



ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 316.014

МНОЖЕСТВЕННОЕ ТЕЛО И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ РЕЛЯТИВИЗМ*

© Д. Ю. Сивков

Сивков Денис Юрьевич

кандидат философских наук

доцент кафедры философии
и социологии

Волгоградский филиал

РАНХиГС

(г. Волгоград)

e-mail: d.y.sivkov@gmail.com

В статье представлен анализ концепции множественного тела в междисциплинарном направлении — исследование науки и технологии (STS), а также актуализация теоретического истока данной концепции в антропологической традиции и, в частности, в исследованиях колдовства.

Ключевые слова: тело, исследования науки и технологий (STS), антропология, релятивизм, множественная реальность.

Проблема тела в социальных науках

В конце XX века представителям социальных наук стало ясно, что теоретические и концептуальные средства, которые у них имелись, совершенно бесполезны для исследования человеческого тела. В первую очередь в биомедицине тело претерпело радикальные изменения. Вопросы об онтологическом статусе тела, его границах и способах существования были заново актуализированы в связи с рутинизацией таких технологий, как пластическая хирургия, высокотехнологичное протезирование, вспомогательные репродуктивные технологии, компьютерная томография, магнитно-резонансная томография, и других способов диагностики и терапии. Ак-

* Данный текст написан при подготовке научно-исследовательской работы «Постгуманистические направления социологических исследований: проблемы и перспективы телотелесной гибридации» (2015 г., ЦСИ РАНХиГС).

туальным стал вопрос о теоретическом подходе, который позволил бы более или менее адекватно осмыслять технологические изменения, происходящие с телом и в теле.

Интеллектуальная история тела, а лучше сказать, запутанная и прерывистая генеалогия тела с тупиками, боковыми ответвлениями и остановками, характеризуется двумя противоречивыми тенденциями. Начиная с Платона, тело объявляется «темницей для души» и изгоняется из философии, подчиняется душе или просто замалчивается. Эта традиция продолжается в картезианстве в разделении тела и души и в кантианстве в связи с устранением вещи-в-себе и идеализацией тела. В социологии эта тенденция наиболее ярко выражена в «теории общества» Никласа Лумана, предлагавшего боль, страдание и болезнь рассматривать как коммуникацию и не обращать внимания на материальное. С другой стороны, и в античности и позднее тело все же было предметом пристального рассмотрения. Мишель Фуко, например, обращает внимание на телесные практики и рефлексию по их поводу в античности, в том числе у того же Платона. Соответственно, в социологии тело так же долго находится «в забвении», интерес к нему появляется достаточно поздно — в 60-х годах XX века. С одной стороны, этот интерес заимствуется из социальной антропологии: он переносится с островов и джунглей на западные города и сообщества. Именно поэтому тело рассматривается в микросоциологии при исследовании повседневных практик. С другой стороны, как уже отмечалось, актуализация интереса обусловлена необходимостью понимания воздействия технологии на тело.

Анализ концепций тела в социальных науках показывает, что множество исследований концентрируются вокруг двух очень похожих моделей телесности. Во-первых, вокруг модели воплощения, в которой тело представляется медиумом, носителем или экраном, на котором проявляются социальное — различные конвенциональные смыслы и значения. Эта модель начинается в классической работе Марселя Мосса «Техника и тело», ее можно найти у различных авторов — у Пьера Бурдьё в понятии телесного габитуса или у Ирвинга Гофмана в исследовании стигматизации.

Во-вторых, речь идет о дисциплинарной модели тела, в которой тело считается объектом приложения власти. Эта модель в первую очередь разрабатывается Мишелем Фуко. Следует заметить, что такие авторы, как Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер и Норберт Элиас, также были близки к разработке модели принуждения. Существенным недостатком этих моделей является то, что они не делают акцента на технологии, на ее влиянии на общество и тело. Кроме того, здесь общество и власть считаются стабилизированными объективными сущностями. Не учитывается, что общество и власть не завершены, они все время находятся в обсуждении, являются проблематичными. Соответственно, осуществление редукции тела к социальному или политическому оказывается затруднительным в классической социологии.

Подход, в котором делается акцент на роль науки и технологии в обществе, называется исследования науки и технологии (STS). Этот подход начинается с известной книги Томаса Куна «Структура научных революций» (1962). Американский социолог и историк науки первым предложил понимать науку

как деятельность людей, заметил прерывность истории науки, а также обратил внимание на работу рационализации, которую осуществляют ученые, «выпрямляя» науку. Основными идеями в исследованиях науки и технологии, которые используются при осмыслении технологических изменений тела в биомедицине, являются взаимосвязанные идеи конструкции, гетерогенности и множественной реальности. Тела создаются различными акторами (не только учеными и врачами!) из различных компонентов, принадлежащих к разным онтологическим порядкам (имеющих разную природу, происхождение и время жизни). Тела не могут быть продуктом чистой фантазии, на конструирование накладывает ограничение онтологическое сопротивление реальности («вещи дают сдачи»). В разных местах сборки могут отличаться друг от друга, даже в рамках одного медицинского учреждения или лаборатории, соответственно, ассамбляжи тела являются множественными. В этой связи крайне важной для анализа является та работа по координации множества объекта, которую проводят ученые, медики, пациенты и их родственники, работа по координации различных сборок или гетерогенных частей тела.

Множественная реальность тела в исследованиях науки и технологий (STS)

Французский социолог Бруно Латур рассказывал о своем коллеге из Института Солка нейрофизиологе Поле Черчленде, который в своем бумажнике носил цветное изображение жены. Кажется, в этой практике нет ничего необычного, многие носят в кошельках и бумажниках изображения близких людей, но все дело в том, что у Черчленда было КТ-изображение мозга своей жены вместо изображения лица¹. По-видимому, тем самым нейрофизиолог подразумевал следующее: компьютерная томография дает изображение *настоящего* тела. Социолог Латур в данном случае рассуждает о различии физиологического и феноменологического тела. Например, КТ-сканы изображают физиологическое тело или его часть, а в зеркале человек видит феноменологическое тело или его часть. Кажется, что одно тело интерпретируется разными способами и следует найти правильный способ. При этом, видимо, именно врачи и ученые получают исключительное право на верное толкование.

