

© Е.Г. Трубина

ФИЛОСОФИЯ В АНТРОПОЛОГИИ: БЕРЯ ПОНЯТИЯ ИЗ ЖИЗНИ

Ключевые слова: философия, антропология, онтология, эпистемология, междисциплинарность, Людвиг Витгенштейн, Стенли Кавелл, Вина Дас, Энн Столер

В статье рассматривается несколько эпизодов продолжающегося диалога философии и антропологии с тем, чтобы проследить различные способы взаимовлияния представителей этих дисциплин; отмечается переход от обсуждения эпистемологических проблем в 1980-е годы к соединению онтологии и эпистемологии в текстах некоторых антропологов в 2010-е годы; приводятся рассуждения нескольких ученых-антропологов, не относящих себя к философам-профессионалам, но активно использующих философские теории, аргументы и термины.

DOI: 10.31857/S086954150001477-4

Философия и антропология в поиске модусов мысли: контекстуализация рациональности в 1970–1980-е годы

Рациональный субъект, предпосылкой успешности мышления которого классики европейской философии видели дистанцию от мира, воплощал философский разум, нацеленный на постижение универсальной необходимости. Развитие социальных наук, включая антропологию, историю и гуманитарную географию, обусловило главный сдвиг в понимании рациональности: ее культивирование больше нельзя было понимать как удаленное от жизни и истории изолированное занятие. Необходимость принимать в расчет культурные отличия и разные формы жизни вывела на первый план случайность и условность правил и критериев, использовавшихся для того, чтобы какие-то практики и их результаты считать рациональными. Если философия отождествлялась с полаганием универсальных максим и аргументов, свободных от конкретного контекста, то антропология — с множественностью видов рациональности и стандартов оправдания действия.

До интересующей нас декады (1970–1980-е годы) антропологам были особенно интересны различия архаичного (“дикого”) и современного мышления, контраст между которыми энергично подчеркивался, к примеру, Клодом Леви-Стросом и Люсьеном Леви-Брюлем. Постепенно антропологи отказываются от обусловленного популярностью эволюционизма стремления иерархически располагать культуры и способность мыслить; им становятся интересны отличия в “содержании, логике и формулировании” модусов мысли западных и незападных обществ (Horton, Finnegan 1973: 230–248). Возможно, в этом сказалось влияние исследований

Елена Германовна Трубина | <http://orcid.org/0000-0002-4655-2068> | elena.trubina@gmail.com | д. филос. н., профессор | Уральский федеральный университет (Ленина пр. 51, Екатеринбург, 620083, Россия)

постижимых миров Нельсона Гудмена и Джерома Брунера, философии Людвига Витгенштейна, оксфордской лингвистической философии и в целом “когнитивной революции” в антропологии, психологии и др. областях. Так, Брунер, соединявший и в книгах, и в преподавании психологию и антропологию, философию и литературу, выделял два модуса осмысления мира: нарративный и логико-научный (парадигматический). Мир может быть создан разумом разными способами, в т.ч. и посредством нарративов, — этот тезис Брунер развивает, опираясь на идеи Гудмена.

В то же время продолжающие звучать призывы освободиться от взглядов, присущих “своей” культуре, чтобы беспристрастно смотреть на “чужую”, были осознаны как не вполне реалистичные. Структуры смысла и схемы восприятия глубоко укоренены в каждом человеке, что сказывается в описании другого еще и потому, что культуры отличаются и разным пониманием рациональности. Несравнимость языков осмыслялась параллельно с осознанием ограниченности чисто “интерналистского” понимания систем смыслов. Все больше ученых постулировали недостаточность общих представлений о рациональности, т.к. они ничем не помогали в условиях различия правил разных языков. Рациональность как стандарт, на основе которого казалось возможным сравнивать отличающиеся культуры, утратила значение. Томас Кун, Питер Уинч, Барри Барнс и Дэвид Блур, каждый по-своему, показали, что и сама наука, рациональность которой долгое время превозносилась в качестве высшего образца, представляет собой социальный конструкт, в котором действуют “местные” правила. Проблема в нахождении продуктивного равновесия между универсальным и нормативным, с одной стороны, и контекстуальным и дескриптивным — с другой. Положим, вы строите понимание рациональности на формальном соответствии убеждений и желаний, но насколько оно будет полезно для наделения какого-то класса действий статусом рационального — открытый вопрос. Стремление понять, до какой степени закрепленные в прошлом лишь за неевропейскими культурами способы мышления пронизывают и западные общества, отмечает работы антропологов-структуралистов Мэри Дуглас, Эдмунда Лича и Родни Нидема. Дуглас искала связи между ритуалом и символом и отказалась противопоставлять рациональный страх загрязнения иррациональному, проявив себя, по выражению одного комментатора, *anima naturaliter Wittgensteiniana* (букв. “душа по природе Витгенштейнианка”, парафраз знаменитого выражения Тертуллиана “душа по природе христианка”. — *E. T.* (Munz 1989: 257). Лич присоединился к Витгенштейну в жесткой критике Джеймса Дж. Фрэзера за недостаток воображения и манипулирование свидетельствами. Обсуждение Витгенштейном, особенно в его поздние годы, связи между языком, смыслом, следованием правилам и определенности как проявления человеческих практик, вдохновило немало антропологов и открытых междисциплинарному диалогу философов (к примеру, Стенли Кавелла). Причина в том, что даже когда Витгенштейн рассматривает, казалось бы, “технические” моменты интенциональности, лингвистики и смысла, его работы могут быть прочитаны “синекдохически” (Gakis 2018), т.е. как приглашение на основе анализа отдельных практик говорения вдуматься в то, как люди в целом действуют, каков их удел, как они связаны с другими.

Антрополог Нидем, на идеях которого я остановлюсь подробнее, искал ответ на поставленный Витгенштейном вопрос: относится ли верование к опыту? Для проблематизации в этнографии объяснительного потенциала верования он использовал философские идеи (т.к. если высказывания людей интерпретируются как верования, непонятно, какая именно идея им приписывается). Хотя в этнографических описаниях термин “верование” используется часто, “не кажется, что эти описания точны или проверяемы” (Needham 1972: 188–189). Во введении к книге “Верование, язык и опыт” ученый вспоминает свой сон; он пробудился, когда осознал, что не

знает, как сказать на языке народности пенан (которую изучал на Борнео) “Я верю в Бога”. У пенанцев был духовный персонаж, похожий на Бога, — Песелонг, но не было символа веры, не было привычных для нас способов ее выражения. Ничего не знавший ни о том, как именно эти люди верят, ни об их внутренних психологических состояниях, Нидем не считал себя специалистом в этом вопросе. Если во многих языках точного эквивалента слову “верование” нет, то не стоит ли объединить построение его “лексической” и “идеационной” историй с обращением к идеям Дэвида Юма, Иммануила Канта и других? Обнаружив, что философские теории, увы, не помогают выработать ясный набор критериев для опознавания верований, в итоге антрополог приходит к выводу, что таких критериев нет (*Needham 1972: 108*), а есть просто привычка считать, что кто-то во что-то верит: “Когда кто-то говорит, что верит, он прибегает к условности, приемлемой в данной ситуации (то есть обусловленной определенными культурным прошлым, идеологией и формами социальной жизни), но не сообщает о своем переживании особых внутреннего состояния или способности” (*Needham 1972: 132*). Намерение отличается тем, что его мы можем иметь, а сам этот термин соотносится со специфическим нашим переживанием. Никакое обращение к чужим социальным формам и лингвистическим конвенциям не может подорвать универсальной приложимости этого термина к изучению жизни людей (*Ibid.: 145–146*). Нидем настаивает, что этнографические описания должны быть даны с помощью понятий, содержащихся в языке исследуемого народа (*Ibid.: 174*). Но насколько надежны и наш аналитический язык, и язык, на котором говорят наши информанты? “Как мы можем выразить то, что имеем в виду, если не понимаем смысла произносимых слов?” (*Ibid.: 234*), — вопрос, заданный Нидемом читателю в 1972 г., перекликается с названием фундаментального эссе “Должны ли мы иметь в виду то, что говорим?” (1958) аналитического философа Стенли Кавелла, на роли которого в антропологии я остановлюсь ниже (*Cavell 1958*). (*Needham: “How can we say what we mean?” — Cavell: “Must We Mean What We Say?”*) Недоверие Нидема к языку, выражающееся в скептической риторике, — отклик на нарастающую популярность релятивизма: “Единственное, что мы понимаем в человеческом опыте, — это то, что он непостижим” (*Needham 1972: 246*).

