

© Е.В. Миськова

**“МЕЖДУ ТЕМ, ГДЕ МЫ СЕЙЧАС, И ТЕМ,
ГДЕ МЫ МОГЛИ БЫ БЫТЬ”:
ЛОКУС ФИЛОСОФСКОГО В АНТРОПОЛОГИИ**

Ключевые слова: антропология, эпистемология, кризис антропологии, онтологический поворот, этика

В статье анализируется проблема соотношения антропологического и философского стиля теоретизирования с опорой на внутридисциплинарные дискуссии о месте современной антропологии в ряду социальных и гуманитарных дисциплин. Совместимость релятивизма и ставки на многообразие с решением общегуманитарных задач — одна из формообразующих проблем антропологии на протяжении всей ее истории. В критической рефлексии собственных методологических оснований антропологи часто обосновывают этику дисциплины как вытекающую из сложного промежуточного положения между теорией и иронией академической науки, практикой и юмором “поля”. С помощью каких метафор такая этика становится (или заменяется) философией в антропологии? Как метафоры производятся в антропологии на грани теории и публицистики? В статье не дается исчерпывающих ответов на эти вопросы, но они рассматриваются в контексте постоянных методологических дискуссий.

DOI: 10.31857/S086954150001475-2

Тезис о кооперации антропологии и философии был мною прочитан в разных плоскостях: с одной стороны, как вопрос о соотношении двух видов теоретизирования о проблемах жизни и условиях человеческого существования, об этике и морали, а с другой, как принуждение к самооправданию в ответ на скрытую (или явную) инвективу, которая в нем заложена, — почему антропология сопротивляется философии? Такой подход может быть ложным вариантом прочтения задачи, но, на мой взгляд, ответ на вторую ее часть позволяет подступить к первой.

В случае с инвективой нужны уточнения. Что имеется в виду под философией в данном случае? Мне представляется, речь идет о сопротивлении антропологии игре с универсалиями (добро, благо, смысл, вера, истина, зло) и отказе им в универсальности как единой методологической и этической позиции. Такой взгляд закономерен в моей системе координат, поскольку с предметом критической антропологии я имею дело с юности. В ходе моего профессионального становления сформировался вкус именно к этим упражнениям, поэтому лично для меня идеальная антропология — это, по выражению Эдуарду Вивейруша де Кастру, “практика перманентной деколонизации мысли”, дополняющаяся “теорией онтологического самоопределения народов”, о которой весь “американистский перспективизм” самого Эдуарду Вивейруша де Кастру (*de Castro* 2015a: 75).

Елена Вячеславовна Миськова | <https://orcid.org/0000-0002-4851-2625> | mlenk2@gmail.com | к.и.н., доцент, заместитель заведующего кафедрой этнологии исторического факультета | МГУ им. М.В. Ломоносова (Ленинские горы 1, Москва, 119991, Россия)

Оборотной стороной сопротивления является ощущение некоторой нехватки философии в антропологии для деконструкции животрепещущих и резонансных дискурсов, которые претендуют на рассмотрение моральных проблем на высоком градусе публичной патетики. Так, обсуждая с коллегами в социальных сетях тему насилия, являющуюся сегодня ключевой для целого букета проблем (о гендере, о трансформации семейных и интимных отношений, о юридических рамках классификации сексуального домогательства и различных нарушений границ личности), мы привычно прибегаем к ламентации по поводу недостатка в антропологии философии или социологии, психологии или чего-либо еще.

В качестве иллюстрации могу привести комментарии к моему репосту в Фейсбуке публикации спецкора “Новой газеты” Елены Рачевой о людях на БАМе после БАМа (после свертывания стройки и пропагандистской кампании вокруг нее) и обыденности насилия в их жизни, чаще всего, но не только, в отношении женщин (Рачева 2018).

Само по себе действие “репоста”, “шеринга”, “поделиться” очень похоже на организацию научного высказывания в антропологии со всеми проблемами обозначения сомнительно этической практики словом с твердыми этическими коннотациями. Считается, что понятие *sharing* первоначально было использовано “Оксфордской группой” — предшественницей организации Анонимных алкоголиков — в 1930-е годы; так называли коллективную исповедь в группе. В активный сетевой оборот оно вошло в 2005–2007 гг., а до этого многократно применялось хакерами. Исследователи социальных медиа указывают на то, что позитивная коннотация слова — поделиться, разделить с кем-то что-то — часто используется, чтобы скрыть эксплуататорский порядок вещей, аморальные составляющие: поделиться — это еще и заимствовать без соблюдения каких-либо правил; распространить в личных целях, сместив акценты с помощью комментария (напр.: John 2016).

Любое антропологическое поле и его, как считается, следствие — антропологический текст изобилуют такого рода “репостами” в цитировании информаторов и коллег. И максимум, на что мы идем, это комментарий к репосту, который хотя бы лишает его анонимности. Но я подозреваю, что причина тому — не наша честность, а страх обнаружить себя среди тех современных “угнетенных” (*subalterns*), которые не могут позволить себе высказаться и проговариваются только в акте немого репоста или визуального мема. Это вечная проблема научного дискурса — мы и жаждем авторства, и камуфлируем его под горами легитимирующих перепостов чужих голосов. Именно поэтому современные социальные медиа представляются мне очень актуальной метафорой дисциплинирующих дискурсов, в т.ч. антропологии.

Я предположила репосту пересказ вопроса-затруднения моей студентки, которая подступалась к написанию эссе об обсуждении проблемы харассмента в русскоязычных социальных сетях и СМИ. Размышляя о модуле темы, студентка спросила: “...получается, что у нас-то ведь не было насилия, пока все не стали обсуждать этот харассмент и абьюз — это как бы привнесенное?”

Появились различные комментарии: от замечания о том, насколько “у нас не было” и не могло быть (или могло?) рефлексии определенного опыта как насильственного или травматического, до обозначения его заимствованными словами (харрасмент, абьюз).

Анна Круглова (АК): ...при всем понятном, все равно в корне ее [студентки] вопроса есть интересная тема — как изменяет опыт насилия отсутствие его понимания как насилия в момент насилия; и в памяти о насилии; и обретение этого понимания...