Невидимое для глаз тело объявляется имеющим значение, а тело, данное в ощущениях, тело страдающее и болящее, считается незначащим. Как отмечал Латур, «в итоге мы получим мир, состоящий из субстанциональных *первичных качеств* — которые видит наука, но обычный человек упускает — поверх которых субъекты надстраивают всего лишь *вторичные качества*, существующие в наших умах, фантазиях и культурных воззрениях»².

Итак, отношение между физиологическим и феноменологическим телом обычно решается в контексте различения первичных и вторичных качеств. Однако Латур предлагает также различать два разных способа соотношения разных тел: «Первое соответствует традиционному видению науки: есть пер-

¹ Латур Б. Как говорить о теле? Нормативное измерение исследований науки // Метаморфозы телесности: сб. статей / под ред. И. В. Кузина. СПб. : Изд-во РГХА, 2015. С. 279.

² Там же. С. 254.

вичные качества; можно быть редукционистом; один уровень феноменов способен предоставлять фундамент для другого или же элиминировать его. Второе соответствует тому, что может быть названо исследованиями науки с джеймсианской или с уайтхедовской точки зрения: нет никаких первичных качеств, ни один ученый не может быть редукционистом, дисциплины могут лишь *прибавлять* феномен к миру и почти никогда — вычитать»³. Получается, что Черчленд и другие медики, ученые и обыватели считают физиологическое тело, репрезентируемое в биомедицинской диагностике, первичными качествами, а тело, репрезентируемое на фотографиях в социальных сетях, — совокупностью вторичных качеств, которые, как известно, должны зависеть от первичных качеств или редуцируются к базису.

Уильям Джеймс и А. Н. Уайтхед, которых упоминает Латур, являются адептами онтологии множественной реальности, их учения подробно изучаются в акторно-сетевой теории и спекулятивном реализме⁴. В этом же ключе Латур считает, что тел существует множество, мир первичных и мир вторичных качеств представляют собой разные тела, разные сборки и конструкции тела. При этом Бруно Латур показывает, что тело, например, телесные ощущения, не заканчиваются кожей, к телам всегда добавляется что-то еще. Латур описывает случай, когда обоняние оказывается связанным с набором определенных акторов. В парфюмерной индустрии «тренировка носа» осуществляется с помощью специального комплекта ароматов, который есть у специалистов. Комплект состоит из набора чистых запахов, следование за которыми позволяет увидеть, отличия и динамику ароматов. Получается, что тело не задано, а формируется, оно оказывается динамической категорией. Органы тела не заданы, а приобретаются с помощью набора, тренировок и преподавателя: «Учитель, комплект и курс суть то, что позволяет различиям в ароматах заставлять стажеров всякий раз делать нечто разное — вместо того, чтобы обнаруживать всегда одно и то же грубое поведение. Комплект (со всеми связанными элементами) — это неотъемлемая часть того, что значит иметь тело, то есть извлекать пользу из богатого пахнущего мира»⁵. Соответственно, речь здесь идет о материальном дополнении, которое делает тело множественным, гетерогенным и вариативным.

Множественное тело — предмет рассмотрения одноименной книги нидерландского философа и этнографа Аннмари Мол. Книга посвящена исследованию атеросклероза нижних конечностей в одной из нидерландских больниц. Мол интересуют практики диагностики и лечения атеросклероза, на основе анализа которых она строит конструктивистскую онтологию. «В этой онтологии слово “есть” изменилось. <...> Вот что подразумевает эта перемена: новое “есть” — это то, что ситуативно. Оно не говорит, что атеросклероз есть по природе, везде/ <...> *Быть — значит относиться.* <...> Праксиографическое “есть” не универсально, оно локально. Оно требует пространственную спецификацию. <...> Он-

³ Латур Б. Как говорить о теле? С. 281.

⁴ См.: Джеймс У. Восприятие реальности // Социология власти. 2013. № 1-2. С. 214–256; Whitehead A. N. Process and Reality. An Essay in Cosmology. New York: The Free Press, 1978.

⁵ Латур Б. Указ. соч. С. 253–254.

тология в медицинской практике связана со специфическим местом и ситуацией. В одном медицинском здании *есть* разные атеросклерозы»⁶.

Мол убедительно показывает, что в разных отделениях госпиталя конструируется разный атеросклероз, из разных материалов, с помощью разных средств и разными акторами. Врачи различных отделений обычно не знают ничего о работе друг друга, и задача, которая перед ними стоит, — провести координационную работу по сглаживанию нестыковок между различными способами выявления заболевания и его лечения. Координация осуществляется, например, за счет назначения дополнительных диагностических процедур. В случае если данные разных процедур противоречат друг другу, то принимается ситуативное решение. В одном госпитале предпочтение могут отдавать более старой и поэтому надежной технике, а в другом месте золотым стандартом диагностики атеросклероза будет более продвинутая техника.

Мол приводит пример контроверзы и координации: один из пациентов, мистер Ильяз, самостоятельно приехал в клинику на мотоцикле, а по показателям давления в крови он мог бы только корчиться от боли⁷. Рассогласование между данными диагностики и ощущениями пациента врач рационализирует тем, что, возможно, мистер Ильяз плохо говорит по-голландски и поэтому врач не все понял в отношении самочувствия больного⁸. Как отмечает Джон Ло, анализирувавший текст «Множественного тела», в процессе координации «участники принимали разные решения и попросту думали, что принимают одно. Затем так или иначе они скоординировались. Представили себе, что говорят об одном и том же решении. Убрали с глаз долой возможные различия, изолировали их друг от друга»⁹.