Нидем, таким образом, предвосхищает постмодернистские дебаты о рациональности и релятивизме в антропологии и в целом в социально-гуманитарном знании. Начавшись с сомнений в правомерности универсальных стандартов рациональности, эти дебаты привели к сомнениям в возможности выражения отличия в этих стандартах. Положим, вы хотите сравнить человеческие действия в разных культурах. Для этого вам нужны понятные критерии оценки и сравнения. Рациональность и умопостижимость тем самым сближаются. Обсуждаемый междисциплинарный диалог в 1970–1980-е годы выражался в соединении поиска культурной антропологией новых концептуальных рамок и аргументов философии языка, в частности, витгенштейнианской. Большую роль в этом сыграл Уинч, заявивший, что стандарты рациональности зависят от культурных контекстов. В отредактированной Брайаном Уилсоном книге “Рациональность”, включавшей эссе Эрнста Геллнера и Алистера Макинтайра, Робина Хортон и Джозефа Агасси, шла речь о несоизмеримости языковых игр и недостаточности интерналистских описаний. Геллнер и Хортон, кстати, известны одинаково интересными работами и в философии, и в антропологии. Приведу важное рассуждение Геллнера:

Социальный антрополог, желающий интерпретировать понятие, утверждение или доктрину чужой культуры... скажем, сталкивается с утверждением S на местном языке. В его распоряжении есть большой или бесконечный набор возможных утверждений на родном языке. Задача — определить самый подходящий эквивалент. Как бы эта

ситуация его, возможно, не огорчала, избежать ее он не может. Нет третьего языка, который бы посредничал между местным и его собственным языком и позволил бы избежать ловушек, вытекающих из того факта, что его собственный язык управляется с миром особым образом, не совпадающим с тем, как это делает изучаемый местный язык, а потому при переводе возможны искажения. Некоторые люди наивно думают, что *сама реальность могла бы быть таким посредником* (курсив мой. — Е.Т.) и третьим языком, что эквивалентности между выражениями на разных языках могут быть установлены определением того, к каким объектам в мире они относятся (Gellner 1970: 24).

Мне кажется, провозглашение реальности под именем “онтология” в качестве одного из главных концептов в антропологии начала XXI в. показывает, что “наивные”, как их называет Геллнер, установки получили новое воплощение и что растущий запрос на “метафизические” понятия для описания результатов полевых исследований и противоречивые отклики на их использование нужно продолжать анализировать.

Между философией и антропологией: непризнанные и признанные влияния

В начале этого раздела я хотела бы сопоставить совпадающие по смыслу высказывания философа и антрополога.

В “Состоянии постмодерна” философ Жан-Франсуа Лиотар пишет:

“Самость” — это мало, но она не изолирована, а встраивается в сложную и мобильную, как никогда, ткань отношений. Независимо от того, молодой человек или старый, мужчина или женщина, богатый или бедный, он всегда оказывается расположенным на “узлах” линий коммуникаций, сколь бы малыми они ни были (Лиотар 1989: 44).

В “Пути к просвету” антрополог Майкл Джексон, изучавший живущий в Сьерра-Леоне народ куранко, также говорит о реляционной концепции личности:

Понятие самости, *morgoye* [personhood], отражает онтологический приоритет общественных отношений над индивидуальной идентичностью <...> *Morgoye* не предполагает... отличающийся индивидуальный характер или автономное моральное бытие <...> это социальное бытие, но не обязательно найденное в отношениях между людьми <...> Самость может быть поэтому обретена в отношениях между людьми и предками, людьми и Аллахом, людьми и духами, людьми и тотемными животными и так далее (Jackson 1989: 106).

Сопоставляя эти два высказывания, мы видим, что и в том, и другом случае личность понимается как произведенная взаимодействиями с другими, а не связанная с сознанием “Я”. Самость, или личность, не предполагает обладания единичной и стабильной идентичностью, но развивается из более или менее успешных социальных отношений, устанавливаемых в данный момент времени, и является не столько субстанцией, сколько позицией. В “Состоянии постмодерна” Лиотар описывает влияние реалий сегодняшнего дня на личность европейца. Джексон рассматривает особенности самопонимания у членов небольшого племени. Однако и “узлы линий коммуникаций” Лиотара, и “социальное бытие” призраков, тотемов и животных, обнаруженное Джексонем у куранко, расширяют представление о социальных и культурных отношениях.

Два эти описания предвосхищают как сегодняшние дискуссии о перспективизме, реляционности и онтологии, так и интерес ученых к взаимодействию челове-

ческих и нечеловеческих акторов (животных и растений, процессов и вещей), т.е. к многообразию видов живого и сущего. Они также побуждают задаться вопросом о “весе” описаний, созданных философами и антропологами, и том, где есть место философским обобщениям помимо философских текстов. Справедливо ли допустить, что описание Лиотара имеет большую ценность, потому что, предположительно, относится к большему числу людей? И верно ли считать локальной экзотикой описание Джексона, поскольку оно касается небольшого народа? Есть ли смысл утверждать, что к нерефлектирующим “туземцам”, чтобы зафиксировать для науки их взгляды и практики, должен прийти образованный западный собрат? Что именно меняется, когда последний обобщает “туземную” коммуникацию соседей? Так ли точны научное и философское знание, и действительно ли ясны их доказательства и стандарты достоверности?

Обсуждение и использование философии антропологами идет главным образом “точно” – в работах конкретных авторов. Одни, к примеру Винсент Крапанзано, отказываются проводить отличие между философией, антропологией и литературой, потому что сопротивляются категоризации и ищут в этих областях знания индивидуальную точку зрения, свободу, двусмысленность и игру воображения, а все это слишком часто всеми гуманитарными науками приносится в жертву обобщениям (*Crapanzano* 2004: 6). Другие критикуют идеи конкретных философов, к примеру Джордж Агамбена, чей анализ современного состояния человечества слишком катастрофичен и слишком людей дегуманизирует (*Das, Poole* 2004; *Rabinow, Rose* 2006). Третьи проводят параллели между теорией отношений Джона Локка и взглядами Мэрилин Стратерн и Маршала Салинса (*Wilson* 2016).

На еще более значимый для меня нюанс отношений философии и антропологии обращает внимание принстонский ученый Жоао Бьел. Работая над книгой *Vita* (*Biehl* 2005) о маргиналах современной Бразилии (больных, бездомных, душевнобольных, живущих в “брошенных обществом зонах” городов), в т.ч. рассказывающей о молодой парализованной женщине Катарине, которую многие считали сумасшедшей, он переписывался с редактором Стэном Холвицем. В одном из своих посланий Бьел упомянул, что во время полевой работы читал Жюль Делёза. Редактор ответил, что ему все равно, что думает Делёз, он хочет знать, что думает Катарина. По этому поводу Бьел делает важное замечание:

Я понял, что редактор имеет в виду. Возможно, антропологи слишком очарованы философией как способностью “рефлектировать”. И люди, и их социальные миры более сложны и незавершенны, чем то, что могут объяснить философские схемы. Редактор как читатель был справедливо озабочен концептуальной плодотворностью практического знания людей. Или, как написала Катарина: “Я такая из-за жизни” (*Biehl* 2013: 105).

Современный антрополог Бьел читал в поле томик Делёза, а между тем Делёз и Гваттари взяли почти все свои ключевые метафоры из работ другого антрополога – Грегори Бейтсона. У Бейтсона они нашли “плато” – ключевую для книги “Тысяча плато” метафору, о чем Делёз пишет так:

Плато всегда посреди – ни в начале, ни в конце. Ризома состоит из плато. Грегори Бейтсон использует слово “плато”, дабы обозначить нечто весьма особенное – непрерывный, сам по себе вибрирующий регион интенсивностей, который развивается, избегая любой ориентации на точку кульминации или на внешнюю конечную цель. Бейтсон приводит в качестве примера культуру Бали, где сексуальные игры мать – ребенок или ссоры между мужчинами проходят через такую странную интенсивную стабилизацию... Мы называем “плато” любое множество, соединимое с другими

посредством близких к поверхности подземных стеблей так, чтобы формировать и распространять ризому. Мы пишем эту книгу как ризому. Мы составили ее из плато (Делёз, Гваттари 2010: 487).

