальным принципом самоопределение и самоотнесение к коренным народам, негласно опирается на такие принципы, как автохтонность происхождения и ведение традиционного экстенсивного

¹ Мне уже неоднократно приходилось писать о логических, политических, правовых и этических несообразностях и парадоксах принятого у нас перечня этих народов в связи с обоснованием их особого правового статуса [Соколовский 1998; 2000; 2007; 2008а; 2008б; 2009; Sokolovskiy 2000; 2006; 2007; 2008; 2011].

хозяйства присваивающего типа, иначе трудно понять, почему на международных форумах коренных народов представителям боров, оркнейцев, уэльсцев и фарерцев было отказано в регистрации [Coates 2004: 253; Cornthassel, Primeau 1995: 3; Thornberry 2002: 33, 60].

Российские политики и законодатели, а также антропологи, участвующие в разработке соответствующего законодательства, тоже не могут похвалиться логично выстроенными принципами признания различных малочисленных этнических сообществ, даже если отвлечься от принятого в нашем законодательстве произвольного критерия численности в 50 тысяч человек. В официальном перечне коренных малочисленных народов России оказались нагайбаки, но не нашлось места кряшанам, хотя обе группы представляют собой православных тюркофонов, связанных общностью происхождения, и вполне соответствуют обозначенному демографическому порогу. В другом официальном перечне — коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока — нашлось место, например, ненцам, но не их соседям коми-ижемцам, столь же зависящим от оленеводства как основы их традиционного хозяйства. По этому же перечню пакет особых прав получили водь и вепсы — народы, чьим традиционным хозяйством было земледелие, но в нем отказано поморам, казалось бы, как раз и зависящим от рыболовства, входящего в перечень традиционных видов хозяйства. Выделение льгот на основе этнической принадлежности идет вообще, как мне представляется, вразрез с принципом социальной справедливости: соседи в одних деревнях и поселках, одинаково зависящие от местных ресурсов, — карелы и вепсы, хакасы и шорцы, северные якуты и долганы, буряты и сойоты, чуванцы и марковцы — в соответствии с законодательством получают к ним разный доступ. Как это отражается на соседских отношениях — остается только гадать.

Распространение копирайта на произведения фольклора и изделия местных промыслов, как и меры по защите традиционного образа жизни, должно осуществляться не на этнической основе. Если льготы на эксплуатацию природных ресурсов должны получать те, кто от них зависит, — рыбаки, охотники, оленеводы и члены их семей независимо от этнической принадлежности, то и отчисления за, например, прослушивание песен или продукты местных ремесленников и художников должны адресно направляться конкретным авторам и артелям. Можно было бы, конечно, попытаться определить границы того, что в англоязычной литературе называют “folklore community”, но боюсь, что определение границ и членства та-

кой «общины» окажется еще более сложным, нежели определение этнической принадлежности, учет которой в стране опирается на множество институтов.

Соглашаясь с тезисом Ольги Мурашко, что традиционные знания нужно защищать (и, видимо, даже преумножать, хотя против такого взгляда на традиционное наследие сами традиционалисты, вероятно, будут возражать), я все-таки не соглашусь с ней в частности: при всем сочувствии к гибнущим промыслам тех, кто не сумел или не захотел вписываться в рыночную экономику, «аутентичные сувениры» были и останутся чем-то вроде «горячего снега» — попыткой советской атеистической власти сделать маленький гешефт на торговле десакрализованным сакральным. Не думаю также, что туристов, поддерживавших этот гешефт, стоит как-то героизировать — туризм всегда стимулировал производство странных симулякров «под традицию», а экзотизация была и остается изнанкой колониальных отношений. Как когда-то прикосновение Мидаса превращало все в золото, так и сегодня прикосновение или даже взгляд массового туриста трансформирует все, на что он падает, в поп-культуру и китч. Что касается туристической ностальгии по «настоящим подделкам», как и маркетинговой стратегии подачи традиции и первобытности как искусства, это интересные и самостоятельные направления исследований и анализа, которыми у нас в стране пока мало кто занимался, хотя они уже довольно хорошо освещены в антропологической литературе.

Пример политики Индии в отношении защиты традиционной медицины, который приводит моя коллега, цитируя неопубликованную статью Л.Н. Симоновой и Н.В. Бузовой в альманахе «Мир коренных народов — Живая Арктика», является примером национализации (читайте — огосударствления) местных традиций и близкой аналогией случая с традиционным афганским музыкальным фольклором, о котором я упомянул в первой статье. Индия, как известно, не признает наличия коренных народов в смысле Конвенции МОТ № 169 на своей территории и не наделяет списочные племена правом контроля над распоряжением своим культурным наследием. Размещенная в Интернете и широко распропагандированная база по индийской альтернативной / народной медицине является эффективным способом борьбы индийского государства с транснациональными фармацевтическими компаниями — способом, действительно заслуживающим внимания и изучения, но, насколько я осведомлен, не имеющим никакого отношения к защите культурного наследия отдельных племен.