Елена Миськова (ЕМ): Да. Любая травма осознается в качестве таковой для чего-то, с какой-то целью, и загоняет в определенную “принадлежность”. Хотела сказать, что

насилие бывает разным, но вот вспомнила эту женщину с ослепшим глазом, да и кучу историй, которые сама слышала на Северах и Рязанщинах... пожалуй, и самое, что ни на есть чудовищное насилие не представляется чем-то уж настолько чудовищным. И где тут грань между “непроделанной работой боли и скорби”, лакуной языка и нечувствительностью, неуязвимостью ...трудно сказать.

АК: ...и кто бы об этом внятно написал еще ...в социологическом или культурно-историческом контексте, но близко к experience, как Вина Дас. Без афазий, амнезий, культурного иммунодефицита, трагедии энного народа и т.п.

ЕМ: Надо мне ее почитать! Да, нужна в этом огромная. И меня это очень интересует. Вот думаю, как подступить. Давно уже думаю.

АК: ...я тоже думала, у меня глава есть про outsourcing of agency and outsourcing of violence, но поняла, что философской подкованности не хватает...

ЕМ: ...вот тебе бы то, что есть опубликовать! Про аутсорсинг насилия — крайне интересно. А про подкованность — это же кокетство с твоей стороны, хотя твоя маета в этом вопросе мне очень понятна. Я тоже всегда ощущаю эти провалы в философской базе.

Артём Космарский (АК) (Елене Миськовой): ...философия — это просто выучка аналитическому аппарату, умению проводить дистинкции и называть иначе неназываемые сущности. Буквально аналог математики для естественных наук. Моя позиция — и я периодически пытаюсь Анну в этом убедить) — что опыт информантов, если хорошо с ними разговаривать, дает достаточно богатый категориальный аппарат, чтобы можно было обойтись без импорта категориального аппарата Гуссерля, Фомы, Агамбена et tutti quanti.

ЕМ (Артему Космарскому): ...да-да) один наш умнейший аспирант, пришедший к нам в магистратуру из философского домена, тоже всегда вправляет мне мозг тем же способом: философия, мол, это только обучение грамотной операционализации в науках, имеющих дело с языком и текстом. Несомненно, но антропологическая выучка (как раз привычка к вниманию и доверию к опыту людей, которых вовлекаешь в рефлексии на интересную ТЕБЕ тему) — это жадность к метафорам, которыми исполнен опыт философствования. И вот это чутьё, что у Агамбена есть в текстах какие-то ещё метафоры, которые ты ещё не дочитал или не уловил, а они-то может и подходят по форме к тем пустотам и зазорам, которые есть между разными опытами, оно, это подозрение, всегда не даёт покоя.

АК (Елене Миськовой): Вы хорошо написали! Но, заметьте, мы незаметно дрейфуем из области философии в область поэзии — это сестры, но не близняшки) Метафоры — это способ ухватить словом нечто сложное и трудно выразимое, некие значимые сгустки опыта. Проблема в том, что истины поэзии — иные, чем истины рационального рассуждения. И если философия takes a cavalier approach to the problem, то антропология — наука, как-никак — мучается с этим.

АК: Как вы все хорошо умеете философствовать)

ЕМ (Артему Космарскому): ...вот-вот!) мучительность-то эту мы и транслируем (Facebook 2018).

В этом обсуждении есть, в принципе, все, что я хотела бы развернуть в статье: и жалоба на якобы родовую травму отсутствия языка для описания феномена, и сетование на нехватку философского инструментария, и аргумент в пользу его достаточности для решения узкодисциплинарных задач при необходимо эмическом подходе к теоретизированию, и метафизическое ожидание от философии чего-то большего, нежели школа операционализации, и упрек в незаконной поэтизации эпистемологии, а главное — все это относительно “общей”, “общезначимой”, “универсальной” проблемы насилия. Все эти фундаментальные риторические фигуры образуют дискурс об антропологии, наряду с миллениаристскими ожиданиями ее близкого “конца”. Причем эти ожидания характерны для самих антропологов, в то

время как многие соседние домены, когда дело доходит до упоминания слова “этнография”, испытывают к нашей дисциплине и ее прошлому своего рода пиетет.

Возвращаясь к двум граням тезиса-повода к статье, я должна сказать, что лично мне вопрос о соотношении культурной и философской антропологий представляется неразрешимым, а следовательно, он не вполне имеет право быть поставленным. Как только культурные антропологи касаются проблем жизни, условий человеческого существования, этики, морали напрямую, они привычно переводят их (из разряда собственно проблем) в разряд категорий, по-разному сформулированных в разных естественных языках и по-разному операционализируемых в разных социальных практиках.

Многообразие — вот настоящая проблема социокультурной антропологии, от которой она никуда не может уйти и которая корректирует оптику ее представителей всякий раз, как она направляется на морально-этические проблемы. Философская же антропология не может отказаться от Человека с большой буквы, хотя и пытается на протяжении последних ста с лишним лет растворить его в самой жизни и биологии, направляя на это все свои усилия в XX в.

В антропологии такие концепции, как “обыденная этика” Майкла Ламбека, разьедают вопросы морали, кантианские проблемы суждения и неокантианские проблемы опыта, как кислота, делая их неразличимыми, несущественными перед практикой, выкидывают “формы жизни” из языка, оставляя место только для формул. И вопросы, которые возникают перед антропологом в поле: чем люди руководствуются, когда поступают так или эдак? почему все они знают, как поступать правильно и неправильно, хорошо и плохо? как они это знают? каков механизм стереотипизации этого знания? как взламываются границы стереотипизации? — тонут в конечном счете в Практике, и Опыту (*Erlebnis*) уже не остается там места (*Lambek 2010*).

Антропологи, работающие над одомашниванием проблемы этики, в свою очередь, критикуют философию за “подозрительность к обыденности”, а антропологию за подозрительность к агентности. Так, Вина Дас цитирует Стенли Кавелла и Людвиг Витгенштейна, объясняя, что они подразумевали, говоря о подавлении человеческого голоса в философии: философия не имеет дела с ординарным, а сцена языка в ней — это опустевшая площадь, после того, как все ушли на праздник. Для антропологии характерно повторяющееся внимание к рядовым объектам и событиям, но при этом доминирует “теоретический импульс — чаще понимать агентность как избегание ординарного, нежели уважение к нему” (*Das 2007: 7, 1998*). И все же сама особенность условий работы и теоретизирования в антропологии предполагает, что ее представителям не позволительна умозрительность, они просто не могут задать своим информаторам (т.к. существуют с ними в разных плоскостях) многие вопросы философской антропологии в упор. Вина Дас, размышляя о насилии, пережитом сикхскими семьями после убийства Индиры Ганди, пишет, что не могла спросить у людей напрямую об их опыте, но анализировала его в процессе обыденной коммуникации, добывая и изучая косвенные свидетельства. Это — “я не спрашивала, но написала” — хорошо знакомо любому антропологу, занимавшемуся полевыми исследованиями. Самые нужные ответы, как правило, получают на незаданные напрямую вопросы просто потому, что самые точные из них — это не причина, не предпосылка, а следствие “поля”.