Интересно, что Бейтсон к мыслям о “плато” пришел, размышляя вместе со своей женой Маргарет Мид о причинах легкости, с какой балийцы впадают в транс. Наблюдая за детьми (что запечатлено на многих сделанных супругами фотографиях), Бейтсон видел, как родители приводили их сначала в возбужденное состояние, а затем в состояние фрустрации, что выражалось позднее в “шизоидной” расслабленности балийских мужчин. Излагая свои наблюдения, ученый показывает, как “сущностно человеческая тенденция к кумулятивным личным взаимодействиям сводится на нет” (Бейтсон 2000: 110). Вместо ссор, соперничества, открытого выражения чувств — нейтральное “плато”. В этой истории интересно не только то, как легко понятие, сформулированное в ходе длительного полевого исследования антропологом, начинает жить другой, философской, жизнью, а то, какую характеристику Бейтсону дают Делёз и Гваттари:

Конечно, ученый как таковой не имеет никакого революционного потенциала, он является первым интегрированным агентом интеграции, хранителем нечистой совести, *вынужденным* разрушителем собственных творческих способностей. Возьмем еще более поразительный пример американской “карьеры”, состоящей из внезапных мутаций, какие сложно вообразить, — Грегори Бейтсон начинает свой путь, бежав от цивилизации, чтобы заниматься этнологией, следуя за первобытными кодами и дикими потоками; затем он обращается ко все более и более раскодированным потокам, потокам шизофрении, из которых он извлекает интересную психиатрическую теорию; затем он переходит к исследованию чего-то совсем запредельного, пытается пройти через еще одну стену, занявшись дельфинами, их языком, еще более странными детерриторизованными потоками. Но что может быть в конце потока дельфинов, если не фундаментальные исследования американской армии, которая подводит нас к подготовке войны и к поглощению прибавочной стоимости? (Делёз, Гваттари 2008: 372–373)

Это — очень важная “сумма” творчества Бейтсона, предложенная двумя философами. В ней они “критически” переописывают разнообразные исследования ученого с использованием, как считается, изобретенных ими “детерриторизованных потоков”, завершая отсылкой к его сотрудничеству с военными. Казалось бы, мало ли такой критики философы публиковали в 1980-е годы. Но если мы задумаемся в то, что знаменитый тандем, помимо упомянутого “плато”, воспользовался введенными Бейтсоном понятиями “ризомы”, “двойного зажима”, “экофосфской мысли” и “шизоанализа”, созданный им образ антрополога, вечно находящегося в “потоке” и в поиске новой “стены” для пробивания, кажется крайне неоднозначным. Более того, как пишет Роберт Шоу — один из самых настойчивых “проантропологических” исследователей этой интереснейшей концептуальной генеалогии:

...я заявляю, что Бейтсон был не просто продуктивным источником понятий, но и важным образом повлиял на творчество этой пары. Хотя обсуждаемые здесь понятия явно были развиты на основе множества источников — каждое из них по отдельности формирует разнообразные ризомы, — влияние Бейтсона идет дальше просто снабжения [философов] именами для идей. Хотя это требует сначала широкой дискуссии на общие темы, очерк помогает восполнить отсутствие на сегодняшний день значимого исследования этой связи (Shaw 2015: 152).

Философы активно апроприировали понятия из работ и другого антрополога — Пьера Кластра; это и “машина войны”, и “номадизм”, и “кодирование потоков”. Кластр в 1960-е годы описывал кочевое племя гуаяки (Парагвай), жизнь которого была подчинена войне с себе подобными (*Clastres* 1998). Посредством вовлечения в конфликты племя сохраняло независимость: постоянные пертурбации препятствовали возникновению каких-то стабильных форм социальной организации. От выбранного военачальника избавлялись, как только заканчивалась битва. Анархистское социальное образование сосуществовало с иерархическими и основанными на патриархате. Позднее Кластр вместе с женой Элен изучал индейцев гуарани в Бразилии, стремясь понять, что побуждало их к активной миграции до прибытия европейцев. Гуарани покидали свои деревни и шли к “земле, где нет зла” (*Clastres* 1975). Как и в случае Бейтсона, ученый и сам философствовал, сопротивляясь исчезновению “примитивных обществ” из теории и из жизни, борясь и со структурализмом, и с эволюционизмом, и с марксизмом. Делёз описывает войну в обществах кочевников как способ предотвращения возникновения государственного аппарата. Как видим, мысль его весьма близка наблюдениям Кластра. Война способствует рассеиванию людей, что делает невозможным централизацию общества, которая, в свою очередь, могла бы привести к возникновению государственного аппарата. Собственный шаг Делёза состоит в том, что он “проводит параллель между своим понятием о мысли как машине войны, нацеленной против использования мысли в стратегиях власти, и действительной войной, предпринимаемой номадическими обществами, чтобы избежать формирования государственного аппарата” (*Reid* 2003: 63). Но если Делёз о мысли как машине войны только писал, то, по-моему, именно Кластр это действительно *практиковал*. «Мы можем подытожить, сказав, что общественная жизнь — это конфликт, в котором нет победы, и наоборот, что лишь тогда можно говорить о “победе”, когда все конфликты позади; иными словами, когда ты уже оказался вне социальной жизни», — пишет он о таинственном (его определение) племени гуаяки (*Clastres* 1969: 160). По характеристике Бьела, одно из последних эссе Кластра было “антагонистическим”, в нем и структурализм был назван “безбожной теологией”, и марксистская этнография — “радикальной ничтожностью” (*Biehl* 2013: 586). Кластр жил с исчезающим племенем, наблюдая, как его члены рождаются и умирают в соответствии со своими странными обрядами и верованиями. Сопроотивляясь претендующим на гегемонию теориям, он готов был непримиримо отстаивать свое понимание пережитого.

Редактор Бьела привел аргумент, который иногда встречается на страницах антропологических книг. Споры с интеллектуальными соперниками, в центре которых особая легитимность знания, полученного “в поле”, можно найти в книгах Леви-Строса. Так, отвечая на выпады философа Жана-Франсуа Ревеля, антрополог (по образованию философ) пишет:

Когда я, к большому неудовольствию Ревеля, даю истолкование обычаю взаимного угощения вином в ресторанах на юге Франции, пользуясь терминологией социальных дарений, моей основной задачей является не объяснение современных обычаев с помощью архаичных установлений, а прежде всего желание помочь читателю, входящему в современное общество, выявить в его собственном реальном опыте и на основе действительно остаточных или зачаточных обычаев установления, которые иначе могли бы для него остаться непонятными. <...> Этнограф, который жил среди туземцев и присутствовал на подобных церемониях в качестве зрителя или участника, может иметь свое мнение по этому поводу; Ревель не имеет подобного права. <...> Разве он изучал на месте меланезийские и американские установления? (*Леви-Строс* 1985: 301)

Структуралистская антропология Леви-Строса формировалась как критика и традиционной метафизики, и экзистенциализма Жана-Поля Сартра, но, чтобы оценить всю сложность проведения строгих дисциплинарных различий во внутренней очень связанной интеллектуальной среде послевоенной Франции, нужно знать биографию Леви-Строса. Тезис о том, что Сартр не учитывал значимости других интеллектуальных традиций, а его позиция воплощала европоцентристское понимание прогресса, Леви-Строс основывал на том, что в других частях света люди не мыслят происходящее ни в терминах прогресса, ни в терминах истории, создавая все новые мифы, маскирующие изменения. Экзистенциализм был изображен им как простая и для науки бесполезная драматизация индивидуального существования. Сартр в долгу не остался и указал, что открытые Леви-Стросом абстрактные структуры дегуманизируют субъекта и исключают возможность индивидуальной деятельности. Понимание культуры на основе лингвистической модели как системы отличий и оппозиций, в которую люди встроены и где выбор их ограничен, было ничем иным, как весьма радикальным отмежеванием Леви-Строса от сартровой апологии бесконечного выбора. Поскольку “диалектическое контрапунтирование” представляет собой фундаментальную черту интеллектуальной жизни Франции, феноменальный успех там структурализма невозможно понять, не принимая в расчет предшествующую гегемонию экзистенциализма (Johnson 2003: 107). Леви-Стросу виделась устаревшей традиционная претензия философии на способность объединить естественнонаучное и гуманитарное знание. Гуманитарные дисциплины и сами в состоянии думать за себя, а философия, поскольку она утратила связь с естественными науками, также не имеет оснований претендовать на синтезирующую роль:

Недооценивая первейшие обязанности человека науки — объяснять то, что может быть объяснено, и временно умалчивать остальное, философы главным образом заняты обустройством некоего прибежища, где идентичность личности — это жалкое сокровище — была бы защищена. В результате они предпочитают субъекта вне рациональности, а рациональность без субъекта, поскольку достижение и того, и другого одновременно невозможно (Леви-Строс 2007: 652).

