

ФИЛИПП ДЕСКОЛЯ

За гранью природы и культуры¹

Сотрудник Высшей школы социальных наук Филипп Десколя с 2000 г. заведует кафедрой антропологии природы в Коллеж де Франс. Будучи учеником Клода Леви-Строса, Десколя начинал с этнографических исследований жизни индейцев Амазонки. Результатом исследований стала книга «Природа обжитая: символическое и практическое действие в экологическом мире ачуаров» (1986). Несколькоими годами позже вышла другая книга Десколя «Копья сумерек» (1993), посвященная культуре хиваро. Десколя стал ответственным редактором ключевого для данной дисциплины «Словаря этнологии и антропологии» (1991) и, наконец, является автором большого количества статей о племенной организации американских индейцев. Он почтил своим приездом Лион весной 2006 г., чтобы представить свою новую книгу «За гранью природы и культуры» (Par-delà nature et culture. Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 2005), в которой подвергнута сомнению давняя оппозиция природы и культуры и смещаются линии, привычно размечающие антропологическую дисциплину.

Филипп Десколя: Сначала я хочу сказать несколько слов об этой книге с «генетической точки зрения»: ведь это наша привычка, более того, характерная черта видения на современном Западе — начинать с условий, которые привели к появлению некоего результата.

Первым побуждающим стимулом стала для меня, как это чаще всего и бывает у антропологов, этнографическая работа. Принято говорить, что между этнологией и этнографией с одной стороны и антропологией с другой стороны есть несколько неизгладимых различий: но на самом деле речь идет скорее о различии в степени. С этой точки зрения, которую, в частности, несколько лет назад развивал Дэн Спербер, «этнография и этнология — это деятельность по описанию и интерпретации социальных феноменов, на основании не только (что вполне очевидно) систематического исследования, но и на работе интуиции. Тогда

¹ Опубликовано в: Tracés. Revue de Sciences humaines [сетевое издание]. № 12, 2007.

как антропология держится на том, что выдвигаются некоторые гипотезы, которые могут меняться в ходе производства обобщенного знания о социальной жизни. Хотя антропология включает все эти этапы, ее не следует сводить к какому-то одному из них, в частности, к антропологии как гипотетико-дедуктивному предприятию, которое нацелено на производство общих представлений о жизни общества. Информация, которая собирается в ходе этнографической и этнологической работы, не обязательно предназначена для того, чтобы быть по умолчанию использованной в антропологии, если только не в качестве подготовительного материала. В подавляющем большинстве случаев это означает, что проблемы, которые формулируют антропологи, рождаются из контакта с конкретным типом общества, т.е. из конкретного типа этнографического опыта. Это как раз мой случай, потому что еще в семидесятые годы я проводил этнографическое исследование одного из обществ в верховьях Амазонки. В силу различных причин я интересовался отношением между этим обществом и его природным окружением. Это были индейцы хиваро, та подгруппа хиваро, которая называется ачуарами. Для меня как этнографа их отношение к среде обитания представляло особый интерес, поскольку это была система использования природы, мало затронутая внешними воздействиями — ведь первые мирные контакты с ними начались всего за несколько лет до этого. [...]

В тот период существовало две ведущих парадигмы объяснения отношений между обществом и окружающей средой, особенно влиятельных в антропологии Южной Америки. Первая представляла собой форму географического детерминизма, весьма общего характера, который также можно назвать «экологическим материализмом» или «культурным материализмом», — она была разработана в США учениками и последователями Джулиана Стюарда². Основная идея этой парадигмы, в конечном счете, состоит в том, что все специфические черты какого угодно общества могут быть объяснены параметрами его адаптации к воздействиям окружающей его среды. Такой ход мысли вполне соответствовал духу времени, и эта парадигма главенствовала на большинстве факультетов антропологии в США, особенно на тех, где предпочитали заниматься «экзотическими» обществами, скажем тропической Южной Америкой, Океанией, в частности Меланезией, и т.д.

Другая парадигма представляла собой несколько упрощенное толкование структурной антропологии Леви-Строса, в которой природное окружение трактовалось просто как часть того лексикона свойств, которые были переоформлены в системы метрик, системы классификаций,

² Дж. Стюард (Julian H. Steward, 1902–1992) — одна из самых значительных фигур в североамериканской антропологии; он считается основателем культурной экологии, теоретиком неэволюционизма и культурных изменений и первопроходцем культурной истории южноамериканских индейцев (исследования 1946–1950 гг.). См. посвященную ему статью: Bonte et Izard éd., 2004 [1991].

идеологические производства. В этом случае окружающая среда превращалась в резервуар, откуда черпаются сопоставительные элементы, которые затем можно организовать в идеологические системы; последнее, в свою очередь, также можно сгруппировать в сопоставительные системы, что позволяет изучать типы преобразований. Из этих двух противостоящих подхода ни один меня не удовлетворял. У меня возникла идея произвести такой анализ, в котором технические практики использования природы не будут оторваны от социальных практик.

Поначалу и этот проект представлялся весьма смутным. Я попытался приступить к его выполнению, занявшись полевыми исследованиями по всем правилам этнографии и употребив весь тот же набор техник, который употребляли мои американские коллеги, изучавшие вопрос в рамках географического (средового) детерминизма: они измеряли размеры поселений, объемы производства, высаживали морковь, чтобы потом определить сравнительное плодородие почв и т.д. Все это — для того, чтобы не просто критиковать географический детерминизм с эпистемологической точки зрения: нужно было получить конкретные данные, позволяющие оспорить интерпретации географических детерминистов. Но что меня больше всего поразило в ходе исследования — я делал то же, что и все этнографы, стремясь изучить все аспекты социальной жизни — что это общество, ачуары, на самом деле не видят пропасти, разделяющей человеческий и не-человеческий миры [...]. Большая часть животных и растений были для них наделены тем, что мы на нашем этнографическом жаргоне для удобства называем «душой». Этот термин соответствует весьма большому числу частных представлений в изучаемых нами обществах, но речь идет о самой интенции, о рефлексивном принципе, о способности общаться на каком-то универсальном языке и какой-то попытке обозначить, что люди могут вступать с не-людьми в отношения лицом-к-лицу. К слову, тот термин, который мог бы звучать как «лицо», «личность», на языке ачуаров включает все те единицы, которые обладают этой внутренней способностью вступать в отношения, как люди, так и не-люди. Некоторые единицы в этом мире не обладают «лицом», в первую очередь те, которые нужно «собирать»: рыбы, идущие косяками, в противоположность одиночно плавающим рыбам, травы, в отличие от деревьев, и т.д.