Итак, по Мол, существуют разные тела в одной больнице, разные сборки. Она показывает, как одна простая вещь может быть решающей для конструкции определения тела. «Обнаженный и окоченелый труп лежит на металлическом столе в патологоанатомическом отделении, бездыханный, в ожидании вскрытия. В нем отсутствует жизнь. Но ему не нужна жизнь, добавленная для того, чтобы быть задействованным (enact) в качестве личности. Достаточно небольшого покрывала на его голове, которое могут убрать и вернуть на место. Даже после того как все органы будут изъяты из брюшной полости трупа, социальная жизнь больного может быть возобновлена. Заботливые руки ассистента патологоанатома способны перемещать труп обратно в индивидуальность, заполняя его полости, сшивая края, очищая видимые участки кожи и, наконец, одевая тело. Одежда, как правило, является сущностной частью социальности и задействования (enacting) индивидуальности (personhood)»¹⁰. В дальнейшем будет показано, какую роль может играть дополнение актора к сборке в процессе конструирования реальности.

⁶ Mol A. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham and London: Duke University Press, 2002. P. 54–55.

⁷ Ibid. P. 64.

⁸ Ibid. P. 65.

⁹ Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука, М. : Изд-во Института Гайдара, 2015. С. 126.

¹⁰ Mol A. Op. cit. P. 54–55.

Если для Мол важно было показать распределенную по местам множественную реальность, множественное тело, то для другого STS-автора Хариз Томпсон важно было выяснить, как соединяются гетерогенные вещи в одном месте, а именно в клинике вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ). Подобное сопряжение выражается концептуально-метафорической конструкцией «онтологическая хореография». Она позволяет увидеть, как сочетаются «онтологически разные виды вещей»: «Термин *онтологическая хореография* относится к динамической координации технических, научных, родственных, гендерных, эмоциональных, правовых, политических и финансовых аспектов ВРТ-клиник. То, что могло бы явиться как неразличимая гибридная мешанина, в действительности искусно собирается вместе из вещей разных онтологических порядков (части природы, части я, части общества). Эти элементы должны быть скоординированы высокоорганизованными способами ...»¹¹ Действительно, дорогостоящие технологические вмешательства приводят к таким вещам, как родство, родительство и счастье. Решения координации в онтологической хореографии могут быть разными, они являются ситуативными и отличаются от подобных решений в одном учреждении или отличаются в разных клиниках ВРТ. При этом Хариз Томпсон фокусируется не на создании детей, а на родителях, на конструировании родителей (*making parents*).

Например, Томпсон рассказывает историю православной пары — Мари и Алекса, которые пытались вылечить бесплодие Мари. Лечащий врач предложил вариант с экстракорпоральным оплодотворением (ЭКО), при котором шансы на успех были достаточно велики. Пара выразила сомнение в этом варианте в связи с тем, что в православии мастурбация запрещена. Мари и Алекс «сказали доктору, что они не уверены в том, что их вера позволяет им сделать ЭКО»¹². Тогда врач предложил использовать специальный презерватив для сбора спермы, опираясь на опыт взаимодействия с католическими парами. Пара решила посоветоваться со своим священником. Врач предложил им привести священника в клинику для того, чтобы обсудить возможные затруднения, обусловленные религиозной принадлежностью Мари и Алекса.

Встреча состоялась через пару недель. Врач рассказал о диагнозе и «представил ЭКО как очень близкое к природе»¹³. Православный священник выразил сомнение в приемлемости ЭКО в связи с тем, что плод будет зачат вне тела, что, по его мнению, противоречило церковным догматам. Тогда техник, присутствующий на встрече, вспомнил о процедуре, которая иногда используется в странах с неразвитой инфраструктурой ВРТ. Идея была в том, чтобы адаптировать процедуру для данного случая, а именно поместить контейнер с оплодотворенной яйцеклеткой во влагалище, внутрь женского тела. Тогда бы она вынашивала плод не в искусственно поддерживаемых лабораторных условиях, а внутри тела. При этом врач уточнил у священника, не будет ли контейнер, препятствующий непосредственному контакту с телом, считаться по-

¹¹ *Thompson Ch. Making Parents: the Ontological Choreography of Reproductive Technologies. Cambridge (Mass.), London: The MIT Press, 2005. P. 8.*

¹² *Ibid. P. 218.*

¹³ *Ibid. P. 219.*

мехой, пояснив, что эмбрионы должны находиться в стерильном контейнере, так как среда влагалища токсична для них. Священник сказал, что наличие контейнера не имеет значения, плод будет развиваться в теле Мари. После подготовки к циклу контейнер был помещен в тело женщины, и после необходимого времени из контейнера изъяли два эмбриона, один из которых был признан подходящим для «успешной одноплодной беременности»¹⁴.

Помимо онтологической хореографии приватного и публичного, «интегрирования приватных религиозных и политических верований в лечение»¹⁵, эта история интересна рядом других моментов. Во-первых, онтологическая хореография предполагает ситуативное решение проблемы, которое вырабатывается путем вовлечения и задействования различных акторов. Ситуативное решение вырабатывается путем переговоров и разговоров, варианты обсуждаются, и в разговоре смещаются смыслы и значения. Онтологическая хореография показывает, что реальность является гибкой и многомерной. Определение тела также является ситуативным и подвижным: вспомогательные репродуктивные технологии собирают тело заново, заставляют переопределять и смешивать внутреннее и внешнее в телесных практиках лечения бесплодия. Таким образом, исследование вспомогательных репродуктивных технологий и онтологическая хореография показывают, что технотелесные гибридизации и тела — суть ситуативные и контекстуальные сборки гетерогенных элементов, принадлежащих к разным онтологическим порядкам. Соответственно, эти сборки могут существенно отличаться друг от друга.

Исследования колдовства в антропологии

Для того чтобы понять, что представляет из себя множественная реальность тела в исследованиях науки и технологии, необходимо проработать концептуальные основания множественной реальности. Помимо языковых игр Витгенштейна, а также релятивистских онтологий Джеймса, Уайтхеда и Серра, важным источником понимания реальности как множественной, в том числе реальности множественного тела, является антропология. Речь идет об антропологии, которую также называют этнологией, социальной антропологией, культурной антропологией, социокультурной антропологией и иногда даже этнографией. Считается, что эта дисциплина изучает так называемые культуры и сообщества, а если быть более точным — сходства и различия между колонизирующим евро-американским обществом и колонизируемыми сообществами. Антропология представляет собой *«сравнительное изучение культуры и общества, фокусирующееся на жизни локальных сообществ»*¹⁶.