Эта позиция не принесла популярности Леви-Стросу ни среди философов, ни среди собратьев по цеху:

...[он] оказывается, с одной стороны, под огнем критики этнографов, объявляющих его идеи философскими и не имеющими к их науке прямого отношения, а с другой стороны, философов, которые, не узнав в структурной антропологии... тех герменевтических процедур... с коими они привыкли отождествлять философствование, причисляют ее к разряду конкретно-научных теорий (Рыклин 2007: 759).

Возможно, претензии философии на синтез наук действительно чрезмерны, но последнее слово нередко остается за ней. Так, один из самых проникательных русскоязычных толкователей Леви-Строса философ Михаил Рыклин лишает антрополога собственного места в истории идей, изображает его “неоруссоистом” и настаивает, что “от косвенного и опосредованного влияния руссоизма структурная антропология не свободна даже там, где прямая интерпретация его (Жана-Жака Руссо. — *Е. Т.*) философии практически отсутствует, а имя этого философа упоминается крайне редко” (Рыклин 2007: 760). Интересно выявить место этого толкования Рыклиным Леви-Строса в истории идей конца XX — начала XXI в. Итак, Рыклин констатирует, что, хотя Леви-Строс находится под сильным влиянием Руссо, он этого в своих текстах не признает. Рыклин также подчеркивает, что

В косвенной зависимости от руссоизма находится фундаментальная асимметрия при-рода/культура и ее первичные трансформации, в которых указанная асимметрия еще явно проглядывает. Многие исследователи творчества Леви-Строса... либо вообще прошли мимо этого глубинного уровня, либо приравнивали его к более поверхностным уровням. *Имя Руссо в такого рода исследованиях тонет среди множества других имен, не оказавших столь глубокого воздействия на основателя структурной антропологии* (курсив мой. — Е.Т.) (Рыклин 2007: 773).

Иными словами, Рыклин заявляет, что не только Леви-Строс не упоминает Руссо, но и другие авторы замалчивают его влияние на Леви-Строса, тогда как он (Рыклин) этот “глубинный уровень” обнаружил и пишет о нем. Не совсем в таком случае понятно, каким образом философ — автор послесловия “Последний руссоист” к книге “Человек голый”, вышедшей в 2007 г., пропустил опубликованный в 1990 г. текст философа Акселя Хоннета “Структуралистский Руссо: об антропологии Клода Леви-Строса” (Honneth 1990). Как можно ответственно заявлять, что “имя Руссо... тонет” среди иных имен в других интерпретациях, не удостоверившись, что до тебя никто не называл Леви-Строса сегодняшним Руссо? Говоря “многие исследователи”, Рыклин не дает ни одной ссылки. Если и оправданно было его допущение, что тексты интерпретаторов-антропологов “тянут” на такую обобщенную характеристику, то работы философов о Леви-Стросе нужно было просмотреть более тщательно хотя бы из соображений цеховой солидарности и профессиональной аккуратности, но, увы, тут другой случай. Конечно, Леви-Строс не стеснялся в выражениях, когда писал, что “ни философия, ни искусство не могут... ублаживать себя иллюзией, будто им достаточно согласиться на диалог с гуманитарными науками — часто, впрочем, завязываемый с целью грабежа, — чтобы достичь своего подъема” (Леви-Строс 2007: 609), но приведенные выше шероховатости показывают, до какой степени противоречивы немногие известные нам попытки философов опереться на достигнутые антропологами результаты либо их истолковать.

Отметим, однако, три интересных недавних опыта постановки, разыгрывания живого современного непосредственного диалога философов и антропологов. Первый — это необычная дискуссия, организованная в 2013 г. на ежегодной конференции Ассоциации американских антропологов в Чикаго профессорами Эмико Онуки-Тьерни (Университет Висконсина) и Джоном Келли (Университет Чикаго), где совместно с французскими коллегами обсуждался “онтологический поворот” в антропологии. Последних представляли Филипп Дескола и Бруно Латур, а Маршал Салинс, Майкл Фишер и Ким Форчун участвовали в дебатах с американской стороны. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* очень быстро (уже через год) материалы дискуссии напечатал (Kelly 2014). Второй — это семинар по антропологии повседневной этики, организованный Майклом Ламбеком в Университете Торонто в 2008 г., где обсуждались связи между этикой, социальной теорией и этнографическим описанием. Материалы семинара суммированы в книге с необычным для российского гуманитария названием “Повседневная этика: антропология, язык и действие” (Lambek 2008). Третий — инициированный в 2011 г. Виной Дас, профессором антропологии Университета Джонса Хопкинса, совместно с коллегами из Департамента медицины Гарварда симпозиум “Антропология и философия: сближения и антагонизмы” (Harvard 2011). На него собрались 12 антропологов, чтобы подумать о столкновениях философии и антропологии. Доклады, прозвучавшие на симпозиуме, легли в основу коллективной монографии “Промежуточная почва: антропологи обращаются к философии” (Das et al. 2014). Редакторы монографии попросили авторов ответить на следующие вопросы: “... какие вопросы или нужды побудили Вас обратиться к конкретному философу? что привлекает Вас к некоторым областям философии в контексте и в ходе конкрет-

ных исследовательских и мыслительных проектов? на какие философские традиции (Запада, Востока, Севера или Юга) Вы откликаетесь?” (*Das et al.* 2014: 2).

В постановке этих вопросов меня привлекают как минимум два обстоятельства. Первое — то, что Дас с соредакторами — интеллектуалы со сложной профессиональной принадлежностью, включающей опыт эмпирической этнографии и объединяющей несколько дисциплин и даже науку и искусство (процитированный в начале статьи Джексон, к примеру, — еще и поэт). Их акцент на “вопросах или нуждах” — очень продуктивен, т.к. стремление вдумчиво рассмотреть поставленную перед собой (и в ходе полевого исследования) проблему делает тебя относительно неозабоченным следованием канонам лишь одной дисциплины. Тебе нужно найти ответ, и если какие-то, пусть и “не твои”, авторы “обещают” помочь, ты к ним и обращаешься. Второе — то, что последний вопрос, поставленный перед учеными, опубликовавшими в сборнике свои эссе, восхищает уважением к интеллектуальному потенциалу незападных традиций и подразумевает их хорошее знание. Дас и другие редакторы в предисловии признаются, что их удивило, каких именно философов авторы книги сочли “привлекательными собеседниками” (*Das et al.* 2014: 2). Общаясь с представителями разных дисциплин, я слышала немало историй о том, что антропологи видели в философах собеседников и к ним обращались, но не всегда получали развернутый ответ. Больше того, нам сложно представить “симметричный” книжный проект, в рамках которого философы отдавали бы дань уважения вдохновившим их антропологам. Не случайно в предисловии тактично отмечается: “...кажется, что философия будет цениться, если она научится отвечать на головоломки и нужды, которые рождает этнографическое соединение с миром” (*Das et al.* 2014: 2–3).