Именно поэтому многие эксперименты, возбужденные постмодернистской критикой антропологии, оказались противоречивыми и неадаптируемыми, не восприимчивыми методологически, например, касающиеся этнографии диалога исследователя и информанта. Автор такого рода работ Винсент Крапанзано, анализируя спустя годы “провалы” постмодернистской критики, приводит в пример “Марокканские

диалоги” Кевина Дуайера (*Dwyer* 1982) — одну из книг, написанных в русле экспериментальной этнографии 1980-х годов. В ней длительный диалог антрополога с марокканским аскетом (*факиром*) становится неловким и затруднительным, после того как исследователь спрашивает, что его собеседник думает о нем, как видит его задачу, насколько доверяет ему и чем, как ему кажется, антрополог на самом деле руководствуется, задавая свои вопросы? После прессинга исследователя факир ответил, что не может гадать и полагаться на то, что у исследователя в голове. “Поскольку твоя добрая воля не может принести мне никакой пользы, я полагаюсь на свою. Поэтому я должен бороться с собой, чтобы сделать свою волю доброй, и не пытаюсь сделать таковой твою” (цит. по: *Crapanzano* 2011: 121–122). Так, наивное со стороны антрополога, как характеризует его Крапанзано, прямое приглашение к размышлению на тему этики заканчивается замешательством и коммуникативным, и методологическим, и стилистическим.

В моем собственном полевом опыте попытки “включить информатора” в процесс рефлексии о том, что непосредственно между нами происходит, а после “вживить” все это в текст также оказывались малоуспешными и смещающими акценты. Я помню, как мой “привилегированный информатор” — Юрий Вэлла, ненецкий писатель, оленевод, правозащитник — очень удивлялся, когда я пыталась продемонстрировать ему, что я — антрополог, который хочет писать о нем, а не о лесных ненцах или хантах в целом. Однажды, поделившись с Юрием намерениями рассказать о стойбищном пространстве через биографию человека, я услышала от него заинтересованное: “Ну что ж, отлично. Чью биографию будем писать?”. Юрий не раз искренне недоумевал по поводу того, что кто-то из его гостей может воспринимать его самого в качестве информатора. Да и методологические нестыковки постоянно обращали на себя внимание. Для Юрия на момент нашей встречи его “сейчас”, после ухода из развращающего и маргинального, как он считал, существования в национальном поселке, располагалось в “настоящем месте культуры” — на оленеводческом стойбище. Это настоящее разворачивалось в борьбе с нефтяниками, в обустройстве быта, в заботе об оленях и собственных внуках, для которых он организовывал стойбищную школу. Вся “автобиография”, как оформленное отношение к себе и с самим собой, находилась для него, по сути, за пределами этого настоящего, в жизни до “леса”. Для меня же, расспрашивающей его, наблюдающей происходящие с семьей события и сопричастной им, “главной” частью жизни Юрия представлялась как раз эта ускользающая современность. А ему было совершенно непонятно, как можно смотреть на эту со-бытийность со стороны в момент ее разворачивания. Оценке и интерпретации подлежало для него, как и для всякого человека, то, что уже, по крайней мере с его точки зрения, прошло. Как и для меня самой стало возможным написать об этом куске и Юрия, и моей жизни только тогда, когда он стал для меня безусловно совершившимся или совершенным, изменившим течение моей жизни и тем самым оформившимся в ней.

Ханна Арендт в сократическом духе говорит о том, что мышление прерывает всякое действие.

Чтобы мы могли о ком-то размышлять, он должен исчезнуть из нашего восприятия..., размышлять о ком-то присутствующем — значит незаметно избавиться от его компании и вести себя так, словно его здесь уже нет... Принимаясь мыслить, люди вовлекают себя в некую деятельность, противоположную человеческой обусловленности (*human condition*) (*Арендт* 2014: 228).

Антропологическое поле как действие и событие всегда противоположно по своему этосу объективирующему исключению, но плоды поля (текст) всегда его

предполагают: наша дисциплина довольно давно, хоть и через чувство дискомфорта, привыкла к этому промежуточному этико-эпистемологическому положению. Философская антропология совершенно иначе устроена: ее ключевые вопросы — вызов человеческой обусловленности, против которой (можно сказать, против той самой обыденной этики) люди выступают, принимаясь мыслить. Сложность и противоречивость антропологии морали заключается в том, что она претендует на схватывание, описание процесса, который сам по себе, как пишет Арендт, никакого мировоззрения не создает, а только подвергает сомнению. Это антропология, которая занимается деколонизацией самой себя, изучая практики деколонизирующего мышления в конкретных локальных условиях.

Интересно, как мне кажется, в этой связи и замечание Арендт об идентичности и ее многочисленных кризисах, о которых часто говорили в XX в.:

Покуда я нахожусь в сознании, то есть сознании себя самого, я тождественен самому себе только для других, которым я явлен как один и тот же. Для себя же, артикулируя это сознание-себя, я с неизменностью оказываюсь двумя в одном (между прочим, именно поэтому новомодные поиски идентичности бессмысленны, а единственный способ преодолеть наш современный кризис идентичности — лишиться сознания) (Арендт 2014: 251).