В Новое время колонизация Нового Света и других частей мира столкнулась с совершенно необычными фактами из жизни существ, «внешне похожих на людей», что привело к систематизации и институционализации удивления и попыток осознать других людей, непохожих на христиан, буржуа,

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. P. 223.

¹⁶ Эриксен Т. Х. Что такое антропология? М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 23.

белых и т.п. Компаративная интенция первых антропологов была амбивалентной: с одной стороны, необходимо было обнаружить условно человеческое (похожее на европейцев) в туземцах, с другой стороны — увидеть и закрепить радикальное различие между местными жителями и европейцами. Таким образом, антропология пытается совместить попытку навязать господствующий дискурс и осознание невозможности этого навязывания. Как бы то ни было, именно социальная антропология допускает существование как минимум двух реальностей — европейской и не-европейской и, что самое важное, не всегда осуществляет редукцию колонизируемого к колонизирующему. Попытка ассимиляции Другого в итоге обернулась принятием Другого.

Эта двойственность антропологии была хорошо усвоена междисциплинарным направлением — исследованиями науки и технологии. Опыт столкновения с иными культурами и сообществами был перенесен социальными учеными STS с островов и из сельвы в лаборатории, больницы, улицы больших городов, цеха, школы, тюрьмы и другие места. Релятивизм антропологической парадигмы привлекателен для исследований науки и технологии по ряду причин. Во-первых, если попробовать рассматривать известное сообщество как неизвестное племя, то можно получить такую установку, которая будет давать нужную отстраненность и не позволит исследователю пересказывать то, что говорят представители сообщества. Бруно Латур, который занимался этнографическим исследованием лаборатории, предлагал ученых в лаборатории считать «неизвестным племенем». Эта отстраненность, с одной стороны, предполагает феноменологическое незнание исследуемого сообщества, с другой стороны, она опирается на некоторые дорефлективные установки, которые позволяют социальному ученому понять то, что происходит. В итоге антропологическая отстраненность (*anthropological strangeness*) позволяет занять позицию, среднюю между незнанием «абсолютного новичка» и знанием ученых или врачей. Как писали Латур и Вулгар в своей книге «Лабораторная жизнь», «проблема наблюдателя состоит в том, чтобы выбрать постановку исследования, дающую описание, которое достаточно отличается от предложенных учеными, но при этом представляет достаточный интерес для ученых и читателей, незнакомых с биологией»¹⁷.

Во-вторых, антропологический релятивизм и различие перспектив делает возможной денатурализацию объектов — процедуру крайне важную для STS. Денатурализация объектов представляет собой понимание того, что «естественность» вещей производится людьми, а не находится в «природе». Это возможно благодаря тому, что именно в антропологии есть разные перспективы. Условно говоря: если представители локальных культур не считают ту или иную вещь природной, естественной, то не факт, что представители господствующего дискурса имеют право считать эту вещь натуральной. «Естественность» тогда становится понятием, партикулярной, свойственной только данной группе, а не универсальной характеристикой реальности. Как замечает исследователь вспомогательных репродуктивных технологий Хариз Томпсон, представители STS «использовали антропологическую методологию, потому

¹⁷ Латур Б., Вулгар С. Антрополог посещает лабораторию // Социология власти. 2013. № 6–7. С. 179.

что антропологи работают вне способов рассмотрения верований различных культур о природе без предположения того, что эти верования просто отражают состояние природы»¹⁸.

То, как именно происходит умножение реальности в антропологии, предлагается продемонстрировать на примере исследования колдовства. Антрополог, описывая колдовство, допускает не только множество перспектив в отношении колдовства, но и онтологическое множество реальностей колдовства. Колдовство — яркий пример, который, с одной стороны, шел вразрез с европейским просвещенным сознанием, с другой стороны, оно требовало рационализации и логического объяснения. В данном случае тексты про колдовство также интересны тем, что, с одной стороны, они связаны с биологическими представлениями, в том числе с представлениями о теле, и медицинскими практиками. Вера в колдовство предполагает как нанесение вреда (болезнь и/или смерть), так и лечение тела. С другой стороны, колдовские медицинские практики выражают напряжение между верой и скепсисом в отношении магии, а это напряжение в свою очередь также приводит к онтологической мультипликации реальности.

В общем виде магия (или колдовство) подразумевает некоторую связь между вещами, процессами и явлениями. Первоначально эта связь между причиной и следствием считалась неистинной, в отличие, скажем, от науки. Джеймс Фрэйзер, например, полагал, что наука и магия похожи признанием некоторой связи и последовательности, но «роковой порок магии заключается не в общем допущении законосообразной последовательности событий, а в совершенно неверном представлении о природе частных законов, которые этой последовательностью управляют»¹⁹. В классической колониальной антропологической оптике магия считается заблуждением и пережитком, но в то же время вызывает у исследователя удивление и требует объяснения.

Однако позднее способы объяснения причинно-следственной связи в европейской цивилизации и в туземных сообществах постепенно уравниваются в правах. Так, Эдвард Эванс-Причард в работе «Колдовство, оракулы и магия у азанде» (1937) связывает колдовство у азанде — народа севера Центральной Африки с нанесением вреда. Зачастую внезапная смерть или болезнь объясняется через колдовство, для выявления которого обращаются к оракулам. Соответственно, оно связано с биологическими представлениями азанде. Во-первых, считается, что оно передается генетически по мужской линии: сын колдуна является колдуном. Во-вторых, колдовство имеет локализацию в теле: обычно это утолщение на тонкой кишке. Колдовство имеет еще ряд признаков, например, считается, что у колдунов красные глаза или после смерти колдуна из его тела выползают белые черви²⁰.

¹⁸ *Thompson Ch.* Op. cit. P. 37.