Дас и Кавелл: голос и повседневность

Представляя авторов сборника, Дас говорит о том, что они ставят под сомнение свой способ отношения с миром. Это тесно связано с тем, как она, соредакторы, да и все участники проекта откликаются на ключевую сегодня в антропологии дискуссию, обозначающую как “онтологический поворот”. Подчеркну, что анализ этого направления в России уже активно ведется (*Соколовский* 2017), но мне, *помимо* этого “мэйнстрима”, интересны те аргументы и “нужды”, которые определяют совместное движение философии и антропологии к их драматичному будущему. Дас задает миру много вопросов, реагируя на импульсы, получаемые в ходе полевой работы. Она идет от своих вопросов и от своего круга собеседников, что помогает более продуктивно искать ответы на вопросы, заданные в предисловии.

Дас говорит о своих интересах так, что они оказываются очень близки философским:

...как этнография порождает понятия, как интерпретировать индийские философские и литературные традиции, чтобы они внесли вклад в теоретическое и практическое понимание мира, как понять текстуру и контуры повседневности, а также способ, которым повседневность и событие объединены в создании нормального и критического (*Das n.d.*).

Философское измерение ее работы проявляется и в курсе для аспирантов “Антропология и философия”, и в нескольких отредактированных сборниках, в т.ч. и в приведенном выше. Эту ли сторону деятельности Дас считать причиной того, что ее студенты первым делом знакомятся с понятиями “сети”, “отношения”, “онтология”, “этика”, “суверенность”, — не ясно, но ясно, что настрой ученого на диалог с философией постоянен. Этот диалог персонализирован: главный собеседник Дас — аналитиче-

ский философ Кавелл, основоположник североамериканской философии литературы и философии кино; он открыт самым разным вариантам междисциплинарного взаимодействия. Ученых объединяет интерес к повседневности, и мне кажется, что из продумывания того, как она складывается и поддерживается, происходит их особое спокойствие: и Кавелл, и Дас не торопятся включаться в самые горячие дебаты, идущие в их профессиональных кругах. К примеру, в антропологии сейчас активно обсуждаются онтологические вопросы. В книге “Жизнь и слова: насилие и переход к повседневности” Дас, оперируя понятиями “голос” и “повседневность”, рассматривает разделение Индии и Пакистана в 1947 г. и убийство Индиры Ганди в 1984 г. и показывает, как история людей, втянутых в насилие, становится частью истории нации (Das 2006: 2). Строя исследовательский кейс, она задается вопросом: как определить болезнь, и стоит ли “ставить диагноз” раз и навсегда? Дас признается, что ей дороже сложные нарративы ее информантов о том, что для них значило болеть, а что — выздороветь. “Каждая дисциплина доходит в таких случаях до своего предела”, — констатирует она и останавливается на обсуждении онтологического статуса болезни в теоретической медицине и медицинской информатике. Мы читаем: “Важно подчеркнуть, что здесь используется понятие онтологии в смысле формальной онтологии, занимающейся вопросами соотношения понятий” (Das 2006: 218). Когда Дас это писала, “онтологический поворот” в антропологии шел полным ходом. Вместо культур стали обсуждать “онтологии перспективы”, “местные онтологии”, “онтологии американских индейцев” и даже “метаонтологию” (Heywood 2012). Выше я цитировала Геллнера, который появление такой концептуальной моды, по-моему, предвидел. Присущее представителям нового направления стремление найти “самую реальную” и “самую инаковую” реальность, злоупотребляя при этом разнообразными “онтологиями”, не без причин сталкивается с нарастающими скепсисом и критикой.

Дас не спешит примкнуть к быстро растущему кругу авторов, которые базируют свои тексты на идеях Жюль Делёза, Бруно Латура и Эдуарду Вивейруша ди Кастру. Она, скорее, может быть отнесена к группе скептически оценивающих новое направление антропологов, которые резонно замечают, что в то время как “онтология” быстро становится чуть ли не главным словом в дисциплине, используемым для обозначения и понятий, и вещей, и людей, с применением “онтологического поворота” возникает много сложностей, которые, в частности, вытекают из призыва вместе изучать разные “миры”, а не множественные мировоззрения. Критики считают, что этот призыв связан, во-первых, с попыткой “переупаковать” основы антропологии, во-вторых, с игнорированием невозможности этнографически описать “онтологически радикально других” (Geismar 2011; Pedersen 2012; Vigh, Sausdal 2014). Если сторонники онтологического поворота много говорят о радикальной инаковости, то другие философы пишут о радикальном изменении, и эта увлеченность радикальностью ради нее самой не всех антропологов устраивает.

Я ставлю под сомнение не философскую утонченность Бадью, но его отношение к повседневности и едва прикрытое презрение к тем, для кого само поддержание повседневности может быть достижением. Бадью говорит, что пробуждение к жизни связано с верностью фигуре радикального изменения, в противном случае ты — не что иное, как животное, застрявшее в “ситуации”. Бадью обсуждает разделение между теми, кто признает добро, и теми, кто к нему равнодушен, на языке, окрашенном насилием, который мне трудно принять (Venkatesan et al. 2015: 434),

— заявляет Дас, активно вовлекающая философские идеи в антропологический поиск. Кавелл способствует диалогу аналитической традиции и континентальной философии, философии европейской и американской, философии и психоанализа,

философии и литературы, философии и кино. В 2001 г., посещая класс Кавелла в Гарварде, я взяла у него интервью (Кавелл 2001); хочу сказать, что стремление ученого привлекать к дискуссиям в рамках лекционного курса для аспирантов “Остин и другие” и идеи лингвистического философа Джона Остина, и образы Джейн Остин, и не всегда понятные страницы Джудит Батлер, и воспоминания о том, как философии учили в Гарварде в 1960-е годы, и впечатления о жизни соседей в Ньютоне (шт. Массачусетс), где он жил, оставило очень сильное впечатление. В классе использовались “антагонизмы” и “переклички” — так Кавелл называл процесс вовлечения в разговор разнородных идей и течений, включая фундаментальную онтологию Хайдеггера и лингвистическую философию Витгенштейна и Остина. Если Хайдеггер повседневность изображает негативно, т.к. она усиливает оторванность людей от мира, Кавелл вниманием к повседневности хочет нейтрализовать скептическую традицию в философии, распространяющуюся и на родной язык, который люди часто не принимают всерьез, не верят в силу его выразительности, полагаясь на какие-то иные, например, философские понятия. Кавелл ярко, но, увы, невероятно сложно пишет о том, что обыденный язык склонен отрицать себя и отказывать миру в силе своего слова (Cavell 1988: 154). Он противопоставляет “простую” и “преображенную” повседневность. Первая не свободна от скептицизма, культивируя который, люди пытаются справиться с отсутствием, по словам Лиотара, больших нарративов, абсолютов, путейодных, общих для всех идей. Скептицизм выражается как в дистанцированности от способов решения практических задач в своей культуре, так и в выборе внешней (наблюдателя), а не внутренней позиции (включенного в данную практику, “форму жизни”, “языковую игру” человека). В итоге человек в повседневности живет невыразительно, т.е. его действия и слова неубедительны, он в них не вкладывается, не относится к ним серьезно. Преображенная повседневность возможна лишь в случае преодоления скептицизма (см. подробнее: Трубина 2004: 35–47).

Дас также видит повседневность в двух измерениях. С одной стороны, именно в ней находит свое выражение солидарность, которая противостоит радикальному скептицизму уничтожающего мир насилия. С другой стороны, она может быть “роковой”: сочтись сомнением, говорить с тобой призраками и отзвуками предшествующих событий, угрожать насилием (Das 2007: 218). Возвращение к повседневности, по Дас, — это и признание этих двух ее измерений, и стремление жить в ней, доверяя ей и доверяя людям. На примере жизни трех женщин Дас показывает сложности возвращения в повседневность после травмы. Теперь у человека за плечами предательство и разочарование, страх и осознание собственной уязвимости, но он все равно возвращается в “свое” разрушенное место. Дас работала над книгой во времена расцвета *trauma studies* и *memory studies*, но интересно, что на этих исследовательских полях она останавливается кратко, предпочитая сосредоточиваться на вопросах, которые мы привычно называем философскими: что значит обитать в мире? как мы делаем мир своим? что значит потерять свой мир? в чем связь между возможностью и действительностью? в чем связь между действительностью и событийностью? как важные события определяют и исторические проблемы, и повседневную жизнь? Дас признает, что в ходе полевой работы среди семей, бежавших в Индию в 1947 г. (в период разделения Индии и Пакистана) и выживших в бунтах против сикхов в Дели в 1984 г., эти вопросы прямо не возникали, скорее, они постоянно присутствовали в центре ее жизни и работы. В антропологических текстах упоминалось, как о чем-то само собой разумеющемся, и о насилии, и о голосе, не говоря уже о повседневности, тогда как Дас хотелось своими этнографическими практиками и способами чтения и письма откликнуться на “давление вопросов голоса и повседневности или, лучше, голоса в повседневности” (Das 2006: 2–3). Дас говорит, что, читая Кавелла и Витген-

штейна, научилась привлекать эти понятия, но ее книга о том, как они могут быть использованы в антропологии теми, кто о таких вещах хочет думать.