Ачуары поддерживают несколько видов отношений с наделенными этой способностью не-людьми. Прежде всего они отдают им приказы посредством пения, причем пения почти про себя (*sotto voce*), которое должно напрямую воздействовать на душу собеседников, будь это люди или не-люди. Такое пение — речь самой души, оно несет частицу души другой душе, преодолевая препятствия, возникшие от напряжения в общении [...]. Мужчины, как и женщины, имеют в своем распоряжении огромный репертуар этих песен, которые позволяют им вмешиваться во все моменты повседневной жизни, как с целью воздействия на людей (например, чтобы утешить ссору супругов или чтобы улуч-

шить отношения между свойственниками), так и с целью воздействия на растения, которые разводят, и на животных, на которых охотятся. И поскольку растения и животные не могут дать прямого ответа, об их ответе узнают во снах.

В этом обществе просыпаются очень рано, около трех часов утра, и первое, что делают, начинают рассказывать сны, т.е. излагать всю ту информацию, которую получили за ночь, когда душа вышла из тела, чтобы вступить в общение с другими душами и установить личные отношения с людьми и не-людьми. [...]

Поразительным было еще и то, что в этих снах не-люди всегда представляли в людском облике, потому что во сне можно видеть их душу, а не их тело. В таком сновидческом общении с животным или растением они появлялись в образе молодой девушки или в виде мужчины, который и вступал в общение со сновидцем. Начав с интереса к техникам использования природной среды и тем способам, при помощи которых данное общество адаптируется к конкретному типу окружающей среды, я пришел к осознанию того, что в действительности ачуары представляют свое вмешательство в жизнь мира не как способ управления некоторой экосистемой, но скорее как множественность парных отношений с отдельными людьми и не-людьми, имеющими статус лица. Это видение шло вразрез с традиционным представлением антропологии о своих задачах, а именно: понять, какие инструменты создало конкретное общество для адаптации к данному типу среды, осмыслить и представить эту среду, отправляясь от категорий социальной практики. Хотя мое собственное удивление было, в некотором смысле, довольно наивным, потому что антропология с самого своего возникновения и до настоящего времени описывает ситуации вроде той, что была мною обнаружена. Можно даже предположить, что антропология возникла как ответ на вызов, оформившийся в ходе познавательного скандала, который был произведен во второй половине XIX века отчетами миссионеров, путешественников, торговцев и первых этнографов. Во всех их донесениях подчеркивалось, что дикие племена по всему земному шару не проводят четкого различия между людьми и не-людьми. Это просто потрясло нас, европейцев, для кого в ту эпоху различие между областью природы и областью культуры, казалось, приобрело свой окончательный вид. [...]

Отсюда рождается тревога, которую нужно было развеять, и я убежден, что антропология возникла, чтобы развеять эту тревогу. [...] Тревога эта подпитывает и мои исследования.

Чтобы лучше это понять, нужно принять во внимание, что в тот период интеллектуальный рынок был еще весьма беден инструментами. Самым подходящим для меня оказался тот, который был создан и опробован моим учителем, научным руководителем моей диссертации Клодом Леви-Стросом в работе «Тотемизм в наши дни» (1962). Это была в конечном счете идея, что все отношения с природными объектами

являются частью общего классификатора, и Леви-Строс ясно это показал, попытавшись развеять тотемическую иллюзию. Природное разнообразие видов создавало своего рода интеллектуальную рамку (*gabarit*), которая позволяла мыслить прерывности между социальными сегментами. [...] Очевидно, что это неприменимо к ситуации, о которой я сейчас рассказывал, где речь шла об отношениях лицом-к-лицу. К этому мое внимание привлекли некоторые коллеги, в частности великий американский антрополог, почти забытый, совершенно незаслуженно, Альфред Хэллоуэлл: он был единственным, как я думаю, в США за последние сорок лет, кто стал осуществлять анализ в терминах феноменологии. Описывая космологию индейцев ойибуа с севера Канады, он решительно настаивал на том, что мы имеем дело с отношениями лицом-к-лицу, для которых совершенно нерелевантно отделение «сферы общества» от «сферы природы»³. И так как модель Леви-Строса меня уже не устраивала, я сказал себе: «У ачуаров и у других соседних обществ на Амазонке со сходными характеристиками наблюдается нечто вроде симметрии, обратной тотемным классификациям. То есть вместо того, чтобы использовать прерывность в природе, чтобы мыслить прерывность в обществе, эти люди употребляют элементарные категории социальной жизни, чтобы осмысливать свои отношения с природными объектами».

Было вполне ясно, что, по мнению ачуаров, отношение между людьми и животными, (особенно животными, на которых они охотятся) есть отношение по преимуществу родственное, и животные трактуются как старшие по свойству и «хозяева» любой охотничьей добычи — т.е. как некие духи, которые управляют судьбой животных подобно тому, как старейшины управляют родственниками и свойственниками. Точно так же и женщины, занимавшиеся выращиванием плодов, воспринимали возделываемые ими деревья как детей, причем особо отмечали, что это их родные дети. Социальный мир ачуаров, как и всех соседних племен Амазонки — там где система родства была построена на различии между кровным родством и свойством, — мог быть описан с помощью этих двух элементарных категорий социальной жизни, которые были также приложимы к не-людям. Таково было решение, к которому я пришел на том этапе и которое я представил в нескольких публикациях. Но, обсуждая его с коллегами, особенно с Тимом Ингольдом на конференциях в Великобритании и в Бразилии, я вынужден был признать, что продолжать двигаться в этом направлении будет ошибкой, поскольку я продолжаю воспроизводить тот разрыв между «природой» и «обществом», которого я должен был стараться не допускать. [...] Хотя я и протестовал против дуализма «природы» и «культуры», связанного

³ Альфред Хэллоуэлл (Alfred I. Hallowell, 1892–1981) — американский антрополог, преподавал в Филадельфийском университете, известен своими работами о культуре индейцев Канады и штата Висконсин (индейцев ойибуа).

с леви-стросовским толкованием тотемизма, я воспроизводил разделение между «природой» и «обществом», которое было совершенно нерелевантным космологии изучаемых мною племен. Именно тогда я попытался осмыслить возможное объединение не только тотемизма и анимизма, но и нашей собственной системы «натуралистического» типа, рассуждая с менее этноцентрических позиций.