Идентичность — это то, что явлено другим и потом транслируется ими обратно, навязывается. Изучение в антропологии мышления всегда ограничено этикой во всех смыслах этого слова, со всеми его коннотациями. Как сам себе человек ставит границы онтологического? как он свидетельствует о возникновении горизонта привычного и бесспорного? как он поверяет этику и бросает ей вызов? — это те вопросы, которые в антропологии ставить нелегко, в том смысле, что не совсем удобно предметно: если мы по-прежнему держимся (в качестве объекта исследования) групп, сообществ и даже индивидов, то считаем их в первую очередь агентами, а не субъектами. Если этика у Ламбека буквально равна обыденности, то она неотделима от этикета, принадлежности, конвенции, а мышление, в котором эмансипируется субъект философской антропологии, оказывается вне оптики антрополога (неуловимым для нее), настроенной на конвенциональное и чувствительной к нему. Но и искушение попытаться описать особенности рефлексивного взлома конкретной конвенции тоже постоянно. По сути, когда Ламбек пишет о проявленности границ этики в ситуации ее нарушения, когда латурианцы пишут о ситуации слома, разрушении фрейма, когда Вина Дас пишет о событии и свидетельстве (Das 2007) и вслед за ней Анна Круглова пишет о рисках, ограничениях, горизонтах мышления в тех этических границах, которые осознаются как горизонт (Круглова 2016), то, можно предположить, что они имеют в виду те самые вызовы мышления. Они разрушают конвенцию и ставят морального субъекта на грань сократовского выбора: пострадать несправедливо или несправедливо поступить, оказаться вне общества или оказаться не в состоянии сосуществовать с мыслящим самим собой и т.д. Когда человек начинает мыслить в предлагаемых обстоятельствах и зачем? Что вызывает у него вопросы к конвенции? Когда насилие становится насилием, харассмент харассментом, а абьюз абьюзом?

Таким образом, напрямую спрашивать антропологов: “А что там у нас с философской антропологией или философией вообще?” — с моей точки зрения, не совсем продуктивно. Мне интереснее пойти в обход: в чем причина и природа того, что Клиффорд Гирц называл “эпистемологической ипохондрией” (Geertz 1988: 71), которая преследует антропологию постоянно начиная с ламентации Бронислава Малиновского, произнесенной в предисловии к изданию “Аргонавтов...”, о том, что

антропология “находится в печально-неясном, если не сказать трагичном, положении, которое состоит в том, что всякий раз, когда бы она ни начинала упорядочивать свой инструментарий, разрабатывать свои собственные методы... предмет ее изучения с отчаянной быстротой куда-то исчезает” (Малиновский 2004 [1922]: 13). Если это затруднение имеет свои закономерности, то, вероятнее всего, в них надо искать причины нашего избегания близких контактов с философией.

Всякий раз вопрос о философской состоятельности антропологии возникает в контексте споров о “кризисе” антропологии или ее “закате”, вспыхивающих время от времени с новой силой. Здесь полезно сослаться на опубликованный по следам серии лекций (*Memorial Lectures at the Frankfurt Frobenius Institute*) под общим названием “Конец антропологии?” одноименный сборник статей. В нем Джон Комарофф, апеллируя к названию работы Питера Уорсли о предмете истории, назвал одну из своих статей “Конец антропологии, опять...”, а эссе трети авторов начинаются со ссылки на приведенную выше цитату Малиновского (Comaroff 2011).

Одна из ключевых черт “кризисов антропологии” — антропологическая чувствительность к уязвимости любых метанарраций и универсалий. Комарофф выделил три неискоренимых симптома “конца”. Во-первых, дисциплина утрачивает свой бренд: аутентичный метод этнографии; ключевые положения наподобие концепции культуры; исследовательскую территорию, а именно — замкнутые сообщества, которые могут быть материалом для социального компаративизма; парадигмальный теоретический ландшафт. Действительно, как на заре постмодернистской критики дисциплины в начале 1980-х годов, так и на ее закате в середине 1990-х обнаружение этого симптома приводило к попыткам спешно перекроить концептуальный, теоретический ландшафт антропологии. Например, Арджун Аппадурай настаивал на необходимости адъективизации антропологических концептов — мы должны использовать “социальное” вместо “общество”, “культурное” вместо “культура” в своем теоретическом инструментарии (Appadurai 1995), — а также на том, что всякая теория должна отдавать приоритет *vernacular voice* — местному(?), туземному(?), общеупотребительному(?), рядовому(?), вульгарному(?), народному(?) голосу (в результате изменений в последние 30 лет критического контекста дискуссий в социальных науках перевод этого понятия различается). Во-вторых, все, что было брендом антропологии, давно используется другими, и может с тем же правом относиться к культурным исследованиям, экономике, социологии. В данном случае Другие антропологии — это уже не “туземцы” или “традиционные общества”, или “локальные сообщества”; “другие народы” — это соседние социальные и гуманитарные домены, практикующие этнографию и все, что они под ней понимают. Их *native point of view* часто становится предметом более серьезных размышлений и дискуссий, чем собственно точка зрения “аутентичных” Других антропологий. Наконец, в-третьих, отказ от приоритета локальных сообществ и культур в качестве объекта исследования и, как следствие, быстрое развитие направления исследований глобализации (*Globalization Studies*) в 1990-х годах привели к тому, что “предмет антропологии расплылся между чем угодно и всем подряд, где угодно и нигде в особенности, и стал ни о ком, ни о чем и о нигде конкретно” (Comaroff 2011: 86). В этой ситуации антропология превратилась в то, что Маршалл Салинс в частном комментарии назвал «производством “жидких” (*not thick*) этнографических отчетов о бесчисленных дисперсных эффектах глобального капитализма» (цит. по: Comaroff 2011: 86).

Надо заметить, что “уход от локальных культур” не был ни собственно результатом постмодернистской критики, ни даже ее задачей. В конце 1970-х — начале 1980-х годов новая экспериментальная этнография выступала за возвращение к “локальному” и к “культуре” для спасения их от формалистского эмпиризма, распро-

странившегося в предшествующий период, а в 1990-х годах начинается “уход от локальных культур” под влиянием роста программ *Globalization Studies*. Но постмодернистская экспериментальность в ее позднейшей рефлексии очень часто предстает в гипертрофированном и искаженном виде. Вот яркий пример такой ревизии: якобы “перегибы” критики и новых направлений 1980–1990-х свелись в 2000-е годы к попятному движению — отступлению к локальному, спасению в эмпиричности и возвращению к культуре (*retreat into the local, resort to the empirical, and return to the cultural*). В локальном чувство безопасности приходит за счет отказа в значимости макротенденциям и избегания “общих” теорий политической экономии, истории, философии — от любой формы знания, которая угрожает антропологическому релятивизму и ограничивающей ясности (Comaroff 2011: 89). Уход в эмпирику, в свою очередь, лишает антропологию ее добавочной стоимости, ведь метафоры — это не объяснения, как считают ученые, и в них нет ничего специфически антропологического. Правильнее было бы сказать в данном случае, что у антропологии нет на них или на их производство авторских прав, как у литературы, литературной критики или журналистики. Возвращение же к культуре происходит при формальном избегании ее упоминания как тайного имени божества или тотемного животного, но с сохранением ее холистского образа в других оболочках — семиотических (голос, репрезентация) или феноменологических (опыт, бытие) (Comaroff 2011: 86).