¹⁹ *Фрэйзер Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. Второе издание. М.: Издательство политической литературы, 1983. С. 54.

²⁰ *Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев / под ред. И. Т. Касавина. М.: Республика, 1992. С. 31.

Обычно совершенное колдовство требует отмщения и предполагает конфликт между группами, так как речь идет о биологической связи и под подозрение в свершении колдовства обычно подпадает группа родственников. По сути дела очевидным для всех признаком колдовства является не только вердикт оракула, но обнаружение после смерти в теле «колдовской субстанции»; отсутствие таковой опровергает обвинения и снимает подозрения с рода в колдовстве. Эванс-Причард не отказывает азанде в логике, не считает их действия бессмысленными или примитивными; просто здесь представлена иная логика: «Азанде мыслят логично, исследуют мир в рамках собственной культуры и убеждены в последовательности своих воззрений. Если колдовство представляет собой органическую субстанцию, его наличие можно установить с помощью посмертного вскрытия. Если оно наследуется, его можно обнаружить в теле любого члена рода колдунов так же неизбежно, как и в теле самого колдуна»²¹. Обычно ритуал проводится в присутствии свидетелей на краю могилы. Вскрытие должны осуществлять кровные братья покойного. На теле делается два надреза, затем один конец кишки зажимают расщепленной веткой и постепенно наматывают кишку на ветку. Затем кишки разматываются и старейшина внимательно осматривает их на предмет утолщения — «колдовского вещества».

Что же происходит, если колдовская субстанция не обнаружена в теле? В этом случае события, которые предшествовали смерти человека, обвиненного в колдовстве или смерти (болезни) жертвы колдовства, реинтерпретируются, складываются совершенно в другой пазл с иными деталями и принципами соединения.

Таким образом, возможность повторной интерпретации мультиплицирует реальность у азанде, но для Эванс-Причарда важнее было показать несхожесть европейского и туземного мышления, выстраивающих разные логические цепочки. Например, у азанде разваливается старый амбар, под навесом которого собирались люди. Европейец сказал бы, что причиной разрушения стали термиты, которые подточили столбы. Но для азанде события складываются в другой пазл: «Азанде знают, что подпорки были подточены термитами и что люди сидели в амбаре для того, чтобы спастись от жары и от палящих лучей солнца. Вместе с тем они знают, что эти два события случились в одно и то же время и в одном месте. И это было обусловлено действием колдовства»²².

Несмотря на то, что Эванс-Причард был скептичен в отношении биологических представлений азанде, он в контексте антропологического релятивизма, тем не менее, признает существование альтернативной европейскому восприятию цепи причин и следствий: «Хотя азанде не могут сформулировать теорию причинности в приемлемых для нас терминах, они описывают события в таких выражениях, которые содержат объяснение. <...> Вера азанде в колдовство никоим образом не противоречит эмпирическому знанию причин и следствий. Мир, воспринимаемый органами чувств, для них столь же реален,

²¹ Эванс-Причард Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде. С. 46.

²² Там же. С. 65.

как и для нас»²³. В этом смысле то, что называется колдовством, представляет собой ситуативную сборку событий, альтернативную европейскому варианту: «Колдовство объясняет как раз конкретные и изменчивые условия события, а не общие и универсальные»²⁴.

Итак, в исследовании колдовства Эванс-Причард делает важный шаг вперед по отношению к своим предшественникам; он признает две равноправные логики — европейскую и туземную. Как отмечает Эриксон, «Эванс-Причард описывает институт колдовства в спокойном, этически нейтральном тоне, умело показывая, что азанде мыслят и действуют рационально и логично в рамках своего культурного контекста»²⁵.

Механизм формирования множества реальностей в колдовских ритуалах был описан французским этнологом Клодом Леви-Строссом в работе «Колдун и его магия» (1949), которая вошла в сборник «Структурная антропология» (1958). По сути работы Леви-Стросса в этом сборнике решают одну задачу — обнаружение исследуемом объекте, будь то сказка или симметричное изображение, устойчивой структуры, состоящей из бинарной оппозиции и медиатора. В этом смысле феномен колдовства также должен быть рассмотрен через призму структурализма. Однако работа про колдовство обладает другими достоинствами, которые будут подробно рассмотрены ниже, а структуралистская (редукционистская) интерпретация действий шамана — это, пожалуй, самое слабое место в тексте.

Одним из объяснений веры в действие колдовства до Леви-Стросса была схема, предложенная американским психофизиологом Уолтером Кенноном, который пытался объяснить смерть в результате колдовства психофизиологическими причинами. Эта схема основывалась на внушении индивиду мысли о смерти: жертву колдовства избегают, изолируют социально и внушают ей мысль о смерти. Страх, который возникает у индивида, «сопровождается исключительно интенсивной деятельностью симпатической нервной системы»²⁶. Теорию Кеннона в отношении колдовства подтверждают вскрытия тел погибших во время бомбардировок, которые погибли без каких-либо физических повреждений организма.

Леви-Стросс ставил под сомнение психофизиологическую концепцию Кеннона, ведь в случае колдовства речь должна идти не только о вере и воздействии на индивида, а также вере сообщества и вере колдуна. Подход Леви-Стросса интересен тем, что он разбирает случаи колдовства, в которых важную роль играет не внушение, основанное на вере, а неверие в колдовство. Дальше станет ясно, что скептицизм по отношению к колдовству не всегда мешает колдовству быть успешным, а иногда даже содействует ему.

Свидетелем одного из случаев скепсиса был сам Клод Леви-Стросс. Однажды вечером в сентябре 1938 года в одной из групп индейцев намбиквара пропал колдун. С наступлением темноты люди стали беспокоиться и неболь-

²³ Там же. С. 67.

²⁴ Там же. С. 65.

²⁵ Эриксон Т. Х. Указ. соч. С. 191.

²⁶ Леви-Стросс К. Указ. соч. С. 172.