Книга «За гранью природы и культуры» также отправляется от дуализма, однако такого, который представляется мне более универсальным, чем противопоставление природы и общества: это дуализм, который я обозначил как противопоставление между *внутренним* и *физикальным*. «Внутреннее» основывается на той идее, что в глубине людей, внутри них, имеется нечто, что может размещаться в каком-то из органов, но что может быть наблюдаемо лишь через свои проявления. К таким проявлениям можно отнести совесть, рефлексивное сознание, способность к действию, способность к означиванию и т.д. С другой стороны, имеются проявления, оказывающие воздействие на мир, которые связаны с физическими механизмами: их можно разглядеть в деле или запустить самостоятельно. За этими двумя понятиями, внутреннего и физикального, стоят не сущности, а *измерения опыта*. И эти два измерения представляются мне универсальными. Почему? Потому что в любой версии этнографии, в любом историческом описании мы обнаружим это различие между двумя измерениями, даже если число конкретных составляющих каждого из этих измерений может быть весьма большим. [...]

На основе этого положения можно поставить мысленный эксперимент, на который меня, в некотором смысле, вдохновил Гуссерль. Предположим, что есть некий абстрактный субъект, неожиданно заброшенный в этот мир и не имеющий никакого предварительного о нем знания. Чтобы установить различие между собой и не-собой, этот субъект оснащен лишь двумя инструментами (о которых как раз рассуждал Гуссерль): своим телом и своей интенциональностью. Если бы это было так, то, чтобы установить различие между собой и не-собой, абстрактный субъект должен был проделать четыре шага. Эти шаги я называю «способами идентификации»: они одинаково хорошо позволяют идентифицировать себя и другого.

Прежде всего можно допустить непрерывность с точки зрения *внутреннего* между собой и сущими, а прерывности усмотреть в физикальном мире: именно это я наблюдал у ачуаров и назвал это анимизмом. Я употребляю этот известный термин, поскольку не слишком люблю неологизмы, а антропология вообще часто использует старые понятия в новом значении. Такой взгляд мы обнаруживаем в тропической Южной Америке, отчасти в Северной Америке, в субарктической зоне, в Сибири, в некоторых ареалах Юго-Восточной Азии и в Океании. Анимизм основан на той идее, что у всех людей и многочисленных не-людей *внутреннее* одной и той же природы — благодаря чему возможны

отношения лицом-к-лицу, — а различаются они только своей телесной оболочкой. Когда я говорю о телесной оболочке, я имею в виду и общее обозначение тела в анимистических системах, в данном случае это «одежда». Смысл здесь в том, что *внутреннее* всякой вещи, мыслимое по образцу *внутреннего* человека, скрыто под одеждой, т.е. телом, от которого *внутреннее* может освободиться по собственной воле. Такова первая формула.

Вторая формула представляет собой полную противоположность. Допустим, что с точки зрения *внутреннего* этот абстрактный субъект, человеческий субъект, уникален и что не-люди не имеют *внутреннего*. Вместо этого между ним и не-людьми существует физическая непрерывность. Эта и есть наша система, которую мы сами создали или, лучше сказать, которая возникла в результате большой работы по вынашиванию и очищению, длившейся с XVII вплоть до XIX века. Я назвал такое восприятие «натурализмом». Ему соответствует идея, что только люди имеют *внутреннее*. Все прочее: природа и артефакты, — его не имеют и при этом управляются теми же законами и принципами, что и *физикальное* людей [...].

Третья формула: предположим тождество и *внутреннего*, и физикального у людей и не-людей, поделенных на группы. Это то, что я определяю как тотемизм. Не в качестве классификационной системы, как это в свое время сделал Леви-Строс, но в качестве настоящей онтологии. Это было подробно описано в этнографии и этнологии австралийских аборигенов, на основе идеи, распространенной во всей Австралии: тотемистические классы объединяют людей и не-людей, восходящих к одному предку, чьи свойства они разделяют. В Австралии этих предков называют «существа сновидения», они выходят из земли, проходят через всякого рода перипетии и в конце концов возвращаются под землю, оставив на поверхности, в местах, точно определяемых аборигенами, семя индивидуации, запасы которого соответствуют каждому тотемистическому классу. Я говорю о «семени индивидуации», в этнографической литературе об Австралии говорится о «душе-ребенке» — речь об одном и то же: это действующие основания, которые обеспечивают производство единиц внутри каждого тотемистического класса, человеческого и не-человеческого. Эти основания представляют в виде маленьких существ, которые ищут воплощения, скажем, в утробе женщины, чтобы воспроизвестись. Члены одного и того же тотемистического класса, люди и не-люди, происходящие от одного исконного предка, разделяют с ним свойства физического типа, которые определяются в довольно общем виде: они все по преимуществу круглые или по преимуществу угловатые, цвета более светлого или более темного, относительно более бойкие или более медлительные; то же и с моральной точки зрения: бойкие умом или медлительные и т.д.

Здесь очень важно подчеркнуть, в сравнении с той интерпретацией, которую дал тотемизму Леви-Строс, что мы действительно можем опре-

делить тотемизм как онтологию [...]: чаще всего имя животного вида, служащее тотемом, является не именем вида, но обозначением свойства, которое и отличает этот вид [...]. Это означает, что наибольшей важностью наделяется прерывность между наборами этих свойств. Например, пал-тъярри, образцово изученная часть тотема в некоторых регионах Австралии, значит «нежный на ощупь» и «текучий». Но это имя также означает один из видов кенгуру. Поэтому нельзя говорить, что данный кенгуру означает тотемический класс: это особое свойство позволяет означить кенгуру. Говоря кратко, человеческие и не-человеческие виды разделяют общие свойства внутри одного тотемического класса.