Столер и Фуко: философии нужна история

Сегодняшние дебаты вокруг онтологии рождают у ряда антропологов стремление отойти в сторону и преследовать свои (связанные с миром и бытием) интересы, опираясь не на лидирующих по индексам цитирования авторов, а на тех, чьи идеи работают в создаваемом контексте. Я это наблюдение хочу проиллюстрировать, обратившись к трудам еще одного американского ученого — антрополога колониализма и постколониализма, профессора нью-йоркской Школы социальных наук Энн Лоры Столер. Преподавая в 1990-е годы и читая со студентами тексты Мишеля Фуко, она столкнулась с головоломкой: почему философ писал о сексуальности, а не о расе и почему лишь вскользь касался колониализма и империи? Столер нашла упоминания Фуко о расе на старых аудиозаписях и решила в своем проекте предпринять шаги, которые сам мыслитель не сделал. В работе “Раса и обучение желанию” (1995) она прослеживает зависимость расы и сексуальности и начинает рассматривать их как связанные друг с другом практики, которые и метрополия, и колония считали полностью различающимися. Убеждение Фуко, что в дискурсе все никогда не проговаривается, разделялось в те годы и философом Яном Хакингом, настаивавшим, что наша интуиция всегда слишком ограничена, чтобы интерпретировать другие дискурсы, и что нас должна интересовать не только суть тех или иных аргументов, но и то, что делает само их формулирование возможным.

Столер постоянно подчеркивает, что колониальное прошлое и настоящее (в формах осязаемых и неосязаемых) остается объектом исследования (в котором могут быть использованы теории Маркса и Фуко), что политика знания тесно связана с приоритетом национальных интересов в тех или иных регионах мира, что США является воплощением империи. Как и Дас, Столер много обсуждает словарь и понятия, которые обнаруживают свою ограниченность в процессе описания результатов полевой работы: “На кону здесь — вопросы, которые ты считаешь возможным задать, ставя под сомнение и то, что тебе кажется очевидным, и сами категории, от которых ты зависишь” (*Belcher, Tazzioli* 2015). Как и Дас, Столер отличает чувствительность к самым насущным, самым горячим вопросам современности и способность привлекать историю идей, концептуальный анализ и философскую эрудицию для поиска ответов на них. Я это продемонстрирую, остановившись на том, как Столер работает с понятием “онтология”. В последней книге “Принуждение” (2016) она упоминает “масштабный поворот к онтологии в современной антропологии” и “убеждение, что на его пути стоят эпистемологические проблемы”. Этот ход мысли, с ее точки зрения, “упускает решающий момент. Онтологии доступны пониманию, только если мы займемся тем, каким образом такая категория как раса закрепляется и наделяется авторитетом, от чего зависит ее воздействие” (*Stoler* 2016: 16). Как и Дас, Столер — в поиске следов специфической колониальной рациональности, в процессе всматривания в серые зоны, бросающие вызов аналитическим способностям антрополога. Архивы Голландской Индии с 1830 по 1930 годы сами по себе кажутся сложным объектом исследования, но Столер стремилась выявить, как колониальные чиновники нервничали, имея дело с пестрым населением, как их тревоги вступали в конфликт с официальной идеологией метрополии, твердящей о безупречном порядке в колониях, демонстрируя, насколько обманчивой была легитимность полученного колонизаторами мандата. В работе “Вдоль архивных волокон” Столер обсуждает “колониальные онтологии”, но отдельно оговаривает,

что в ее понимании онтология относится к категориям вещей, которые считаются существующими или могущими существовать, и особым приписываемым им атрибутам (Stoler 2009: 4). Она ориентируется на “историческую онтологию” Хакинга, который определяет ее как то, что вызывается к жизни исторической динамикой именования. В одноименной книге Хакинг напоминает об аристотелевом различении между общим и частным и настаивает, что общее — не вневременно, но исторично: примеры общего создаются по мере того, как возникает оно само (Hacking 2002: 26). Занятие исторической онтологией предполагает определение, как сущности и их предикаты приписываются вещам в конкретных времени и месте. Колониальные онтологии могут научить нас тому, что сущности только кажутся стабильными, тогда как они постоянно переформулируются. Столер оспаривает часто звучащие объяснения повышенного интереса к архивам выходом в свет “Архивной лихорадки” Жака Деррида, подчеркивая, что в 1970-е годы была опубликована “Археология знания” Фуко, в которой разбираются неявные правила дискурсов, определяющие пределы хранимого и высказываемого, и складывается представление об архиве как практике формулирования высказываний и определения того, что подлежит хранению, об “архиве-как-субъекте” (Stoler 2009: 44). В 1970-е годы большая группа историков начала работать со свидетельствами, пытаясь воссоздать те голоса и факты, которые архивами замалчивались. Хранящиеся в них документы читались “против шерсти”, т.е. без учета намерений тех, кто их создавал. Столер же предлагает читать архивы “вдоль волокон” (поставить себя на место авторов документов и воссоздать двусмысленность колониальных таксономий): попытаться понять, что стояло за многочисленными вымарываниями и поправками, реконструировать тревоги и неудобства, пережитые неустанно идентифицирующими и категоризирующими население архивариусами. Столер с архивными источниками работает этнографически, т.е. уделяет равное внимание написанному и ненаписанному, и так — из того, что составляет колониальные здравый смысл и неявное знание — конструирует “колониальные онтологии”. Антрополог соединяет воображение колониального правительства и риторику и стиль его документов (“архивные формы”). Документы предписывают, а исполнение от предписаний отклоняется, и разрыв между тем, что предписывается, и тем, что делается, составляет пространство этнографии. Есть проекты, которые не завершены, события, которые могли бы произойти, и порядок возможного, по Столер, столь же важен, что и порядок реализованного. Государство пытается задать социальные демаркации, различия, статусы, опираясь на “естественное” для европейцев чувство превосходства и ожидаемую от туземцев готовность подчиняться, тем самым чувства ставятся в центр деятельности колониальной власти, образуя причудливые соединения с рациональным знанием. Так что, по Столер, не рациональность образует политическую основу колониального режима, а аффект. В приватности телесных практик и уединенных размышлений усматриваются практики политической регуляции тел и чувств. Метрополия руководствуется “эмоциональной экономией”: суждения основаны на тревогах, разум неотделим от чувствительности, а у государства есть моральная задача — контролировать чувства. Колонизаторы должны следовать нравственным стандартам, в центре которых приверженность империи и метрополии, а чувства колонизируемых — строго отслеживаться. Чем ниже люди на расовой лестнице, тем менее они благонадежны.

Как относиться к европейцам, рожденным в колониях, и к полукровкам, как правило, бедным (*Inlandsche kinderen*)? Их существование бросает вызов всей монументальной социальной категоризации, обнажая шаткость возведенного фундамента. Колониальные администрации решили, что такие метисы должны стать рабочими и ремесленниками на службе колониальной элиты, точно знающими свое

место и не стремящимися сделать иную карьеру. Чиновники, столкнувшись с этой группой людей, должны были объединить принципы классовой и расовой сегрегации в принятии решений о том, какое образование им предложить. Как можно белых людей обречь на физический труд? Но, если они начнут учиться, не приведет ли это к зарождению в их головах опасных политических идей? Столер описывает несколько комиссий, которые пытались категоризовать “пауперов-европейцев” и потерпели неудачу: в колонии европеец бедным быть не может, поэтому таких людей не существует. Вызывая в памяти “Чистоту и опасность” Дуглас (и отдавая должное ее идеям), Столер анализирует колониальные классификации, основанные на предрасположенностях и здравом смысле. Идеи Фуко Столер использует и в более масштабном (реализуемом с 1980-х годов) проекте анализа механизмов колониальной власти. Анализ государственного контроля (за нравами, телами, сексуальностью, чувствами) как инструмента производства социальных и расовых различий позволяет Столер продемонстрировать на примере Голландской Индии периода 1830–1930-х годов, что он базировался на множестве умолчаний и недоговоренностей, незнании и попытках справиться с неконтролируемым (чувствами, сложными случаями и т.д.). Миф о вездесущем государстве, крепко связанном с метрополией, опровергается Столер с помощью нескольких историй о его представителях, которые понимали ситуацию только частично, ничем кроме слухов часто руководствоваться не могли, а кое-что просто не хотели знать и слышать.