Дэвид Грэбер в полемике с де Кастру предметно критикует приверженцев онтологического поворота (*OTers*) за то, что они переводят терминологию философии в совсем другую плоскость и под онтологией, например, часто понимают нечто подобное культуре (модусы бытия), опуская тот факт, что онтология — это дискурс о природе сущего (Graeber 2015: 13). Такого рода подозрительность к онтологизму сегодня довольно распространена среди антропологов, которых *OTers* призвали ко многим ограничениям, не ограничивая при этом собственную фантазию. Это тактика умирающих департаментов (*dying departments*), к которым относится гуманитарный цикл — история, антропология, филология. Антропология все чаще прибегает к подмене теории повесткой социальной справедливости (*social justice*), в которой исследование (*research*) превращается в поиск себя (*mesearch*). И в этой повестке культура продолжает доминировать в скрытом виде, но декларативно изгоняется.

Комарофф предлагает для поддержания антропологии на плаву старые добрые практики, для каждой из которых он находит “археологию” в работах мэтров дисциплины: 1) критическое остранение жизненных миров путем деконструкции их поверхностных смыслов и дефамилизации исследовательской оптики; 2) картографирование как процессов, с помощью которых социальность проигрывается в действиях и событиях, так и означивания таких абстракций, как биография, общество, культура, экономика, этничность, гендер, идентичность, национальность; 3) развитие особого внимания к парадоксам и противоречиям; и, наконец, 4) контекстуализация (*spatiotemporalization*) как теоретическая, а не эмпирическая процедура (исследование нескольких прошлых и пространств в одной этнографии) (Comaroff 2011: 94–97).

Обращает на себя внимание, что эти четыре предложения Комароффа являются калькой программных положений постмодернистов 1980-х годов, против которых он сам когда-то выступал. Даже консервативное крыло антропологического сообщества, провозгласившее на исходе 1990-х годов “конец программы постмодернизма”, впитало и усвоило многие ее тезисы без особой огласки. Парадокс заключается в том, что, хотя Комарофф иллюстрирует эти практики с помощью отсылок к разным антропологическим работам и цитат из них, но, например, “картографирование тех процессов, которые делают социальное социальным” (Comaroff 2011: 94–97)

с помощью упражнения в повторении и воплощении различных его категорий, сегодня известно как гендерная и иная социальная перформативность Джудит Батлер, а не как собственно концепции социальной или культурной антропологии. И на повестке дня антропологии остается вопрос: почему эта наука все реже рождает такие звездные теоретические клише, как, например, “плотное описание”?

Ответ, возможно, заключается в том, что в числе главных особенностей антропологии как дисциплины — аллергия к универсальному и страсть к релятивизму, а вернее, их периодические флуктуации, маятникообразное движение от одного к другому. К тому же после периода острой внутридисциплинарной критики антропология на некоторое время оказалась в постпарадигмальном состоянии, когда ей было комфортно заниматься созданием бриколажей из интеллектуальных направлений и материалов разной природы (Hannerz 2011: 179). Ульф Ханнерц, предлагая в своей статье (сборник “Конец антропологии”) сражаться в первую очередь за бренд и уже потом за методологию, предмет-объект и т.п., настаивает на грамотном самоопределении дисциплины в соответствии с текущим моментом. Но этот текущий момент, как выясняется, не очень отличается от всех предыдущих в отношении брендинга: “Наше дело — многообразие!” (*Diversity is our business!*) (Hannerz 2011: 186)... Опять?

Ханнерц считает, что на вечный дискурс о “конце антропологии” сильно влияет ее публичный образ (в т.ч. антрополога как непредсказуемого трикстера от социальных наук, а также дисциплины в целом как анахронизма). Проблема антропологии не в том, что о ней ничего не известно за ее пределами (наоборот, она — часть массового воображения больше, чем любая другая социальная дисциплина), а в том, что часто знание о ней приобретает комическую искаженную форму (Hannerz 2011: 182). Да и внутри самой науки все не так однозначно; если вы спросите антропологов, чем они занимаются, то “получите, скорее всего, два типа ответов. Один: антропология — это исследование ее собственных допущений. И второй: антропология — это что-то, чем занимаются люди на антропологических отделениях” (Hannerz 2011: 184). Даже признанный интеллектуал, экс-президент и сын “антропологини” Барак Обама вынужден был как-то извиняться за то, что воспринимает антропологов то ли как “пробковые шлемы”, то ли как затворников интеллектуально-либеральных башен из слоновой кости. Во время своей предвыборной кампании Обама сказал о людях “одноэтажной” Америки, что они выросли в условиях хронической безработицы и озлобления и потому слишком часто хватаются за оружие, что они склонны к религиозности и проявляют антипатию ко всем, кто на них не похож. Позже в интервью “Нью Йорк Таймс” он выразил сожаление, что высказался “в стиле бесед за бокалом вина либералов из Сан-Франциско с *антропологическим взглядом* (курсив мой. — Е.М.) на избирателей из рабочего класса” (цит. по: Hannerz 2011: 180). Ханнерц считает показательным, что антропологи, кажущиеся себе средоточием толерантности, со стороны могут восприниматься в качестве надменных критиков, разглядывающих культуру с огромной мировоззренческой дистанции.

