

**KOHN E. HOW FORESTS THINK:
TOWARD AN ANTHROPOLOGY BEYOND THE HUMAN.
BERKELEY: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS,
2013. — 288 p.**

Онтологический поворот в социальных науках — тема, активно дебатлируемая в западной академической среде на протяжении последних 10–15 лет. Большинство комментаторов сходятся во мнении, что применительно к антропологии следует говорить о нескольких ключевых работах, сюжет и содержание которых задают тон новому способу вопрошания о мире людей. Как правило, глядя на любой список релевантной литературы, мы встречаем упоминания о книгах и статьях трех авторов: Филиппа Дескола, Эдуардо Вивейроса де Кастро и Эдуардо Кона.

Дискуссия относительно проблематики и перспектив онтологического поворота в антропологии — процесс «горячий», однако уже успевший породить значительное количество аргументов и противоречащих друг другу позиций [см. например: 1; 6; 8; 9; 11; 13]. Не вдаваясь в тонкости, суть этого направления можно в общих чертах определить как попытку соединения двух различных теоретических тенденций.

Первая берет свое начало в программных положениях акторно-сетевой теории по версии М. Каллона и Б. Латура и, как известно, ставит целью показать, что не только люди могут выступать в качестве активно действующих социальных агентов. Вторая — это линия Вивейроса де Кастро и Дескола, пытающихся в своих работах вырваться за рамки традиционных оппозитивных пар типа «природа – общество», «индивидуальное – коллективное», «тело – сознание» и т. п. в надежде продемонстрировать, что окружающий нас мир не есть исключительно мир людей, но «огромный массив значимых различий между качествами и сущностями, которые могут быть систематически организованы не вопреки, а благодаря своим несходствам» [3, p. 268].

Филипп Дескола пишет, что онтологический поворот можно (держа в уме сказанное абзацем выше) определить как попытку «населить социальные науки нечеловеческими сущностями, переместив тем самым фокус внимания [исследователей] с анализа конвенций и институтов на анализ интеракций между людьми и животными, растениями, физическими процессами, артефактами, образами и прочими формами сущего» [3, p. 268].

Книга Эдуардо Кона, теоретические предпосылки которой, безусловно, подпадают под общее определение онтологического поворота в

антропологии, наследует скорее второй из обозначенных тенденций; с Латуром автор активно полемизирует. Точка их принципиального, по мнению Кона, расхождения — вопрос о сути взаимодействия между живыми и неживыми сущностями.

Описание процесса интеракций между людьми и прочими *живыми*, но не-человеческими объектами, является для Кона центральной темой, в то время как анализ столкновения живых (человеческих или не-человеческих) сущностей с сущностями *не-живыми* — задача нерешенная и представляющая известную проблему.

Корни этой конкретной проблемы (равно как и эвристический потенциал книги) заключаются в специфике того теоретического аппарата, которым автор вооружает себя для ответа на вопрос, как можно помыслить антропологический нарратив, не центрированный относительно передачи исключительно человеческих смыслов о мире. Или, иными словами, — как этнографу говорить о «собачьих снах» и «грезях лесов», не обращаясь *только лишь* к толкованию этих реалий аборигенами? Можно ли вообще это сделать? И если да — то зачем?

Ответ на последний вопрос заключен в идеологии отказа от рассмотрения человека как исключительного обладателя статуса полноценного социального агента. Человек взаимодействует с другими людьми, равно как с людьми взаимодействуют и леса, и собаки, и ягуары, и все прочие живые сущности, окружающие — в случае с опытом Кона — аборигенов эквадорской сельвы. Кон пишет об этом так: «Не только мы, люди, совершаем действия ради будущего, представляя их в настоящем. Все живые сущности совершают это тем или иным образом. Репрезентация, цель, ориентация на будущее — все это присутствует в мире, и не только в той его части, которую мы обыкновенно заключаем в границы человеческого сознания. Вот почему уместно сказать, что в мире живого, выходящего за рамки человеческого, присутствует агентность» [5, р. 41–42].