Наконец, четвертая и последняя система — та, что предполагает прерывности одновременно во *внутреннем* и физикальном между всеми существами и их элементами. Такая система охватывает целые миры, состоящие из единичных элементов, уникальных оснований. Это довольно распространенный взгляд, особенно в Европе до Ренессанса. Если вы вспомните те страницы, которые Фуко посвятил ренессансной эпистеме, в главе «Проза мира» книги «Слова и вещи» (1966), он очень хорошо описывает систему этого типа. Это также напоминает китайский мир, с его десятью тысячами существ, десятью тысячами сущностей (*wan shou*), которые и представляют собой десять тысяч принципов строения мира. Другой, совсем простой пример — классическая модель «цепи бытия», которая играла очень важную роль в мышлении об устройстве мира, от Плотина и до самого XVIII века. От совершенного существа, подобного Богу, как это понимают христианские традиции, и до самых ничтожных существ имеется непрерывность, основанная на прерывности. Можно сказать, что всякое звено в этой цепи предельно близко к следующему звену, оно очень на него походит, но имеется небольшое различие. [...] Эту классическую модель мы находим и в изображениях в Мексике, Центральной Америке, Андах, Западной Африке. При этом мир, составленный из множества уникалий, сам по себе нежизнеспособен! Необходимо установить отношения между этими уникалиями. Откуда — важность аналогии. Фуко перечисляет различные формы аналогии в эпоху Ренессанса, можно произвести подобную инвентаризацию и всех остальных подобных систем. Аналогия — средство соединить эти фрагментированные единицы, сделать их постижимыми и приемлемыми. [...] Пример тому — логика полярностей, т. е. чувственных качеств, основанных на противопоставлении, таких как горячее и холодное, сухое и влажное. Полярности могут проявляться лишь в аналогических, но не в анимистских или тотемистских системах. Такие полярности позволяют структурировать соответствия. Это иерархия во всех ее формах: она может быть превращена в политическую иерархию или же быть простой понятийной иерархией единиц и т.д.

Согласно моей гипотезе, четыре способа идентификации в потенциальной форме присутствуют в каждом из нас. Можно сказать, что мы имеем возможность делать выводы или умозаключения по каждому из

четырёх типов. [...] Например, я предполагаю, что большая часть из нас — натуралисты, потому что нас воспитали в натуралистическом мире. Но ничто не мешает людям, выросшим в натуралистическом мире, сверяться с гороскопами, т.е. делать выводы по аналогии. Ничто не мешает разговаривать со своим котом (что случается и со мной...) и, таким образом, даже если это не рассудочный выбор, вести себя анимистски. [...] В каждом из нас возможно сосуществование этих четырёх способов идентификации. Тем не менее всегда есть доминирующий способ, и именно он выступает в качестве фильтра, рамки, схемы, согласно которой мы воспринимаем и расчерчиваем (*découpons*) реальность.

Каждый из этих способов идентификации лежит в основании того, что я назвал «онтологией». Я употребляю этот термин в самом широком смысле, имея в виду просто способ распределять и описывать свойства всего существующего. Каждая из этих онтологий, в свою очередь, лежит в основе способа группировки людей и не-людей.

Мой главный тезис — онтологическое предшествует социальному, по крайней мере с точки зрения логического происхождения. Почему? Потому что, как мне кажется, прежде чем говорить о социальном, надо сперва поставить вопрос: что объединяется с чем и с какой целью? Это полностью эмпирический вопрос, и потому я предпочитаю употреблять понятие, которое ввел в оборот и популяризировал Бруно Латур, — понятие «коллектива». Коллектив — это коллекция вещей, онтология которых может быть весьма различной. [...] Например, что есть коллектив в случае анимизма? Это все виды, которые имеют сходные тела. [...] Анимисты — и я это наблюдал в самых немислимых вариантах у аборигенов от Малайзии до Амазонии — считают, что тело представляет собой как бы упаковку с полезными биологическими инструментами, которые позволяют воздействовать на мир и которые, в этом смысле, дают способ создания каждым видом собственного мира. Эта мысль очень близка идее *Umwelt*, развитой, в частности, Якобом фон Экскюллем (речь о том, что каждый животный вид осваивает окружающий мир и действует в нем, исходя из имеющихся у него биологических козырей, см. [Uexküll, 2001]). [...] Всякий коллектив отличается конкретным типом действия в мире, обусловленным его биологическими козырями. Для нас они включают и те, которые мы можем воспринимать как культурные козыри. Люди, похоже, имеют общую биологическую оснастку. Следовательно, чтобы отличаться друг от друга, у них есть внешность, оружие, инструменты, а также язык — которые и воспринимаются как биологические придатки. Именно это позволяет отличать племенную организацию от того, что я называю «племенами-видами». [...]

В натуралистической перспективе коллектив не рождает вопросов, потому что за последние три века, если не больше, у нас сложилась привычка воспринимать его как общество. Это клуб избранных, куда принимают только людей, но который понемногу становится все более открытым — не без трудностей, конечно, не без дискуссий об общественных

животных, особенно после того, как мы обнаружили, что некоторые животные виды, в частности высшие приматы, обладают техниками и, следовательно, могут претендовать на членство в нашем клубе. Но этот клуб в основе своей по-прежнему основан на принципах, которые были заданы, скажем, с XVII или XVIII века.

Тотемический коллектив — это коллектив определяемого тотемом класса. Онтологически он автономен, а функционально — зависим. Онтологически автономен, потому что все определяющие его свойства принадлежат всем членам коллектива, будь они людьми или не-людьми. Но функционально он зависим в той мере, в какой нуждается в других коллективах того же типа для выживания. В этом есть нечто довольно интересное, что может быть представлено в виде рас, но в совсем необычном смысле: рас, где у людей и не-людей общие свойства, и при этом они нуждаются в помощи других рас, чтобы обмениваться благами, услугами, даже женщинами, без чего невозможна их повседневная жизнь.

Любой из таких коллективов содержит проблему. Проблема тотемического коллектива в том, чтобы суметь различить единицы внутри тотемических классов. Проблема натурализма — классическая проблема социальных наук: где расположить культуру по отношению к универсальным законам, единожды приняв универсальное разделение между науками о природе и науками о культуре, между универсальностью законов, управляющими физическим миром, и партикуляризмом конвенций, направляющих человеческие действия? Возможны два решения [...]: либо натуралистский монизм, который сводит культуру к положению природного придатка, либо культуралистский монизм, который вообще отрицает за природой самостоятельное существование. Из колебания между этими крайностями нет выхода, если только не выйти окончательно из этой онтологии (что непросто, хотя я что-то и попытался сделать в своей книге).

Для анимизма характерна несколько иная проблема. Имея в виду, что можно освободиться (и нередко это случается) от своей физичальности, чтобы приобрести иную, собственной характеристикой анимизма является перерождение. Проблема в том, что никогда не известно, с кем мы в данный момент имеем дело... Другая проблема, характерная для анимизма: мы вынуждены принимать в пищу существ, которые имеют немало общего с человеческими личностями. Поэтому приходится десубъективировать этих существ, в частности мясо и растения, которые предназначены для еды. Все это не то же самое, что нечистая совесть, которая не замечает отнятой у животного жизни. На самом деле происходит превращение субъекта, животного лица в объект потребления. Имеется множество ритуалов, которые позволяют это совершить: у них совершенно анимистский характер, однако никогда нельзя быть уверенным, что они работают.