шая группа смельчаков с Леви-Строссом пошла в разведку. Колдун нашелся достаточно быстро и недалеко от деревни: он голый сидел без пояса и украшений. Колдун сказал, что его перенес гром на большое расстояние, а потом вернул обратно. Первоначально эта мистическая версия была принята всеми единодушно. Однако позднее появилась альтернативная версия происходящего, согласно которой «пропавший» колдун вступил в тайный сговор с другой группой индейцев, придумав позднее историю про гром.

Здесь Леви-Стросс делает необходимое пояснение, проливающее свет на возникновение альтернативной версии. Дело в том, что группа индейцев намбиквара состояла из двух объединившихся групп: одна представляла собой несколько семей, выживших после эпидемии, другая откололась от большей группы по неизвестным причинам. Новое сообщество получило от одной из групп светского вождя, от другой — колдуна, который пропал. Незадолго до исчезновения колдуна прежняя группа якобы оказалась в окрестностях того места, в темноте видели таинственные огни. Таким образом, исчезновение колдуна связывалось с появлением прежней группы, к которой когда-то принадлежал колдун. Сторонники альтернативной версии считали, что, «покушаясь на права и привилегии своего коллеги — светского вождя, он, несомненно, захотел установить связь со своими прежними соплеменниками, чтобы, возвратившись к ним с повинной, подбить их напасть на своих новых товарищей или же просто успокоить свое прежнее племя, убедив его в мирных намерениях последних. Как бы то ни было, но ему понадобился для своей отлучки предлог, и похищение громом с последующей инсценировкой были придуманы именно с этой целью»²⁷.

Леви-Стросс отмечает, что обе эти версии сосуществуют, будучи логически несводимыми друг к другу: одна из них представляет собой «историческую критику» веры в мистические силы и колдуна. Один и тот же индивид может менять позицию подобно индивиду, меняющему моральные миры в течение дня у Болтански и Тевено [Болтански, Тевено, 2000]²⁸. Как писал Леви-Стросс, «поскольку оба эти объяснения допустимы и мы легко переходим от одного к другому, соответственно случаю и моменту, то и в сознании многих оба они могут безотчетно сосуществовать»²⁹. Если Эванс-Причард противопоставляет две версии реальности, или две реальности — европейскую и туземную, то Леви-Стросс идет еще дальше: он показывает, что в одной более или менее монолитной группе аборигенов реальность может мультиплицироваться.

Другой случай, описанный в работе «Колдун и его магия», важен, так как демонстрирует сам процесс конструирования реальности группой. Колдовство здесь создается, что называется, *in the making*. Эта история произошла среди зуны Нью-Мексико и была засвидетельствована американским этнологом Матильдой Кокс Стивенсон. У двенадцатилетней девочки случился припадок, после того как один подросток во время игры схватил ее за руку. Припадок и

²⁷ Леви-Стросс К. Указ. соч. С. 175.

²⁸ Болтански Л., Тевено Л. Социология критической способности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. № 3. С. 66—83.

²⁹ Леви-Стросс К. Указ. соч. С. 176.

касание были связаны группой как причина и следствие, поэтому мальчика обвинили в колдовстве. Ему грозила смерть, он решил признаться и пообещал вылечить девочку. Естественно, его попросили подтвердить свои способности. Необходимо отметить, что пока нет колдовства, оно не определено, находится в становлении. Юношу под охраной отвели домой, он принес два корня — от одного впал в транс, другой дал девочке. После этого испытания отложили до утра, ночью «колдун» бежал, его поймали, и расследование продолжила семья юноши.

Наутро мнимый колдун придумал новую версию, согласно которой он — потомственный колдун, который умеет превращаться в кошку и он убивал людей и раньше. Мальчик *придумал*, что его сила заключается в особых перьях. Его, конечно же, спросили, где находятся перья, и попросили продемонстрировать их силу. Юноша сказал, что магические перья спрятаны в стене его дома. Тогда «колдуна» привели в дом, заставили сломать все стены. Конечно, через некоторое время мальчик нашел в самане орлиное перо, которое для судей и для жителей деревни стало самым главным аргументом, подтверждающим его колдовство. Случайно попавшее в саман перо стабилизировало спорную неопределенность статуса юноши и закрепило за ним статус колдуна. Как пишет Леви-Стросс, «вынужденный продолжать свои поиски, он разрушил вторую стену, и через час работы в самане показалось старое перо. Он жадно схватил его и подал своим преследователям как вышеупомянутое орудие магии; его заставили подробно рассказать о способах его применения. Наконец юношу потащили на общую площадь, где он должен был повторить всю свою историю, снабженную им многочисленными новыми подробностями. Закончил он свой рассказ высокопарным уничтожением, оплакивая утрату сверхъестественной силы. Убежденные таким образом слушатели решили наконец его освободить»³⁰.

Обман юноши, который по сути спасает ему жизнь, становится возможным не только благодаря его уверенности, находчивости и воображению, но также благодаря случайно найденному орлиному перу и вере группы: «Суд участвует в признании; тем самым оно обретает новую силу и превращает самого обвиняемого в сотрудника обвинителя. Благодаря этому колдовство и связанные с ним идеи перестают отягчать сознание как совокупность неясных чувств и плохо сформулированных представлений и обретают реальное бытие»³¹. Мы видим, что в ситуации *in the making*, в процессе группового конструирования, в котором также участвуют не-человеки, могла бы победить одна или другая реальность (юноша-колдун или обманщик), появление тех или иных вещей направляет ход, изменяет и закрепляет сборку.

Наконец, третья история шамана племени квакиютль Квесалида, записанная и рассказанная Францем Боасом, показывает, как индивид, который сам является шаманом, в то же время сомневается в действенности колдовства. История Квесалида интересна тем, что множественная реальность дистрибутирована не по группам (европейцы или туземцы, две подгруппы намбиквара); множественная реальность здесь — это то, с чем сталкивается один человек.

³⁰ Там же. С. 178.

³¹ Там же. С. 179.

В случае с Квесалидом онтологическая множественность так и не стабилизировалась до конца его жизни, он то сомневался, то был уверен в действенности своего искусства врачевания.