Но что означает культивировать сильный бренд и на что он должен работать? Ответ Ханнерца: как и всякий бизнес-бренд, он, во-первых, нацелен на привлечение заинтересованных лиц со стороны — публичной аудитории, а во-вторых, на формирование вдохновляющей, приемлемой для большинства идентичности внутри. Многообразие как нельзя лучше подходит для этих задач — хоть и кажется, что оно как бы “обо всем”, для этноцентризма это хороший антидот. Оно похоже на концепт космополитизма, но звучит приличнее, потому что последний имеет множество отрицательных коннотаций: от западного элитизма до представления о том, что он содержит в себе некий подрывной, нелояльный элемент. При этом оно дистанцируется

от мультикультурализма как “изма” — политики, программы или идеологии для организации многообразия. Что касается внутригрупповой принадлежности, многообразие фокусирует внимание антропологов на исследовании своих пределов без отказа от, хотя и спорных, работающих на “узнаваемость” дисциплины концептов, таких, например, как культура. Брендирование предполагает крепкое удержание того, что “наше”, т.к., если антропологи добровольно откажутся от употребления “своих” понятий, это мало кто заметит со стороны, но они сами нанесут значительный ущерб собственному образу и идентичности (Hannerz 2011: 192).

Фантастический, одним словом, получается бренд, который требует слоганов-пояснений длиной с подзаголовки в литературе XIX в. Учитывая, что спустя 10 лет после рассуждений Ханнерца о многообразии антропологические факультеты — это места упражнений в социальной справедливости и поиска себя, такую программу брендирования трудно оценить как удачную. И для нас, в России, настоящим сюрпризом стало то, что англоязычная антропология имеет такие проблемы с имиджем. Мы привыкли, что нас путают то с физическими антропологами, то с археологами, то с собирателями фольклора и что вопрос о сути нашей работы — один из самых затруднительных для нас (от которого мы готовы сбежать в любое “поле”), но привычно думали, что уж антропология старых метрополий всегда в своем праве. Однако это не так, и разные идеи по поводу того, что вообще делать с социальным и гуманитарным блоками в университетах, возникают перманентно не только у нас. Во Франции, например, в 2006 г. предлагали сделать антропологию субдисциплиной истории. Мы могли бы поделиться с французами и всеми остальными опытом навязанной дисциплинарной идентичности (“этнография — служанка истории”), который сводится к одному: куда бы этнологию/антропологию/этнографию не прикрепляли и как бы не брендировали, она всегда “в семье своей родной казалась девочкой чужой”.

Зажатостью дисциплины между декларируемой открытостью изучаемому миру и цеховой узостью объясняет затруднения современной антропологии Крапанзано. Парохиализм западных антропологов — это, в частности, причина своего рода провала так наз. движения *Writing Culture* в рассмотрении критических измерений диалога (Crapanzano 2011: 120). Надо признать, что и более поздний подход “полилокальной этнографии” (*multi-sited ethnography*) Джорджа Маркуса не смог завоевать столь же прочные позиции и стать визитной карточкой антропологии, как когда-то “плотное описание” Гирца. Реализовать этот подход довольно трудно, и многие из его требований — например, коллаборация с информаторами или учеными из третьих стран — часто оказываются просто фейком для получения финансирования. С другой стороны, рефлексия, которая должна сопровождать полилокальность (*spacetemporalization*), и без того сопровождала прежние виды и формы этнографии.

Положение между разными мирами — родовая черта антропологии, не снимаемая никакими теориями. И Крапанзано, ссылаясь на работы постколониальных исследователей, задает важные для выяснения целей антропологии (именно это он предпочитает понимать под *ends*) вопросы: “Возможно ли сделать основательным знание, теоретически или практически импортированное из этого зазора между мирами? Возможно ли развить значимую этику из промежуточного положения? Или мы вынуждены отстраниться от этой позиции и принять ограничения и искажения, которые она за собой влечет?” (Crapanzano 2011: 129). Исчерпывающего ответа на эти вопросы нет, но Крапанзано считает, что одним из выходов было бы признание не множественных, а временных измерений социальной жизни, включая антропологическое поле (*an anthropology of occasion*). Но этические затруднения и озабоченность

антропологии восходят корнями к этой промежуточности, а в будущем будут связаны не только с полевым исследованием.

Итак, если многообразие — наш бренд и бизнес, если мы сводим философские интервенции в наш домен к операционализации наших концептов, если мы — идейные релятивисты (хотим мы того или нет), если мы, претендуя на большие теории, стесняемся называть их антропологическими “именами” или не имеем социального авторитета для их продвижения, то вопрос о соотношении антропологии и философской антропологии можно было бы снять с повестки относительно безболезненно. Но есть одно “но”: этот вопрос постоянно возникает и постепенно замещает собой исследовательскую этику внутри дисциплины. Собственно, искусство нахождения компромисса между релятивизмом приверженцев многообразия и методологией науки, опирающейся на единый эпистемологический инструментарий гуманитарных и социальных дисциплин, — это те этические дебри, из которых антропология выбирается, как и все остальные, с помощью метафор разного рода.

Так, де Кастру пишет, что занятие антропологией в условиях нашего собственного цивилизационного тупика вполне можно рассматривать как “полевую геофилософию”. “Полевая геофилософия” — это опыт сравнения тех или иных концептов разных онтологий (пожалуй, даже антропологий мира) через перевод их в антропологические. Де Кастру настаивает: особенность сравнения в антропологии в том, что оно подчинено этой задаче — мы сравниваем, чтобы перевести, а не объяснить, оправдать, обобщить, интерпретировать, контекстуализировать, вскрыть бессознательное и т.д. “Управление этим переводным сравнением между антропологиями — это именно то, в чем состоит искусство антропологии” (*de Castro* 2015b: 57).

С этой позиции использование философских категорий очень ограничено, или точнее, операционально, сконцентрировано на одной половине антропологического предприятия — написании текста. Мы претендуем на воплощение интенциональности другой культуры и тем самым на отдельную геофилософию. В этом смысле антропология соотносится с философией (по крайней мере, неклассической философией), как два вида искусства производства различий (*difference*, игра различий и повторения в философии постмодернизма). Я рискнула бы сказать, что антропология — от своего рождения, от своего начала — невозможна как философия тождества, и потому она, если и является частью философии, то философии исключительно постмодернистской.

Де Кастру настаивает на том, что всю свою профессиональную карьеру анализировал релятивизм не как эпистемологическое затруднение, а как антропологический предмет (*topic*). Пользуясь поэтическими метафорами, он пытается объяснить ряд этических категорий в антропологии, которые одновременно являются предметом исследования в ней и ее эпистемологическим условием или фреймом. Клиффорд Гирц и Ричард Рорти когда-то спорили, насколько в принципе возможен антропологический релятивизм, каким образом он может состояться как эпистемологическая, этическая и методологическая позиция? Рорти заявлял: “Мы, западные либеральные интеллектуалы, должны принять тот факт, что мы должны стартовать с места, в котором находимся, и это означает, что существует множество видений, которые мы просто не можем принять всерьез” (*Rorty* 1991). Де Кастру опровергает эту позицию, считая, что перед антропологией стоит двойная задача: 1) сконструировать концепт “серьезности”, не связанный с понятием веры или другими предположительными отношениями, которые имеют своим объектом репрезентации; 2) найти способ не воспринимать всерьез конкретные “другие” видения, например, места старта “западных либеральных интеллектуалов” (*de Castro* 2015a: 80).