Настоящим вызовом для распространения копирайта на культурное наследие коренных народов являются различия право-

вых культур и концепций собственности — обстоятельство, которое весьма выразительно описано на примерах Папуа — Новой Гвинеи и Австралии в комментариях Мэрилин Стратерн. Еще одним и не менее серьезным вызовом является столкновение этики поиска научной истины и научной логики с тем комплексом современного европейского политического сознания, который я за неимением лучшего обозначил бы словосочетанием «этика вины». Этот вызов можно также описать как столкновение правовой логики с историческим сознанием, при котором происходящая в современном социальном знании денатурализация и десубстантивизация народов и культур сталкивается с так называемым стратегическим эссенциализмом лидеров индигенистских движений. Третий вызов создает ситуация в современном, а точнее, в постсовременном искусстве, сутью которой является пастиш, цитата, клише, смешение жанров и стилей, где ограничение на цитирование и вариацию становится также ограничением свободы выражения и речи, ограничением свободы художника в выборе изобразительных средств, а копирайт, в особенности вечно длящийся, — ограничением доступа к культуре вообще. Наконец, четвертым вызовом, о котором я уже упоминал в статье, послужившей поводом для этой дискуссии, является столкновение идеологии Creative Commons с аппетитами держателей копирайта.

Антропологи, как и представители других социальных наук и гуманитарных дисциплин, в качестве посредников между культурой мейнстрима и недоминирующими культурами оказываются в лучшей позиции, нежели политики, законодатели или даже активисты национальных движений, склонные учитывать аргументы лишь одной из сторон. Мы должны попытаться воспользоваться этой привилегией и использовать ее к удовлетворению всех сторон. Уверен, что баланс интересов может быть найден лишь на основе такой конструкции социальной справедливости, при которой меры поддержки и защиты устроены таким образом, что их получают все нуждающиеся без различия расы, пола, языковой, культурной или национальной принадлежности. Осознаю, что эта стратегия выстроена на антикоммунитаристских основаниях, но я попытался здесь изложить те аргументы, которые заставляют меня занять эту позицию, и если у оппонентов найдутся более сильные аргументы — я с удовольствием перейду в их ряды.

Библиография

Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003.

- Соколовский С.В.* Коренные народы: от политики стратегического эссенциализма к принципу социальной справедливости // Этнографическое обозрение. 2008а. № 4. С. 59–76.
- Соколовский С.В.* Корни и крона: мистика и метафизика в конструировании статуса «коренных народов» // Этнографическое обозрение. 2000. № 3. С. 3–8.
- Соколовский С.В.* Насельники и насильники: опыт критического анализа понятий «коренные народы», «меньшинства» и «мигранты» // Новые этнические группы в России. Пути гражданской интеграции / Под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2008б. С. 11–44.
- Соколовский С.В.* Понятие «коренной народ» в российской науке, политике и законодательстве // Этнографическое обозрение. 1998. № 3. С. 74–89.
- Соколовский С.В.* Правовой статус и идентичность коренных народов (по материалам Всероссийской переписи населения 2002 года) // Расы и народы. М.: Наука, 2007. Вып. 33. С. 11–57.
- Соколовский С.В.* Что значит быть коренным? Международные подходы и правовой статус «коренных народов» // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга 2009. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 147–159.
- Coates K.S.* A Global History of Indigenous Peoples Struggle and Survival. N.Y.: Macmillan, 2004.
- Corntassel J.J., Primeau T.H.* Indigenous “Sovereignty” and International Law: Revised Strategies for Pursuing “Self-Determination” // Human Rights Quarterly. 1995. Vol. 17. No. 2. P. 343–365.
- [OMS 2.34] Tribal People in Bank-Financed Projects: Operational Manual Statement, no. 2.34. Washington, D.C.: World Bank Mimeo, 1982.
- Barry B.* Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Nickel J.W.* Group Agency and Group Rights // I. Shapiro, W. Kymlicka (eds.). Ethnicity and Group Rights. N.Y.; L.: New York University Press, 1997. P. 235–256.
- Phillips A.* Multiculturalism without Culture. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Pogge T.W.* Group Rights and Ethnicity // I. Shapiro, W. Kymlicka (eds.). Ethnicity and Group Rights. N.Y.; L.: New York University Press, 1997. P. 187–221.
- Sokolovskiy S.* Identity Politics and Indigeneity Construction in the Russian Census of 2002. Halle, 2006 (Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper Series, No. 77).
- Sokolovskiy S.* Indigeneity Construction in the Russian Census 2002 // Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies. 2007. Vol. 6. No. 1. P. 59–94.
- Sokolovskiy S.* Russian Legal Concepts and the Demography of Indigenous Peoples // P. Axelsson, P. Sköld (eds.). Indigenous Peoples and

Demography. The Complex Relation between Identity and Statistics. N.Y.: Berghahn Books, 2011. P. 239–251.

Sokolovskiy S. “Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation”: a Comment // *Current Anthropology*. 2008. Vol. 49. No. 6. P. 1014–1015.

Sokolovskiy S. The Construction of “Indigenusness” in Russian Science, Politics and Law // *Journal of Legal Pluralism*. 2000. Vol. 45. P. 91–113.

Thornberry P. Indigenous Peoples and Human Rights. Manchester: Manchester Univ. Press, 2002.

Сергей Соколовский