Так, один из информаторов знаменитого датского этнографа Расмусена, шаман, внятно обобщил это в следующих словах: «Большая опас-

ность для человечества в том, что питание людей всё состоит из душ». Вот в чем действительная трудность: нужно извлечь душу животного, прежде чем съесть его мясо.

Перейдем, наконец, к мышлению по аналогии. Какую форму принимает аналогистский коллектив? Аналогические системы называются в антропологии «социокосмическими». Человеческое общество соизмеримо миру. Это столь большие ансамбли, что трудно достичь их периферии. Коллектив — это такой ансамбль людей и не-людей, которые образуют мир. Интересен китайский пример. Одно из названий Средней империи — Поднебесная, «все, что существует под небом». Китайцы, конечно же, знали, что это не совсем так: они вели торговлю с арабами, но арабы были для китайцев периферией, чем-то не слишком важным. Они были «вне мира», а потому не были субъектом, во всех смыслах этого слова. Проблема, заключенная в аналогии, в каком-то отношении противоположна той, с которой сталкивается тотемизм: нужно уметь сплавить воедино многообразие особенностей. Именно в аналогических системах мы обнаруживаем инструменты сегментации: касты, линии родства. [...] Эти инструменты позволяют собрать вместе эти совершенно различные уникалии. Большая проблема аналогизма в том, чтобы найти, наконец, те основания для тотализации, которые позволят соединить все это в одно целое. Фараон, Инка, Бог или даже Дао — подходящие принципы тотализации. В этом случае жертва — это то, что обеспечивает установление и разрушение связи. В аналогических системах, сложенных из многообразия изолированных единиц, действительно следует устанавливать связи через следующие друг за другом отождествления различных уровней, притом что посредник всегда оказывается жертвой (какова бы ни был ее статус).

В завершение я хотел бы уточнить, в связи с жертвой, одну из задач представляемой мною книги. Я вовсе не собирался — как думаю, вы уже поняли — дать какую-то всеобъемлющую типологию, которая позволила бы, как в кабинете естествоиспытателя, разложить по полочкам общества, как раскладывают в ящиках образцы минералов или животных видов. Это была попытка понять причины совместимости или несовместимости отдельных типов социальных фактов и явлений: почему в конкретных местах мы обнаруживаем совокупность именно этих, а не каких-то иных вещей? Я убежден, что это фундаментальный вопрос антропологии, и именно поэтому я возвращаюсь к жертве. Такие авторы, как Люк де Хеш, уже подчеркивали тридцать лет назад⁴, что нет никакой связи между одержимостью и шаманизмом: это две совершенно различные вещи.

⁴ В настоящее время готовится к переизданию его книга по этому вопросу. Люк Де Хёш (см. Luc de Heusch, 2006) — синолог и антрополог, заслуженный профессор Брюссельского свободного университета.

В самом деле, одержимость — особенность аналогических систем: некая внешняя часть *внутреннего* обретает независимость и овладевает внутренним. Тогда как шаманизм — это торг лицом-к-лицу: между специалистом по ритуалам и духами, животными, растениями. Этот торг может иногда производить впечатление одержимости, но это впечатление ложно. По той же причине несовместимы жертвоприношение и шаманизм.

Замысел книги [...] состоял, таким образом, в том, чтобы рассмотреть нашу систему, современный натурализм, как частный случай среди многих, а не как модель, которая позволяет осмыслить все возможные формы космологий. Думаю, на этом я могу закончить и буду исключительно рад ответить на ваши вопросы.

Вопрос: Вы сказали, что ачуары «встревожили» Вас, и эта тревога подпитывала Ваше исследование. Молодые студенты, которые хотят начинать исследование, — необходима ли им полевая «экзотика», чтобы пережить эту тревогу, или же Вы испытывали ее также, например, в проблемном пригороде или в Вашем родном городе?

Филипп Десколя: На этот вопрос не так легко ответить, он уже давно составляет предмет антропологических споров. Традиционно в этой науке считалось, что культурная дистанция дает более острый взгляд на данный нам объект. Однако позже мы обратили внимание на то, что, вне зависимости от типа объекта в социальных науках, мы конструируем его постепенно, и он никогда не бывает нам дан как таковой. С этим я совершенно согласен. То есть я считаю, что некоторая дистанция полезна, поскольку она создает некое неудобство перед лицом очевидностей. Своим студентам, которые хотят изучать современные европейские или североамериканские общества, я даю совет: поработать не в своем, а в другом обществе, где хотя бы говорят на другом языке. Это совсем не обязательно означает, что я разделяю гипотезу Сепира-Уорфа⁵, но хотя бы легкое неудобство, вызванное незначительной дистанцией, сразу же делает тебя чутким к отличиям. [...] Я полагаю, что всегда гораздо легче просто отойти на некоторую дистанцию, чем терпеливо пестовать ее в себе самом. Или же нужна социальная дистанция. Если кто-то занимается буржуазией, ему лучше иметь скромное происхождение (я вспоминаю работу о буржуазном классе Беатрикс Ле Вита, 1988) и наоборот. Так или иначе, дистанция полезна. Очень трудно приподняться над очевидностями при помощи одного только самоконтроля [...].

Вопрос: Если исходить из созданной Вами интеллектуальной конструкции, как можно интерпретировать отношения производства,

⁵ Эта гипотеза предполагает: 1) язык есть социальный продукт, и усвоенная нами лингвистическая система оказывает влияние на наше видение мира; 2) люди по-разному воспринимают мир из-за различия лингвистических систем.

в частности материального производства, вне рамок отношений между экономикой и экологией?

Филипп Десколя: С одной стороны, есть то, что я назвал «способами идентификации» — те инструменты, которые позволяют сконструировать конкретные онтологии и соответствующие им типы коллективов. [...] С другой стороны, есть то, что я назвал «способами отношений». Изнутри большие онтологические архипелаги, единства, изучаемые историками и этнологами, т.е. локальные конфигурации, этнические группы, племена, государства, нации и т.д., — характеризуются тем, что лучше всего описывать как «способы отношений» или «схемы отношений». [...] В человеческих и не-человеческих ансамблях обнаруживаются, причем весьма явственно, общие схемы воздействия на живую, да и на неживую материю, которые предполагают аналогичные действия с людьми и не-людьми. Я выделил шесть видов отношений, которые, как мне представляется, играют очень важную роль и которые к тому же укоренены в истории гуманитарных и социальных наук. Я разделяю эти шесть отношений на две группы: первая объединяет отношения между членами, обладающими статусным равноправием, — это *обмен*, *захват* и *дар* (при этом дар понимается не в смысле Мосса, но в смысле щедрости, не рассчитывающей на возмещение). Во всех трех случаях дело касается обязательств, рождающихся из отношения. В отношениях обмена требуется партнер (*contrepartie*). В случае захвата [...] одна единица поглощает другую, необходимую для ее существования, на каком бы уровне это ни происходило.