Для того чтобы реализовать задачу антропологии — принимать всерьез то, что “нельзя воспринимать всерьез”, и не принимать всерьез то, что “просто нельзя не принимать всерьез” — необходимо изрядное чувство юмора. Жизнь как “придуманная последовательность” (представленная последовательность) — это и есть, с точки зрения де Кастру, предмет антропологии: не объяснять миры Других, но, скорее, умножать наш собственный мир. Принимать всерьез и буквально чью-либо жизнь — означает приобрести символическую компетенцию по ее воображению, которая лежит в основе антропологического метода и этики.

Как я понимаю, де Кастру противопоставляет здесь юмор как позицию открытости и уязвимости иронии как проявлению интеллектуальной власти. Релятивизм не снисходительно ироничен, а исполнен юмора. Я, как и любой антрополог, испытывавший на себе в “поле” чувство юмора своих информаторов, полностью разделяю эту позицию де Кастру. Смена перспективы всегда бывает травматичной: тебя и твое видение точно также “просто не могут принять всерьез”, несмотря на иногда довольно плотный кокон пиетета перед наукой, который тебя защищает. Сменить интеллектуальную иронию на юмор ситуации и “трудностей перевода”, чтобы потом вновь вернуться к методологической иронии в преподавательской аудитории, научном тексте или на конференции, — это то этическое упражнение, которое с разной степенью успеха преодолевает каждый антрополог. Оно привычно для любого писателя или поэта, но и в научной системе координат эта этика проходит невидимой осью, несмотря на все усилия критики. Соответственно, и очень многие стороны обыденной этики и этического суждения в изучаемых ситуациях и сообществах также остаются за границами видимости.

Удачную метафору антропологии, в которой объект и метод — две версии одного и того же, де Кастру находит у Марселя Мосса и Анри Юбера в их знаменитом труде “Социальные функции священного”, где магический акт сравнивается со стрелой, “которую одни не видят выпущенной, но другие видят достигшей цели” (*Mauss, Hubert* 1950). Феномен магического коренится в т.ч. в двойной перспективе практикующих экспертов: колдуны не верят в реальность собственных особых способностей, но безоговорочно верят в направленную против них самих и их клиентов магию других колдунов. Как стрела в знаменитом парадоксе Зенона, стрела Мосса никогда не двигается. Родни Нидем цитировал когда-то Эдварда Эванса-Притчарда, который говорил: “В социальной антропологии есть только один метод — сравнительный — и он невозможен” (*de Castro* 2015a: 90). Таким образом, релятивизм как этическая позиция и компаративизм как метод одновременно одинаково невозможны и работают в антропологии. Смотреть на что-либо непредвзято может быть невыполнимой декларацией, легко превращающейся в объект острой критики, а может быть способом достижения баланса и компромисса при условии отказа от невыносимой “серьезности” своего старта, своей позиции.

Показательно, что все последние условно философские дискуссии в антропологии строятся вокруг ее старого дискурса о магии, а самой цитируемой работой (если взять классическую антропологию) является “Колдовство, оракулы и магия у азанде” Эванса-Притчарда. И дискуссия Грэбера и де Кастру о фетишизме (*Graeber* 2015), и размышления Дас о том, как решение проблем скептицизма и повседневности в языке (чем занимался Витгенштейн) может помочь в понимании процессов формирования дискурсов насилия, пестрят ссылками на Эванса-Притчарда. В частности, Дас вспоминает, что он фиксировал неясности в речи, неоднозначные и уклончивые высказывания — один из признаков колдовства у азанде (*Das* 1998: 184). Знание природы сомнения, подозрительности, вакуума языка в ситуации травмы (до тех пор, пока он не исчезнет — не одомашнится в повседневности) помогает исследовать работу вооб-

ражения — важнейшего, как пишет Грэбер, условия социального творчества. Бытовые теории о магии часто противоречат практике, и если никто на самом деле не действует в соответствии с теорией, то зачем тогда она вообще существует? Двойные стандарты мышления и дискурса — это, собственно, процесс социального творчества, в котором социальность непосредственно создается в акте фетишизации (Graeber 2015: 4).

Де Кастру утверждает: космология — это слухи, а политика — колдовство, но вот антропология — это другое — это непохожесть, которая воспроизводит различие (de Castro 2015a: 94). Сильно “смахивает” на магию, и Грэбер поэтому настаивает, что и сам онтологический поворот — это не отказ от универсальной онтологии, а частная форма универсального философского идеализма (Graeber 2015: 3). О чем, собственно, антропология? — спрашивает Грэбер.

...или мы пересматриваем наши категории так, чтобы 1) понимать “радикальное отличие” конкретной группы людей <...> или чтобы показать, что 2) в некотором смысле это отличие не такое уж радикальное, как мы думаем, и мы можем использовать эти очевидно экзотические концепты для того, чтобы подвергнуть анализу наши собственные обыденные допущения и сказать нечто новое о человечестве в целом (Graeber 2015: 6).

Последователи онтологического поворота, возводя в максимум признание и умножение непостижимых иных миров и способов бытия, одновременно защищают от критики западные предубеждения, суждения здравого смысла, допущения и т.п., включая научные концепции в антропологии. Между тем принять информаторов всерьез — это принять их сомнения, разрывы и неуверенность в их онтологиях, как и в своей собственной.

Перефразируя де Кастру, можно сказать, что эти позиции подозрительно сближаются. Антропология — это магия о магии, поскольку: 1) всегда строится на принятии или воображении возможности радикального отличия (без этого она просто не случилась бы исторически) и при этом 2) стремится проблематизировать свою и чужую неуверенность в предельности и конкретности сущего, относясь с подозрительностью к “ясным” высказываниям и “чистым” философским концептам. Этот промежуток — есть локус этического в антропологии непохожести.