В одном из недавних интервью (*Dev Kaur, Ravensbergen* 2016) Столер так отреагировала на просьбу пояснить, почему она называет себя последовательницей Фуко. Она сказала, что рассмеялась, когда услышала себя произносящей это, но в то же время, хотя она обращается ко многим другим философам (Гастону Башляру, Морису Мерло-Понти, Джудит Батлер), чтение Фуко усиливает ее убеждение, что философии нужна история, что “полевая работа в философии” — это политический и исторический проект и что написание истории — политический акт.

* * *

В статье были рассмотрены некоторые эпизоды противоречивого взаимодействия философии и антропологии. Его промежуточным итогом стал активный дрейф философских подходов, понятий и терминов в сторону антропологии, который включает и плодотворный диалог между ныне здравствующими учеными (Дас и Кавелл), и активное использование теорий философов в текстах, скептических по отношению к “онтологическому повороту” (Фуко и Столер). Я также обратилась к коллизиям, сопровождающим обратное движение идей (из антропологии в философию), и показала, что оно не свободно от сложной диалектики признания и непризнания. Хотя рядовые представители и того, и другого интеллектуального поля, пройдя строгий дисциплинарный тренаж, часто игнорируют инсайты, рожденные “соседями”, лидеры демонстрируют общность интересов антропологии и философии. Как остроумно отмечает Джексон, говоря о своих куранко, знание мотивов и сантиментов представителей других племен у них ценится меньше, чем гостеприимство. Он цитирует Поля Рикёра, написавшего перед смертью, что наша цель — не идентификация с другим, т.к. это все равно невозможно, а “следование вместе”, чтобы никто не жил и не умирал в одиночестве (*Jackson* 2009). Учитывая, что дамоклов меч “оптимизации” навис и над философией, и над антропологией, чтение и использование их представителями работ друг друга может сделать проживание этой фазы нашего общего существования более интересным.

Благодарности

Благодарю за беседы, включавшие рассуждения на тему статьи, весной и летом 2017 г. во время моей работы в качестве стипендиата в Институте гуманитарных наук Вены (IWM) Татьяну Журженко (Tatiana Zhurzhenko), Шалини Рандерия (Shalini Randeria), Айше Каглар (Ayse Caglar), Питера Швайцера (Peter Schweitzer), Карла-Ханса Коля (Karl-Heinz Kohl) и особенно Эндрю Брандэла (Andrew Brandel), любезно подарившего не только вдохновенные рассказы, но и нужную для этой статьи книгу.

Источники и материалы

- Das n.d. — *Das V. Classes* // Johns Hopkins Krieger School of Arts and Sciences. Department of Anthropology. <http://anthropology.jhu.edu/directory/veena-das/> (дата обращения: 14.04.2018).
- Harvard 2011—2011. Anthropology and Philosophy: Affinities and Antagonisms (symposium). Lectures and Workshops // Harvard Medical School. <http://ghsm.hms.harvard.edu/education/lectures-and-workshops>
- Pedersen 2012 — *Pedersen M.A.* Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the “Ontological Turn” // *Anthropology of This Century*. 2012. Issue 5 (October). http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/

Научная литература

- Бейтсон Г. Экология разума. М.: Смысл, 2000.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения. М.: У-Фактория, 2008.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Кавелл С. “Только в свободе можно найти, кто ты есть”: интервью с С. Кавеллом Е.Г. Трубиной // Вопросы философии. 2001. № 12. С. 111—119.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб.: Алетейя, 1998.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Восточная литература, 1985.
- Леви-Строс К. Мифологика: человек голый. М.: ИД “Флюид”, 2007.
- Рыклин М. Последний руссоист. Природа и культура в симфонии мифов Клода Леви-Строса // Леви-Строс К. Мифологика: человек голый. М.: ИД “Флюид”, 2007. С. 747—780.
- Соколовский С. (ред.) Российская антропология и онтологический поворот. М.: ИЭА РАН, 2017.
- Трубина Е. Признавая обычное: повседневность в философии Стэнли Кавелла // Объять обыкновенное. Повседневность как текст по-американски и по-русски (материалы VI Фулбрайтовской гуманитарной летней школы) / Отв. ред. Т.Д. Венедиктова. М.: ОГИ, 2004. С. 35—47.
- Belcher O., Tazzioli M. Postcolonial Theory Now: An Interview with Ann Laura Stoler // *Darkmatter Journal: In the Ruins of Empire*. 2015. No. 12.
- Biehl J. Vita: Life in a Zone of Social Abandonment. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Biehl J. Ethnography in the Way of Theory. *Cultural Anthropology*. 2013. Vol. 28 (4). P. 573—597.
- Cavell S. Must We Mean What We Say? // *Inquiry*. 1958. Vol. I. P. 172—212.
- Cavell S. In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Clastres H. La terre sans mal, le prophétisme tupi-guaraní. Paris: Ed. du Seuil, 1975.
- Clastres P. The Bow and the Basket // *Social Science Information*. 1969. Vol 8 (3). P. 145—162.
- Clastres P. Chronicle of the Guayaki Indians / Transl. P. Auster. N.Y.: Zone Books, 1998.
- Crapanzano V. Imaginative Horizons: An Essay in Literary — Philosophical Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Das V., Poole D. Anthropology in the Margins of the State. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Das V. Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary. Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Das V. et al. The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy. Durham: Duke University Press, 2014.
- Dev Kaur A., Ravensbergen S. History as Renegade Politics: An Interview with Ann Laura Stoler // *Itinerario*. 2016. Vol. 40 (3). P. 377—387.

- Hacking I.* Historical Ontology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Heywood P.* Anthropology and What There Is: Reflections on “Ontology” // *Cambridge Anthropology*. 2012. Vol. 30. P. 143–151.
- Honneth A.* A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss // *Philosophy & Social Criticism*. 1990. Vol. 16 (2). P. 143–158.
- Horton R., Finnegan R.* (eds.) Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies. L.: Faber & Faber, 1973.
- Gakis D.* The Political Import of Wittgenstein’s. Philosophical Investigations // *Philosophy and Social Criticism*. 2018. Vol. 44 (3). P. 229–252.
- Geismar H.* Material Culture Studies and Other Ways to Theorize Objects: A Primer to Aregional Debate // *Comparative Studies in Society and History*. 2011. Vol. 53 (1). P. 1–9.
- Gellner E.* Concepts and Society // *Rationality. Key Concepts in the Social Sciences* / Ed. B.R. Wilson. Oxford: Blackwell, 1970. P. 18–49.
- Jackson M.* Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Jackson M.* Where Thought Belongs: An Anthropological Critique of the Project of Philosophy // *Anthropological Theory*. 2009. Vol. 9 (3). P. 235–251.
- Johnson Ch.* Claude Lévi-Strauss: The Formative Years. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kelly J.* (ed.) Colloquia: The Ontological French Turn // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2014. Vol. 4 (1). P. 259–360.
- Lambek M.* (ed.) Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action. N.Y.: Fordham University Press, 2008.
- Munz P.* Wittgenstein’s Sociologisation: Fly in the Bottle // *Perspectives on Psychologism* / Ed. M. Notturmo. Leiden: Brill, 1989. P. 223–261.
- Needham R.* Belief, Language, and Experience. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Rabinow P., Rose N.* Biopower Today // *Biosciences*. 2006. No. 1 (2). P. 195–217.
- Reid J.* Deleuze’s War Machine: Nomadism. Against the State // *Millennium: Journal of International Studies*. 2003. Vol. 32 (1). P. 57–85.
- Shaw R.* Bringing Deleuze and Guattari down to Earth through Gregory Bateson: Plateaus, Rhizomes and Ecosophical Subjectivity // *Theory, Culture & Society*. 2015. Vol. 32 (7–8). P. 151–171.
- Stoler A.* Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Stoler A.* Duress: Imperial Durabilities in Our Times. Durham: Duke University Press, 2016.
- Venkatesan S.* (ed.), *Das V., Al-Mohammad H., Robbins J., Stafford C., Mair J.* There is no Such Thing as the Good: The 2013 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory // *Critique of Anthropology*. 2013. Vol. 35 (4). P. 430–480.
- Vigh H.E., Sausdal D.B.* From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological Turn // *Anthropological Theory*. 2014. Vol. 14 (1). P. 49–73.
- Wilson R.A.* Thinking about Relations: Strathern, Sahlins, and Locke on Anthropological Knowledge // *Anthropological Theory*. 2016. Vol. 16 (4). P. 327–349.