Во второй группе отношений мы обнаруживаем иерархию, т.е. отношения без статусного равноправия двух элементов. Здесь объединены *преемственность* (которая во множестве областей мира, по существу, связана с контролем мертвых над живыми по принципу наследования), *покровительство* (родителей над детьми, но также и, скажем, контроль за планетами или за домашними животными) и *производство*. В производстве меня больше всего интересует, как представляется порождение чего бы то ни было (это показывает Франсуа Жюльен в своей известной работе о Китае «Процесс или творение»⁶, когда анализирует различие между пониманием китайцами порождения чего бы то ни было и представлением о мире у древних греков). Производство — отношение, характерное для натуралистического мира. Мне кажется также — возможно, под влиянием книги Лорана Тевено и Люка Болтански [Tévenot, Boltanski, 1991], с их пониманием «града» (*cité*) — что от других онтологий натурализм отличается тем, что в нем нет господства одной схемы, а сосуществуют различные схемы. В зависимости от типа рассматриваемого субъекта или объекта запу-

⁶ См.: [Jullien, 1989]. Книга знаменитого французского сиолога посвящена рассмотрению различий между двумя образами мысли и двумя культурами: греческой и китайской.

скаются разные схемы отношений, и чаще всего одна накладывается на другую.

Например, в анимистическом мире существуют три формулы: обмена, дара и захвата. Что означает: в обращении с людьми, но также не-людьми будет считаться необходимым обмен женами, объектами и т.д. А если убивают животное, нужно время от времени возмещать это человеческими душами. Недалеко от этого люди, кто, вполне разделяя анимистскую онтологию, акцентирует захват, идею захвата вещи, необходимой для собственного выживания. Захваченным и, возможно, предназначенным для съедения людям отрубают головы и прочие части тела как идентифицирующие основания. [...] Наконец, идея дара совершенно иная: животные сами себя отдают, они отдают свои тела и сразу же инкорпорируются в человеческие тела, только бы были совершены надлежащие ритуалы. Это мы обнаруживаем в перуанской Амазонии, Субарктике, Сибири. В социальной жизни это приводит к идее, что нужно уменьшить — хотя бы внутри отдельной группы — дистанцию между Мной и Другим. В книге есть хороший пример из жизни мацигенгов: когда на празднике напитков двое мужчин ссорятся и уже готовы наброситься друг на друга, как правило, в связи с историей измены, в какой-то момент один начинает колотить другого по голове. Они колотят друг друга все сильнее, порой до потери сознания. Когда мы обнаруживаем, что нечто овладевает нами, мы совершаем работу над собой (в полном смысле работу над собственным телом) по восстановлению единства, которое мы рискуем утратить [...]. В рамках натурализма, напротив, мы обнаруживаем совмещение различных схем отношений: с того момента, как мир людей отделился от мира не-людей, уже невозможно применять одну и ту же схему отношений к тем единицам, которые онтологически совершенно различны [...]

Вопрос: Вы выделяете множество космологий (или, как Вы говорите, «онтологий»). Есть ли у Вас гипотезы не только о формах существования этих космологий, но и об их географическом распределении? Кроме того, как Вы можете объяснить замещение одной господствующей формы онтологии на другую в ходе истории?

Филипп Десколя: Из исследовательских и дидактических соображений я решил ограничиться идеально-типическими формами. Анимизм в амазонийской, субарктической или сибирской форме; тотемизм в австралийской форме; аналогизм в мексиканской форме и т.д. Но в большинстве случаев мы, конечно, наблюдаем гибриды. Тем не менее мне было необходимо понять структуру этих систем, прежде чем изучать способы их согласования внутри гибридных форм. Я исходил из принципа регрессивного исторического анализа: невозможно понять возникновение феномена, если не воспроизведена его структура. [...] Идея также состояла в том, что гораздо проще сначала обработать структурные формы, а потом уже понять, как эти структурные формы гибридизируются. Ведь очень интересно посмотреть, до какого предела они

могут совмещаться. В частности, нам известно немало случаев сосуществования анимизма и аналогизма, в частности в Южной Америке, на севере бассейна Амазонки, в Юго-Восточной Азии, в обществах Центрального Вьетнама. Было бы крайне интересно заняться условиями сосуществования и совместимости этих систем.

Само собой, центральным здесь является вопрос исторической изменчивости. Я попытался ответить на него, исходя из частного случая, практикуя «структурную историю», т.е. ставя вопросы не об исторической последовательности, а логическом происхождении.

Я исхожу из гипотезы, что онтология меняется тогда, когда в результате множества микроскопических случайностей меняется некое отношение, переставая отвечать онтологии, которая его изначально породила. Те схемы отношений, которые я перечисляю, могут не быть приспособлены ко всем системам. Я попытался показать это, проследившая структурную трансформацию отношений между людьми и не-людьми, которая развернулась на территории от туземных поселений Северной Америки до севера Монголии. Почему в Северной Америке сложилась анимистическая система по типу дара, где дар господствует во всей схеме отношений, а на севере Монголии сложилась аналогистская система, главную роль в которой играет покровитель? Существует животный вид, представленный по обе стороны Берингова пролива, которого в Северной Америке называют карибу. Так вот, в Северной Америке этот вид не был приручен, но какие-то попытки его приручения, наравне с охотой на него, наблюдаются в Сибири. Можно видеть, как система постепенно изменяется [географически], вплоть до севера Монголии, где сложилась вполне стандартная аналогистская система, основанная на пирамиде покровительства, жертвоприношений и т.д. [...]

Обратившись к этому примеру, я хочу сказать, что самые разные исторические случайности могут вести к тому, что в какой-то момент схемы отношений перестают отвечать той онтологии, в недрах которой они были рождены. В этом случае происходит скачок к другой схеме отношений. Еще один пример такого перехода мы видим прямо перед собой: это переход от аналогизма к натурализму, который занимал лучшие умы Европы (во всяком случае, в течение полутора веков). Это очень интересное явление, но до сих пор его рассматривают в перспективе рационализма Просвещения: т.е. не как изменение космологии, но как идею триумфа разума, который преодолел на своем пути препятствия, возведенные на его пути суеверием, и в конце концов разоблачил природу в ее объективности. [...] Между тем Мерло-Понти в своих лекциях о природе в Коллеж де Франс, опубликованных несколько лет назад, высказал очень справедливую, на мой взгляд, мысль: не научные революции изменили идею природы, но изменение идеи природы сделало возможным научные революции. Я понимаю изменение идеи природы как опровержение одной космологии другой космологией. Пере-

ход от аналогизма к натурализму и создал подходящие условия для научных открытий. [...]