Однако заявить о праве вещей на статус полноценных социальных акторов — жест явно недостаточный для того, чтобы доказать возможность анализа их «мышления», когда речь заходит о мире не-человеческого живого. Да, пусть леса *взаимодействуют*, но с какой стати они еще и «*мыслят*»? Ответ на этот вопрос, судя по заверениям автора книги, не пришел к нему в библиотеке, а возник в результате общения с представителями народности кечуа. Работа в библиотеке случилась позже, когда Кон обратился к трудам Ч.С. Пирса.

Исходя из теоретических оснований философии Пирса, Кон делает вывод, что все живое обладает общей семиотической природой. И если семиотическая природа человеческого сознания позволяет рассуждать о его — человека — мышлении, то, следовательно, мы в равной мере можем говорить и о мышлении иных живых сущностей, не

являющихся людьми. И люди, и прочая жизнь объединены процессом порождения значения — семиозисом: «На самом деле и прыжок испуганной обезьяны, и вся экосистема, заключающая эту обезьяну в себе, порождают существование семиотической сети, в рамках которой отдельный семиозис охотников на обезьяну является лишь частным случаем, одной из ее нитей» [5, р. 42].

Таким образом, выходит, что для представителей народности кечуа разговор о «мышлении» живых не-человеческих существ есть *тот же самый* разговор, что и о мышлении других людей: если охотник не представляет, в чем заключается содержание сознания ягуара, то такой охотник довольно быстро превращается в жертву. Мир кечуа — это мир, в котором люди, равно как и живые не-люди, объединены общей способностью к интерпретации знака.

Теоретические сложности начинаются для Кона тогда, когда он пытается описать разницу в *способе* порождения значения, который отличает людей от прочих живых (первым свойственно порождать значение знака символическим путем). Критики указывают, однако, что, во-первых, этот шаг противоречит исходной интенции автора отказаться от представлений о человеческой исключительности (иначе — от дихотомии «природа – культура»), а во-вторых, эта посылка изначально ошибочна в свете классических работ по биосемиотике — так, многие биологические (нечеловеческие) процессы имеют символическую природу [4, р. 238].

Другой комплекс проблем связан с центральным для Кона различием «живое – неживое». Живое определяется им как знак, а всякий знак (в том числе мысль) — как, в свою очередь, живое. В то же время всякое живое, по Кону, характеризуется как то, что растет, размножается и сохраняет свою форму. Однако если живое способно помыслить неживое, то не становится ли неживое знаком, и соответственно, — живым? Действительно ли мысль способна к репродукции? И чем воспроизводство одних и тех же самоподобных форм, например потоком реки или ландшафтом, отличается от остальных форм воспроизводства, характерных якобы только для живого? [4, р. 240].

Иными словами, критики задают вполне правомерные вопросы. Автор, к своей чести, не уходит от дискуссии и пытается активно отстаивать обрисованную им теоретическую модель единого мира, оставляя в том числе и пути к дальнейшему разговору не только о единстве мира живых (людей и не-людей), но и мира живых и не-живых. Бруно Латур обращает на это особое внимание, указывая, что последний пункт рассуждений Кона может в какой-то момент послужить связующим звеном его семиотической модели с центральными положениями акторно-сетевой теории. Время покажет.

В заключение хотелось бы отметить не только безусловную эвристическую значимость (подчас противоречивых) построений Эдуардо Кона для развития антропологической теории, но и значимость его книги для методики и практики этнографического письма. Бруно Латур попробовал подсчитать, какой именно объем данных потребовался автору, чтобы написать 288-ми страничную работу. Оказалось, что предмет описания и анализа — примерно придцатипятисекундные наблюдения над взаимодействиями, протекающими в мире эквадорской сельвы [7, p. 261].