Итак, Квесалид сомневался в способностях колдунов лечить людей, и для того, чтобы подтвердить свои сомнения и разоблачить он пошел к ним учиться. Его уроки представляли собой сочетание обмана и медицинских знаний: «Это была странная смесь пантомимы, ловкости рук и эмпирических познаний. Его обучали симулировать обмороки и нервные припадки, петь магические песни, а также технике вызывания у себя рвоты; он получил довольно точные понятия об аускультации (выслушивании) и акушерстве и научился использовать “видящих”, т. е. шпионов, обязанных подслушивать частные разговоры и тайно сообщать шаману некоторые сведения об источнике и симптомах болезней, которыми страдал тот или иной соплеменник»³². Но наиболее важной вещью в колдовском искусстве врачевания был окровавленный комок пуха, который репрезентировал «болезнь». Пух заранее помещался шаманом за щеку, во время сеанса шаман надкусывал десну и выплевывал «болезнь». Эта вещь первоначально, видимо, усилила сомнения Квесалида в способностях шаманов, однако слава о нем как об ученике шаманов сделала его несвободным. Через некоторое время его позвали лечить больного, который видел Квесалида во сне. Лечение оказалось успешным, и наш шаман засомневался в собственном сомнении.

После первого успеха героя все чаще зовут лечить, он отправляется в деревню соседнего племени коскимо, чтобы сравнить свое искусство врачевания с искусством тамошних шаманов. В сеансах лечения шаманы коскимо используют слюну, репрезентирующую болезнь. Слюна кажется Квесалиду большим обманом, чем окровавленный пух. Квесалид применяет свои методы лечения, и они оказываются более успешными, чем «притворство» шаманов коскимо. Более весомая и более материальная болезнь в виде окровавленного пуха побеждает невидимую духовную субстанцию коскимо. Леви-Стросс комментирует возникшую здесь множественность: «Наш герой сталкивается с проблемой, которая, может быть, несколько аналогична проблеме, возникающей по мере развития современной науки. Имеются две системы. Известно, что обе неадекватны. Но логика и эксперимент показывают, что их различие значимо»³³.

После возвращения Квесалида слава его как могущественного шамана еще больше возросла. Другой шаман из соседнего клана, опасаясь конкуренции и подрыва своего авторитета, попросил Квесалида открыть секрет в обмен на рассказ о своих хитростях и уловках. Удивительно, что ни в случае с коскимо, ни в случае с шаманом из соседнего клана Квесалид не открывает свой секрет, он просто молчит в ответ. Это молчание можно объяснить неопределенностью, невозможностью выбрать ни одну из реальностей.

Как-то раз Квесалид столкнулся с настоящим колдовством, он видел шамана, действия которого он не смог объяснить уловками или обманом: «Лишь однажды я видел шамана, лечившего больных высасыванием; и я не

³² *Леви-Стросс К.* Указ. соч. С. 180.

³³ Там же. С. 182.

смог выяснить, был он настоящим шаманом или обманщиком. Я думаю, что он был шаманом только потому, что не позволял платить ему тем, кого он вылечил»³⁴. Здесь так же, как и с историей мальчика зуньи, можно видеть как трансформируется версия, как меняют ее, стабилизируют или подкрепляют те или иные вещи. Некоторые из них оказываются более действенными акторами, как, например, окровавленный комок пуха в сравнении со слюной шаманов коскимо.

Этнографический релятивизм: от эпистемологии к онтологии

Пока все антропологические истории, которые мы рассматривали, кажутся интерпретациями некоторого подлинного события, как в детективе: будто за пределом этих версий и интерпретаций находилась верная реальность, *sui generis* вещь-в-себе. Для STS важно было онтологизировать множественную реальность, перейти от интерпретаций и версий реальности к реальным конструкциям, от эпистемологических логик к онтологическим сборкам.

Одним из июньских вечеров 1974 года Бруно Латур присутствовал где-то на океанском побережье Берега Слоновой Кости на празднике по поводу защиты докторской диссертации известного антрополога Марка Оже (Marc Auge). Праздник проходил в родной деревне Бонифация — основного информанта Оже. Выпив и закусив, европейцы решили искупаться в океане. Бонифаций и его соплеменники всячески отговаривали европейцев от этого желания из-за сильных и опасных океанских течений. Тем не менее один из товарищей Латура не послушался, и через некоторое время его стало уносить в открытый океан. По законам гостеприимства Бонифаций отправился в океан вслед за европейцем. В итоге незадачливому европейцу удалось спастись, а Бонифаций погиб и его труп выбросило на берег. Смерть Бонифация была совершенно по-разному объяснена двумя группами и собрана из различных фактов и артефактов. По мнению Латура и его товарищей, именно европейцы были причиной смерти информанта, так как они не послушались местных жителей. Латур испугался расправы: «Я чувствовал свою ответственность как европеец и страшно злился на своего друга, другого европейца, из-за которого трагически погиб наш хозяин. А еще я боялся, что жители деревни, точно так же проинтерпретировав события, обратят свой гнев на нас. Я крепко прижимал к себе свою дочь в надежде защитить ее»³⁵. Расследование причин смерти Бонифация, проведенное его родственниками и друзьями, представляло собой совершенно другую, альтернативную европейской сборку. Были задействованы совершенно иные факты и артефакты, и было объявлено, что в смерти Бонифация виновата его тетка из соседней деревни. Бруно Латур «распределил причины и следствия, ответственность и чувства вины и стыда, определил для себя связи между людьми, находящимися на пляже, но старейшины, собравшиеся вокруг утопленника, распределили и определили это все для себя

³⁴ Там же. С. 184.

³⁵ Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. С. 319.

совершенно иначе. В двух получившихся системах связей циркулировали тревога, злость и страх, жажда истины, тщательность в ее установлении и вера, но проведенные линии соединили в итоге разные точки»³⁶. По сути дела речь идет о том, что европейцы и местные жители осуществили два совершенно разных конструирования ситуации, две разные сборки. Модифицированный принцип симметрии в антропологическом релятивизме Латура выступает против европоцентризма колонизаторов и романтики этноцентризма в духе друга индейцев Клода Леви-Стросса. Важно также то, что Латур превращает эпистемологический релятивизм множества перспектив в онтологическую множественную реальность.