Вопрос: Могли бы Вы пояснить Ваше отношение к когнитивным наукам? В Вашем исследовании много говорится о «схемах идентификации», «схемах отношений», «бессознательных структурных инвариантах», «нелингвистических измерениях приобретенных свойств» и т.д. Насколько применима терминология схем в полевой работе?

Филипп Десколя: Уже достаточно давно я убежден, что общие представления о человеческой природе, заявленные антропологами, должны быть совместимы с тем, что сообщают другие дисциплины, изучающие человеческую природу, включая и то, что сообщает нам психология, в частности когнитивная. [...] Если соблюдать известную осторожность, вполне можно опереться и на некоторые выводы психологии, раз речь идет о явлениях универсального типа, характеризующих те способы, которыми люди действуют в мире и предъявляют себя миру. [...] Я убежден, что имеются отличные инструменты, которыми антропология могла бы воспользоваться: среди этих инструментов, разработанных на волне энтузиазма когнитивных наук в отношении пропозициональных систем, типа языков программирования и т.п., есть и те, что обращают внимание на непропозициональный характер знания, в частности на то, что Кант называл «схематизмом». При этом следует учитывать, что этот термин не имеет единого значения и что когнитивная психология только начала двигаться в этом направлении. Речь идет о механизмах, которые обеспечивают соотнесение и запоминание благодаря ментальным рамкам (*gabarits*), делающих интеллектуальную работу более экономной. Если же оставаться на позициях последовательного структурализма — а моя книга все же очень структуралистская по исходному импульсу — вслед за Леви-Стросом можно не отличать данности (*mise en évidence*) условий, почти материальных, от существования и активации структур в индивидах. Поэтому вполне можно опираться на труды по когнитивной психологии, этой пока еще очень молодой науки. Почему для меня и важна эта идея «схем», понятых как рамки, структурирующие восприятие, которые обеспечивают умозаключения: наиболее простые из них — те, что фигурируют под названием скриптов, сценариев, упорядочивающих рутину повседневной деятельности, как, например, последовательность жестов, совершаемых нами утром при пробуждении, вплоть до момента выхода из дома, или движение по известному маршруту... И так вплоть до более сложных и неприметных схем, которые я назвал «схемами-интеграторами» (*schèmes intégrateurs*): это те способы идентификации, которые структурируют опыт и позволяют структурировать поведение; они внушают людям чувство наличия у них общей культуры, ведь эти схемы усвоены не в результате внушения, а в ходе социализации в сходном окружении. В конечном счете есть только два решения. Либо мы признаем существование этих схем, и здесь я могу сослаться на такие экспериментальные работы об

использовании схем в осуществлении индукции, как, например, работы Мэри Гик и Кейт Холиоук⁷. Либо мы отрицаем существование этих схем и прибегаем к объяснению, которое я не нахожу слишком убедительным, — подражанию (в духе Габриэля Тарда). Я полагаю, что схемы имеются, и это один из тех пунктов, по которым мы расходимся с Бруно Латуром, склонным скорее признать имитацию. В любом случае не нужно экономить на гипотезах такого рода, если мы хотим последовательно изучить активизирующие социальную жизнь структуры.

Вопрос: Подъему когнитивных наук сопутствовала новая натуралистическая волна. Если мы используем когнитивные науки, чтобы обосновать наличие схем, лежащих в основе разделения на четыре онтологии, не заставляет ли это нас присоединиться к какой-либо форме «натурализма»?

Филипп Десколя: [...] Бесспорно, исследовательская программа большей части когнитивных наук натуралистская — но не всех. Следует иметь это в виду. Нужно быть эклектиком: брать из когнитивных наук то, что нам представляется полезным для нашего способа действия. Добавлю в скобках: я собираюсь поработать со специалистом по психологии развития, чтобы посмотреть, можно ли экспериментальным способом проверить, действительно ли на развитие воздействует то, что я гипотетически обозначил как «способы идентификации». Я думаю, что объяснение зависит от того, на каком именно варианте мы останавливаемся. Если предположить, что эти четыре способа идентификации, как рассудочные инструменты, существуют в каждом из нас, для возникновения некоторой устойчивой онтологии необходимо, чтобы большую часть времени некоторые из них пребывали в состоянии заторможенности. Как происходит такое торможение? Надеюсь, что здесь нам поможет комплексное исследование на пересечении когнитивной психологии и антропологии. [...]

Вопрос: Вы выделили четыре способа идентификации. Какого из них придерживаетесь Вы?

Филипп Десколя: Ну, здесь никакой проблемы: я натуралист и не представляю, как мог бы быть кем-то еще. Важно, по крайней мере, отдавать себе в этом отчет. В этом деле невозможно иметь точку зрения инопланетянина. Сам проект антропологии — натуралистский. Не существует аналогической, тотемистической или анимистической антропологии. Сама идея исследовать условия существования живых существ путем перебора условий сознания — типично натуралистская. Не нуж-

⁷ Кейт Холиоук (*Keith Holyoak*) — специалист по психологии и когнитивным наукам в Калифорнийском университете Лос-Анджелеса; одна из первых в современной психологии стала подчеркивать роль мышления по аналогии в человеческом рассудке. Мэри Гик (*Mary Gick*) — специалист по проблеме связи между психологическими факторами и физическим здоровьем/нездоровьем в Карлтонском университете (Канада). См. прежде всего: [Gick, Holyoak, 1983].

но стыдиться того, что антропология — дочь натурализма. Помимо прочего, за натурализмом числится немало полезных вещей, начиная с развития наук, а кроме того, некоторое представление о субъекте, от которого, конечно, можно дистанцироваться, но которому обязаны своим существованием, в частности, наши демократические институты, чем было бы некстати пренебрегать.