Внимательный читатель, сохранивший этот факт в уме, получит больше пищи для размышлений: ему будет предложено не только разобратся в хитросплетениях взаимосвязей между объектами и живыми сущностями, но и погрузиться в классическую проблематику этнографической работы — соотношения инструментария, получаемых при его помощи данных и финального нарратива, слагаемого этнографом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Alberti B., Fowles S., Holbraad M., Marshall Y., Witmore Ch.* 'Worlds otherwise': Archaeology, anthropology, and ontological difference // *Current Anthropology*. 2011. Vol. 52. No. 6. P. 896–912.
2. *Descola Ph.* Beyond nature and culture / Trans. J. Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2013. — 463 p.
3. *Descola Ph.* All too human (still) // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2014. No. 4 (2). P. 267–273.
4. *Herrera C.E.G., Palsson G.* The forest and the trees // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2014. Vol. 4 (2). P. 237–243.
5. *Kohn E.* How forests think: Toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2013. — 288 p.
6. *Laidlaw J.* Ontologically challenged // *Anthropology of This Century*. 2012. No. 4 [online]. Date of access 20.06.2015. URL: <<http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged/>>
7. *Latour B.* On selves, forms, and forces // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2014. Vol. 4 (2). P. 261–266.
8. *Pedersen M.A.* Not quite shamans. Spirit worlds and political lives in Northern Mongolia. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2011.
9. *Ramos A.R.* The Politics of Perspectivism // *Annual Review of Anthropology*. 2012. No. 41: P. 481–494.
10. *Strathern M.* A Comment on 'the ontological turn' in Japanese anthropology // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2012. Vol. 2 (2). P. 402–405.
11. *Venkatesan S., Carrithers M., Sykes K., Candea M., Holbraad M.* Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 Meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester // *Critique of Anthropology*. 2010. Vol. 30. No. 2. P. 152–200.

12. *Viveiros de Castro E. Métaphysiques cannibales.* Paris: Presses Universitaires de France, 2009. — 216 p. (In French)
13. *Viveiros de Castro E. Zeno and the art of anthropology: Of lies, beliefs, paradoxes, and other truths // Common Knowledge.* 2011. Vol. 17. No. 1. P. 128–45.

В.В. Картавцев,
MA in Sociology,
старший научный сотрудник
Лаборатории методологии федеративных исследований
Института социального анализа и прогнозирования
РАНХиГС при Президенте РФ

Дата поступления: 08.02.2015.

V.V. KARTAVTSEV

Kartavtsev Vladimir Vladimirovich — MA in Sociology, Centre for Federative Research Methodology of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Address: Vernadsky prospect, 82, bl. 1, 119571, Moscow, Russian Federation. **Phone:** +7 (903) 578-66-64. **Email:** kartavtsev.vladimir@gmail.com

[REV.] KOHN E. HOW FORESTS THINK:

TOWARD AN ANTHROPOLOGY BEYOND THE HUMAN.

BERKELEY: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 2013. — 288 p.

REFERENCES

1. Alberti B., Fowles S., Holbraad M., Marshall Y., Witmore Ch. *'Worlds Otherwise': Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference.* Current Anthropology. 2011. Vol. 52. No. 6. P. 896–912.
2. Descola Ph. *Beyond Nature and Culture.* Trans. J. Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2013. — 463 p.
3. Descola Ph. *All Too Human (still).* Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2014. No. 4 (2). P. 267–273.
4. Herrera C.E.G., Palsson G. *The Forest and the Trees.* Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4 (2). P. 237–243.
5. Kohn E. *How forests think: Toward an anthropology beyond the human.* Berkeley: University of California Press, 2013. — 288 p.
6. Laidlaw J. *Ontologically Challenged.* Anthropology of This Century. 2012. No. 4 [online]. Date of access 20.06.2015. URL: <<http://aotcpress.com/articles/ontologically-challenged/>>
7. Latour B. *On Selves, Forms, and Forces.* Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4 (2). P. 261–266.
8. Pedersen M.A. *Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2011.
9. Ramos A.R. *The Politics of Perspectivism.* Annual Review of Anthropology. 2012. No. 41: P. 481–494.

10. Strathern M. *A Comment on 'the Ontological Turn' in Japanese Anthropology*. Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2012. Vol. 2 (2). P. 402–405.
11. Venkatesan S., Carrithers M., Sykes K., Candea M., Holbraad M. *Ontology is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*. Critique of Anthropology. 2010. Vol. 30. No. 2. P. 152–200.
12. Viveiros de Castro E. *Métaphysiques Cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. — 216 p. (In French)
13. Viveiros de Castro E. *Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths*. Common Knowledge. 2011. Vol. 17. No. 1. P. 128–45.

Received: 08.02.2015.