Research Article

Trubina, E.G. Philosophy in Anthropology: Learning Concepts from Life [Filosofia v antropologii: beria poniatia iz zhizni]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 5, pp. 59–77. <https://doi.org/10.31857/S086954150001477-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena G. Trubina | <https://orcid.org/0000-0002-4655-2068> | elena.trubina@gmail.com | Ural Federal University (51 Lenina prospekt, Ekaterinburg, 620083, Russia)

Keywords

philosophy, anthropology, ontology, epistemology, interdisciplinarity, Stanley Cavell, Veena Das, Ann Stoler, Ludwig Wittgenstein

Abstract

Several episodes of the on-going dialogue of philosophy and anthropology are considered in order to trace various modes of mutual influences among the representatives of these disciplines. The transition from the epistemological debates in the 1980s to the combined discussion of ontological and epistemological issues by some anthropologists in the 2010s is examined. The views of anthropologists actively engaged with philosophical theories, arguments and notions are analyzed.

DOI: 10.31857/S086954150001477-4

References

- Bateson, G. 2000. *Ekologiia razuma* [Ecology of Reason]. Moscow: Smysl.
- Belcher, O., and M. Tazzioli. 2015. Postcolonial Theory Now: An Interview with Ann Laura Stoler. *Darkmatter Journal: In the Ruins of Empire* 12.
- Biehl, J. 2005. *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Biehl, J. 2013. Ethnography in the Way of Theory. *Cultural Anthropology* 28 (4): 573–597.
- Cavell, S. 1958. Must We Mean What We Say? *Inquiry* 1: 172–212.
- Cavell, S. 1988. *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, S. 2001. “Tol’ko v svobode mozhno naiti, kto ty est’”: interv’iu Eleny Trubinoi so Stanley Cavellom [Only in Freedom One Can Find Who One Is: The Interview of Elena Trubina with Stanley Cavell]. *Voprosy filosofii* 12: 111–119.
- Clastres, H. 1975. *La terre sans mal, le prophétisme tupi-guaraní* [The Earth Without Evil, the Prophetism Tupi-Guarani]. Paris: Ed. du Seuil.
- Clastres, P. 1969. The Bow and the Basket. *Social Science Information* 8 (3): 145–162.
- Clastres, P. 2000. *Chronicle of the Guayaki Indians*, transl. P. Auster. New York: Zone Books.
- Crapanzano, V. 2004. *Imaginative Horizons: An Essay in Literary – Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Das, V. 2006. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Los Angeles: University of California Press.
- Das, V., and D. Poole. 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford: Oxford University Press.
- Das, V., et al. 2014. *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, J., and F. Guattari. 2008. *Anti-Edip: kapitalizm i shizofreniia* [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia]. Moscow: U-Faktoriia.
- Deleuze, J., and F. Guattari. 2010. *Tysiacha plato: kapitalizm i shizofreniia* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Faktoriia; Moscow: Astrel’.
- Dev Kaur, A., and S. Ravensbergen. 2016. History as Renegade Politics: An Interview with Ann Laura Stoler. *Itinerario* 40 (3): 377–387.
- Gakis, D. 2018. The Political Import of Wittgenstein’s. Philosophical Investigations. *Philosophy and Social Criticism* 44 (3): 229–252.
- Geismar, H. 2011. Material Culture Studies and Other Ways to Theorize Objects: A Primer to a Regional Debate. *Comparative Studies in Society and History* 53 (1): 1–9.
- Gellner, E. 1970. Concepts and Society. In *Rationality: Key Concepts in the Social Sciences*, edited by B.R. Wilson, 18–49. Oxford: Blackwell.
- Hacking, I. *Historical Ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Heywood, P. 2012. Anthropology and What There Is: Reflections on “Ontology”. *Cambridge Anthropology* 30: 143–151.
- Honneth, A. 1990. A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss. *Philosophy & Social Criticism* 16 (2): 143–158.
- Horton, R., and R. Finnegan, eds. 1973. *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*. London: Faber & Faber.
- Jackson, M. 2009. Where Thought Belongs: An Anthropological Critique of the Project of Philosophy. *Anthropological Theory* 9 (3): 235–251.
- Jackson, M. 1989. *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.

- Johnson, Ch. 2003. *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, J., ed. 2014. Colloquia: The Ontological French Turn. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 259–360.
- Lambek, M., ed. 2008. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1985. *Strukturnaia antropologiia* [Structural Anthropology]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Lévi-Strauss, C. 2007. *Mifologiki: chelovek golyi* [Mythologiques: The Naked Man]. Moscow: Fliuid.
- Lyotard, J.-F. 1998. *Sostoianie postmoderna* [The Postmodern Condition]. Moscow; St. Petersburg: Aleteiia.
- Munz, P. 1989. Wittgenstein's Sociologisation: Fly in the Bottle. In *Perspectives on Psychologism*, edited by M. Notturmo, 223–261. Leiden: Brill.
- Needham, R. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rabinow, P., and N. Rose. 2006. Biopower Today. *Biosciences* 1 (2): 195–217.
- Reid, J. 2003. Deleuze's War Machine: Nomadism. Against the State. *Millennium: Journal of International Studies* 32 (1): 57–85.
- Ryklin, M. 2007. Poslednii russoist. Priroda i kul'tura v simfonii mifov Kloda Levi-Strosa [The Last Russoist: Nature and Culture in the Symphony of Myths of Claude Lévi-Strauss]. In *Mifologiki: chelovek golyi* [Mythologiques: The Naked Man], by C. Lévi-Strauss, 747–780. Moscow: Fliuid.
- Shaw, R. 2015. Bringing Deleuze and Guattari down to Earth through Gregory Bateson: Plateaus, Rhizomes and Ecosophical Subjectivity. *Theory, Culture & Society* 32 (7–8): 151–171.
- Sokolovsky, S., ed. 2017. *Rossiiskaia antropologiia i ontologicheskii povorot* [The Ontological Turn in Russian Anthropology]. Moscow: IEA RAN.
- Stoler, A. 2009. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Stoler, A. 2016. *Duress: Imperial Durabilities in Our Times*. Durham: Duke University Press.
- Trubina, E. 2004. Priznavaia obychnoe: povsednevnost' v filosofii Stenli Kavella [Acknowledging the Common: The Everyday in Stanley Cavell's Philosophy]. In *Ob'iat' obyknovennoe. Povsednevnost' kak tekst po-amerikanski i po-russki (materialy VI Fulbraitovskoi gumanitarnoi letnei shkoly)* [Embracing the Ordinary: The Everyday as Text in English and in Russian], edited by T.D. Venediktova, 35–47. Moscow: OGI.
- Venkatesan, S., V. Das, H. Al-Mohammad, J. Robbins, C. Stafford, and J. Mair. 2013. There is no Such Thing as the Good: The 2013 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, edited by S. Venkatesan. *Critique of Anthropology* 35 (4): 430–480.
- Vigh, H.E., and D.B. Sausdal. 2014. From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological Turn. *Anthropological Theory* 14 (1): 49–73.
- Wilson, R.A. 2016. Thinking about Relations: Strathern, Sahlins, and Locke on Anthropological Knowledge. *Anthropological Theory* 16 (4): 327–349.