Я хочу пояснить собственный способ мышления, потому что мне часто задают вопрос: «И что же, это еще одна разновидность релятивизма?» На что я отвечаю, что оппозиция между релятивизмом и универсализмом — это перевод на язык эпистемологии колебаний между двумя полюсами: натуралистического и культуралистского монизма. Мне кажется, сами эти понятия не имеют смысла, это чисто интеллектуальное изобретение, ярлыки для противников в спорах. Другое дело, что наша мысль до сих пор в плену у этих представлений; и потому, если так уж нужно определить метод моей работы, я назову его «релятивистским универсализмом». Тут нет оксюморона, тем более провокации. Просто я исхожу из того, что основной предмет нашей работы — это в конечном счете отношения. Так обстоит дело в антропологии, но не только. Хотя число отношений, разумеется, всегда конечно, число элементов, вступающих в отношения, потенциально бесконечно. «Релятивистский универсализм» действительно «относителен» (*relative*), в том смысле, что работает с «отношениями». Это универсализм, который внимателен и к спискам вещей, поскольку следует называть вещи своими именами, и к сочленению отношений. Я знаю, что сейчас не модно говорить о грамматике; скажем, моя задача — определить комбинацию отношений, вскрыв их совместимость или несовместимость. Решение этой задачи никак не связано ни с универсалистской, ни с релятивистской установкой.

Вопрос: В опубликованном недавно интервью Бруно Латур (Tracés, no. 10) сказал, что Вы нанесли решающий удар по структуралистской антропологии. Однако Вы сейчас определили релятивистский универсализм через внимание, уделяемое отношениям, даже большее, нежели элементам. Также Вы открыто признаете себя преемником структурализма. Так что же, или Латур ошибается, и вся антропология остается непоправимо структуралистской, или Латур уловил в Вашей работе что-то, что Вы сами не решаетесь признать?

Филипп Десколя: Уже давно идут споры о самом понятии структуры. Я бы ответил Латуре, что, если исходить из теории акторов — сеть, которую он разработал в Центре социологии инноваций⁸, — весьма непросто проделать две ключевые, по моему мнению, операции: во-первых, ограничить объект исследования, поскольку никогда неизвестно, где кончается сеть, а во-вторых (и это следует из первого), сравнить две сети. Не из любви к компаративизму как таковому в рэдклифф-

⁸ См. прежде всего: [Latour, 2006].

брауновском смысле, когда нужно взять бабочек и классифицировать их по длине крыльев и по цвету, — а чтобы попытаться понять, каков тип оснований к тому, что именно здесь, а не там, мы обнаруживаем некоторый тип явлений. Между тем с точки зрения сетей это всегда казалось мне весьма трудным, отчего я очень сдержанно отношусь к феноменологической перспективе в широком смысле, хотя и восхищаюсь той теорией познания, которая обосновывает эту перспективу. Что до ее применения в социальных науках, я остаюсь скептиком. Поэтому я все время спорю с Тимом Ингольдом (которого очень уважаю, жалея, что он так мало известен во Франции), долгое время разрабатывавшим феноменологическую перспективу. По той же причине мои сомнения вызывают интеракционистские теории. Я вижу, как со временем Люк Болтански становится все большим структуралистом, тем самым у нас появляется все больше точек соприкосновения. Наш спор с Бруно Латуром вращается вокруг вопроса: если нового времени не было (*si nous n'avons jamais été modernes*), кто же мы такие [Latour, 1991]? Я отправляюсь от следующего: некогда мы были аналогистами, а стали натуралистами. Произошло нечто, что изменило нас, в частности наш способ воспринимать материальные вещи, благодаря чему возникла наука. Бруно же считает, что всякий раз мы создаем гибриды, и что, попросту говоря, люди, натуралисты, обитатели современности, имеют «раздвоенный язык» (*langue fourchue*). Он довольно часто повторяет эту фразу: «У белых раздвоенный язык». Она означает, что натуралисты, или люди современности, не делают того, что говорят, и не говорят того, что делают. Таким образом, имеет место удвоение. Но я не думаю, что изменение можно объяснить подобным удвоением. Помимо прочего, это немного странно, поскольку идет вразрез с проектом критики критической социологии, которая исходила из двойственности, макиавеллизма, теории человеческой природы, основанной на стратегии, мелких расчетах, делишках бакалейщика или чем-то вроде того. Задача состоит в том, чтобы узнать, что произошло. Но если «нового времени не было», мы не знаем, кто мы есть, поскольку мы не можем сказать, будто всего лишь изобрели некоторую конструкцию, призванную замаскировать совершаемое нами на практике; кроме того, мы не можем утверждать, будто различие основано на количественных показателях. Я думаю, что из своей перспективы Латур и другие склонны утверждать: если между сетями существуют различия, это потому, что некоторые сети имеют более высокую степень связности, в них большая частота узлов, вследствие чего эти сети простираются гораздо дальше и производят гораздо больше гибридов. Но я не вижу большего числа гибридов, произведенных Французской электрогазовой компанией, в сравнении с империей инков или ачуарами... Поэтому я и продолжаю настаивать на важности структурного подхода, который позволяет в точности упорядочить, классифицировать, отследить комбинации, сгруппировать отношения. Иначе говоря, теория

сознания, основанная на допущении, колеблющемся между прагматизмом и феноменологией, более удовлетворительна, нежели традиционный когнитивный реализм, сильно привязанный к определенной фазе в истории нового времени. Мы все снедаемы противоречиями. Возможно, это расплата.

*Расшифровка интервью и примечания –
Эдуард Гарделла, Арно Фоссьер*

*Перевод с французского Александра Маркова
под редакцией Александра Бикбова*

Литература

- Boltanski Luc, Thévenot Laurent.* De la justification. Paris: Gallimard, 1991.
- Bonte Pierre, Izard Michel (éd.).* Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris: PUF (Quadrige), 2004 [1991].
- Foucault Michel.* Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1990 [1966]. (*Фуко Мишель.* Слова и вещи.)
- Gick Mary, Holyoak Keith.* Schema induction and analogical transfer // *Cognitive Psychology.* 1983. N. 15. P. 1–38.
- Heusch Luc (de).* La transe: la sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc. Bruxelles: Complexe, 2006.
- Jullien François.* Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. Essai de problématique interculturelle. Paris: Le Seuil, 1989.
- Latour Bruno.* Changer de société. Refaire de la sociologie. Paris: La Découverte (Armillaire), 2006.
- Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991. (*Латур Бруно.* Нового времени не было.)
- Levi-Strauss Claude.* Le totémisme aujourd'hui. Paris: PUF, 2002 [1962].
- Le Wita Béatrix.* Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise. Paris: MSH (Ethnologie de la France), 1988.
- Uexküll Jakob (von).* The new concept of Umwelt: a link between science and the humanities // *Semiotica.* 2001. N. 134. P. 111–123.