В американских мифах, пишет де Кастру,

есть стрелы, которые могут быть смертельно точны только после того, как будут сломаны на части и собраны заново сверхъестественными животными; стрелы, столь могущественные, что они должны быть ослаблены специальной магией, чтобы они не вернулись и не убили тех, кто их выпустил; и стрелы, которые достигают своей цели, если только лучник смотрит в противоположную сторону, выпуская их, то есть прибывают к желаемой цели только тогда, когда их не видят выпущенными (как в формуле Мосса)... Антрополог должна иметь весь набор в своем колчане, но важнее всего те, которые связывают разрозненные миры — небо и землю или берега широкой реки значений. Она должна иметь стрелы, которые помогают построить лестницу или мосты между тем, где мы сейчас, и тем, где мы могли бы быть (de Castro 2015a: 91).

Свою задачу в этой статье я видела именно таким образом: построить лестницу между тем, где мы сейчас, в т.ч. в русскоязычной антропологии, и тем, где мы никогда не сможем быть, но куда всегда смотрим — например, антропологией англоязычной.

Источники и материалы

Рачева 2018 — Рачева Е. После БАМа // Новая газета. № 8 от 26 января 2018. <https://www.novayagazeta.ru/articles/2018/01/25/75263-posle-bama>

Facebook 2018 – Facebook. 1 февраля 2018. 14:40. Москва. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=856619164520599&id=100002027443870&substory_index=29

Научная литература

- Арендт Х. Ответственность и суждение. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
- Круглова А.Б. Свидетельство: этика события в повседневном общении // Социология власти. 2016. Т. 28. № 4. С. 132–150.
- Малиновский Б. Избранное: Аргonautы западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004 [1922].
- Appadurai A. The Production of Locality // Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge / Ed. R. Fardon. L.: Routledge, 1995. P. 208–299.
- Das V. Wittgenstein and Anthropology // Annual Review of Anthropology. 1998. Vol. 27. P. 171–195.
- Das V. Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.
- De Castro E. V. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths // De Castro E. V. The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds. Chicago: Hau Books, 2015a. P. 75–97.
- De Castro E. V. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // De Castro E. V. The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds. Chicago: Hau Books, 2015b. P. 55–75.
- Comaroff J. The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline // The End of Anthropology? / Eds. H. Jebens, K.-H. Kohl. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2011. P. 81–113.
- Crapanzano V. The End – the Ends – of Anthropology // The End of Anthropology? / Eds. H. Jebens, K. – H. Kohl. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2011. P. 113–139.
- Dwyer K. Moroccan Dialogues: Anthropology in Question. Prospect Heights: Waveland Press, 1982.
- John N.A. The Age of Sharing. Cambridge: Polity, 2016.
- Graeber D. Radical Alterity is Just Another Way of Saying “Reality”: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro // Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2015. Vol. 5 (2). P. 1–41.
- Geertz C. J. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Hannerz U. Diversity is our Business // The End of Anthropology? / Eds. H. Jebens, K. – H. Kohl. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2011. P. 177–203.
- Lambek M. (ed.) Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action. N.Y.: Fordham University Press, 2010.
- Rorty R. On Ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Vol. 1.

Research Article

Miskova, E.V. “Between Where We Are and Where We Could Be”: The Locus of the Philosophical in Anthropology [“Mezhdru tem, gde my seichas i tem, gde my mogli by byt”]: lokus filosofskogo v antropologii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 5, pp. 28–42. <https://doi.org/10.31857/S086954150001475-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena V. Miskova | <https://orcid.org/0000-0002-4851-2625> | mlenk2@gmail.com | Lomonosov Moscow State University (GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

anthropology, epistemology, crisis of anthropology, ontological turn, ethics

Abstract

The article addresses the problem of relationship between the anthropological and the philosophical styles of theorizing and draws on the disciplinary debates about the place of anthropology among the humanities and social sciences. The compatibility of relativism, with its stake in cultural diversity, and the need to attend

to universal human issues has been one of the core issues in anthropology ever since its inception. Anthropologists, reflecting on the methodological foundations of their own discipline, often think of its ethics as grounded in a complicated intermediate position between the theory and the irony of academic research, or between the practical and the humorous dimensions of the “field”. What metaphors come into play when this ethics becomes, or is replaced by, philosophy in anthropology? How are these metaphors produced in anthropology at the border of academic theory and public discourses? I do not provide definitive answers to these questions but attempt to scrutinize them in the context of never-ending methodological discussions.

DOI: 10.31857/S086954150001475-2

References

- Appadurai, A. 1995. The Production of Locality. In *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, edited by R. Fardon, 208–299. London: Routledge.
- Arendt, H. 2014. *Otvetstvennost' i suzhenie* [Responsibility and Judgment]. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaidara.
- Das, V. 1998. Wittgenstein and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 27: 171–195.
- Das, V. 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- De Castro, E.V. 2015. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. In *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, by E.V. De Castro, 75–97. Chicago: Hau Books.
- De Castro, E.V. 2015. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. In *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, by E.V. De Castro, 55–75. Chicago: Hau Books.
- Comaroff, J. 2011. The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline. In *The End of Anthropology?*, edited by H. Jebens and K. – H. Kohl, 81–113. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Crapanzano, V. 2011. The End – the Ends – of Anthropology. In *The End of Anthropology?*, edited by H. Jebens and K.-H. Kohl, 113–139. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Dwyer, K. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Prospect Heights: Waveland Press.
- John, N.A. 2016. *The Age of Sharing*. Cambridge: Polity.
- Graeber, D. 2015. Radical Alterity is Just Another Way of Saying “Reality”: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1–41.
- Geertz, C.J. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Hannerz, U. 2011. Diversity is our Business. In *The End of Anthropology?*, edited by H. Jebens and K.-H. Kohl, 177–203. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Kruglova, A. 2016. Svydetelstvo: etika sobytia v povsednevnom obshchenii [Witnessing: Ethics of Event in Everyday Talks]. *Sotsiologiya vlasti* 28 (4): 132–150.
- Lambek, M., ed. 2010. *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Malinowski, B. 2004 [1922]. *Izbrannoe: Argonavty zapadnoi chasti Tikhogo okeana* [Argonauts of the Western Pacific]. Moscow: ROSSPEN.
- Rorty, R. 1991. On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz. In *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, by R. Rorty. Cambridge: Cambridge University Press.