Следует обратить внимание на то, что обычно антропологическое исследование осуществляет редукцию множества к единственному варианту или игнорирует множественную реальность. В качестве примера приведем конкретную ситуацию диагностики, которую описывает антрополог Александр Эдмонс в книге «Прекрасный модерн: красота, секс и пластическая хирургия в Бразилии» (2010)³⁷. Эдмонс отправился в Бразилию, в третью страну в мире по количеству пластических операций, для того чтобы понять, что именно заставляет множество бразильских женщин и женщин из других стран, приезжающих по каналам медицинского туризма, делать пластические операции. Акцент был сделан не на частные клиники, а на государственные клиники, в которых женщины из фавел пытались стать красивее.

В государственной больнице пластической хирургии Санта Каса по пятницам проводилась планерка, на которой обычно главный хирург выступал перед интернами и младшими специалистами. Обычно на конференции обсуждались интересные случаи, проблемы диагностик, хирургических техник и приемов и т. п. Часто выступление предваряло общение доктора с пациентом. Людмиле было 17 лет, у нее избыточный вес, и она хотела сделать подтяжку и уменьшение груди. В процессе осмотра говорила Людмила, а также за нее говорила ее мать и доктор. Были высказаны три совершенно разные причины проведения пластической операции: боли в спине, низкая самооценка и бедность. Версия про самооценку и боли в спине была высказана матерью Людмилы, версия про бедность — доктором.

Доктор Альфонсо обратил внимание Людмилы на то, что у нее избыточный вес, и если она похудеет, то похудеет везде и грудь после операции и потери веса снова обвиснет, поэтому лучше было бы подождать, похудеть до требуемого веса и потом делать пластические процедуры. Девушка в ответ возразила: «Подождать? Я ждала в очереди три года!»³⁸

После осмотра, когда Людмила уходит, доктор обращается к хирургам, пародируя речь пациентки: «Я была жирная, я жирная, я всегда такой буду». Я сделал все. А она? Она некрасивая. У нее низкая самооценка, и она бедная. И как вы думаете, она потеряет вес? Причина, по которой мы ее оперируем, не

³⁶ Латур Б. Указ. соч.

³⁷ Edmonds A. *Pretty Modern: Beauty, Sex and Plastic Surgery in Brazil*. Durham; London: Duke University Press, 2010.

³⁸ Ibid. P. 102.

в ее спине. Она сутулится не потому, что ее груди настолько тяжелы, но потому что она стыдится. Ее принципиальная болезнь — бедность»³⁹.

Следует отметить, что доктор Альфонсо в данном случае демонстрирует нетипичный для Бразилии взгляд на ситуацию. Обычно бразильские пластические хирурги рассматривают свою практику не как хирургическую, а как психотерапевтическую, считая, что они с помощью скальпеля лечат душу.

Итак, доктор Альфонсо отмечает две версии реальности в пользу нетипичного социального объяснения, осуществляя биомедицинскую редукцию, которая сглаживает множество диагнозов. Антрополог Александр Эдмондс не видит здесь множественной реальности, несколько альтернативных сборок, однако он предлагает ее рассматривать как комплексную: «Я рассматриваю эстетические дефекты не только как продукты отсутствия гармонии между пациентом и “его собственным образом”, как показывает Питанги, но как симптомы большего социального беспорядка. Пока хирурги верят, что эстетический дефект находится в душе пациента, и предполагают, что они лечат психосоматический беспорядок, эстетический дефект также является *социосоматическим*, произведенный соединениями между умом, телом и обществом»⁴⁰. Но по сути антропологическое объяснение уходит от множественной реальности в сторону социологической трактовки заболевания, «социологической» в смысле редукции тела к некоторому «социальному», которое не считается проблематичным объектом.

Очевидно, что антропологическая традиция не однородна, и здесь универсалистские и редукционистские тенденции сочетаются с номинализмом и релятивизмом. В данном исследовании акцент ставился на релятивистском уклоне в антропологии и на использовании этих идей о множестве логик и сборок в исследованиях науки и технологий (STS), в частности в исследовании множественного тела в биомедицине.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Болтански Л., Тевено Л.* Социология критической способности // Журнал социологии и социальной антропологии. № 3. С. 66-83.
2. *Джеймс У.* Восприятие реальности // Социология власти. 2013. № 1-2. С. 214-256.
3. *Латур Б., Вулгар С.* Антрополог посещает лабораторию // Социология власти. 2013. № 6-7. С. 178—234.
4. *Латур Б.* Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. Санкт-Петербург : Из-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
5. *Латур Б.* Как говорить о теле? Нормативное измерение исследований науки // Метаморфозы телесности : сб. ст. / под ред. И. В. Кузина. Санкт-Петербург : Изд-во РГХА, 2015. С. 250—287.
6. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. Москва : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
7. *Ло Дж.* После метода: беспорядок и социальная наука. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2015.

³⁹ Ibid. P. 103. Иво Питанги — основоположник бразильской пластической хирургии.

⁴⁰ Ibid. P. 103—104.

8. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. 2-е изд-е. Москва : Изд-во политической литературы, 1983.

9. *Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев / сост. и ред. И. Т. Касавин. Москва : Республика, 1992. С. 30–83.

10. *Эриксен Т. Х.* Что такое антропология? Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

11. *Edmonds A.* Pretty Modern: Beauty, Sex and Plastic Surgery in Brazil. Durham; London: Duke University Press, 2010.

12. *Mol A.* The Body Multiple: Ontology in Medical Practice. Durham and London: Duke University Press, 2002.

13. *Thompson Ch.* Making Parents: the Ontological Choreography of Reproductive Technologies. Cambridge (Mass.), London: The MIT Press, 2005.

14. *Whitehead A. N.* Process and Reality. An Essay in Cosmology. New York: The Free Press, 1978.