

К ЭКОЛОГИИ СОЗНАНИЯ И АФФЕКТА: КОММЕНТАРИИ

**Д.А. Баранов, А.В. Верле, М.Д. Мирошниченко, С.С. Петряшин,
А.А. Филатова, С.Ю. Шевченко, С.В. Соколовский**

Дмитрий Александрович Баранов | <https://orcid.org/0000-0003-4129-7771> | dmitry.baranov@list.ru | к. и. н., заведующий отделом этнографии русского народа | Российский этнографический музей (ул. Инженерная 4/1, Санкт-Петербург, 191186, Россия)

Артем Викторович Верле | <http://orcid.org/0000-0003-1258-2987> | artemverle@gmail.com | к. филос. н., доцент кафедры философии и теологии | Псковский государственный университет (пл. Ленина 2, Псков, 180000, Россия)

Максим Дмитриевич Мирошниченко | <http://orcid.org/0000-0003-1374-1599> | jaberwokky@gmail.com | к. филос. н., младший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

Станислав Сергеевич Петряшин | <https://orcid.org/0000-0003-4410-7224> | s-petryashin@yandex.ru | к. и. н., научный сотрудник отдела этнографии русского народа | Российский этнографический музей (ул. Инженерная 4/1, Санкт-Петербург, 191011, Россия)

Ася Алексеевна Филатова | <http://orcid.org/0000-0002-0497-0018> | asyafilatova82@gmail.com | к. филос. н., доцент Школы образования ТюмГУ | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия)

Сергей Юрьевич Шевченко | <http://orcid.org/0000-0002-7935-3444> | simurg87@list.ru | к. филос. н., старший научный сотрудник | Институт философии РАН (ул. Гончарная 12 стр. 1, Москва, 109240, Россия)

Сергей Валерьевич Соколовский | <http://orcid.org/0000-0002-0112-0739> | sokolovskiserg@gmail.com | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

экстернализм, энактивизм, экология памяти, когнитивная микронизация, аффекты, эвокативные объекты, ближняя среда, экстенсия, распределенное сознание, материальная культура, политика идентичности

Статья поступила 27.06.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 26.07.2022
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Баранов Д.А., Верле А.В., Мирошниченко М.Д., Петряшин С.С., Филатова А.А., Шевченко С.Ю., Соколовский С.В. К экологии сознания и аффекта: комментарии // *Этнографическое обозрение*. 2022. № 5. С. 76–113. <https://doi.org/10.31857/S0869541522050050> EDN: IAFQUE

Baranov, D.A., A.V. Verle, M.D. Miroshnichenko, S.S. Petriashin, S.S. Filatova, S.Y. Shevchenko, and S.V. Sokolovskiy. 2022. K ekologii soznaniia i affekta: kommentarii [On the Ecology of Mind and Affect: Comments]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 76–113. <https://doi.org/10.31857/S0869541522050050> EDN: IAFQUE

Аннотация

В настоящей публикации представлено обсуждение статьи С.В. Соколовского “Вещи, аффекты и экология разума: о материальных аспектах политики идентичности”, в которой автор размышляет о роли экологически распределенных и укорененных в ближней среде когнитивных и аффективных свойств и вещной среды в реализации политики идентичности. Критические замечания по поводу аргументации автора и свой взгляд на тему излагают Д.А. Баранов, А.В. Верле, М.Д. Мирошниченко, С.С. Петряшин, А.А. Филатова и С.Ю. Шевченко.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00450] (исполнитель М.Д. Мирошниченко)

Грант Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения: 075-15-2022-328) (исполнитель С.В. Соколовский)

СКВОЗЬ ГРАНИЦЫ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ, МЕСТАМИ И ВЕЩАМИ

Д.А. Баранов

Пришло время для собирания мелочей, для долгого и старательного уплотнения всей среды нашего обитания. Пришла пора человеку, гордо объявившему себя мерой всех вещей, увидеть в вещах свою малую меру – предел определения. Страшнее всего на этой земле – соблазн беспредметности, и никогда не лишним будет предмет, пусть малый и случайный, который нас над этой пропастью держит.

(Топоров 1995: 90)

Статья С.В. Соколовского охватывает довольно широкий круг проблем, большинство которых находится на стыке разных дисциплин и школ. Это нашло и свое внешнее выражение, например, в стиле и используемой терминологии, неожиданных переходах от чуть ли не “эзотерического” языка до вполне себе повседневного. Работу не просто комментировать по причине впечатляющей широты диапазона обозначенных в ней проблем и подходов в материальных (и не только) исследованиях. Для полноценной дискуссии нужно как минимум быть знакомым со всеми теми новейшими публикациями в сфере социальных и гуманитарных дисциплин, на которые ссылается автор. Другая сложность обусловлена тем, что обсуждаемая работа носит большей частью ознакомительно-обзорный характер с элементами анализа – жанр, на мой взгляд, не вполне обычный для дискуссии. Именно поэтому моя реплика касается скорее не самой статьи С.В. Соколовского, а некоторых действительно актуальных вопросов, затронутых автором во второй ее части. Эти вопросы сводятся к одной общей проблеме, которую простыми словами можно сформулировать так: как вещи, благодаря своей материальности, в ходе взаимодействий с людьми, включающих изготовление и использование предметов, обладание и обмен ими и т.д., участвуют в политике индивидуальной идентичности? Или, если прибегнуть к хайдеггеровской метафоре молотка, можно сказать несколько иначе: статья поднимает вопрос о том, как молоток может создать определенный тип личности.

Подобные смещения фокуса в сторону объективации, когда “вещи, которые производят люди, формируют людей” (Miller 2005: 8), отсылают нас к разнообразным направлениям материальных исследований, которые условно включаются в так наз. материальный поворот. Вообще, широкое использование метафор выступает, если можно так сказать, вывеской данного поворота и является одновременно и сильной, и слабой его сторонами. Сильной, потому что прием инверсии, переворачивание с ног на голову, в данном случае – приписывание вещам интенциональности и способности обладать политикой (Ваннини 2011: 23), позволяет в иной перспективе взглянуть на взаимодействия людей и вещей, увидеть в последних субъектность. Если же согласиться с данным Э. Вивейрушем ди Кастру изыщным определением объекта как недостоаточно проинтерпретированного субъекта (Вивейруш ди Кастру 2017: 55), то эвристический потенциал использования метафор очевиден.

С другой стороны, опасность излишней метафоризации заключается в том, что от постоянного использования метафоры подвергаются риску реификации, и тогда возникают трудности в распознавании того, идет ли речь о метафоре или о буквальном понимании концепта, например, агентности вещей. Если говорить об агентности вещи в прямом смысле, то следует согласиться с Г. Харманом, утверждающим, что человеческие отношения принципиально не отличаются от взаимоотношений неодушевленных объектов (Харман 2012: 76). Выглядит подобное утверждение довольно радикально, и даже представители материального поворота достаточно осторожно используют понятие агентности не-человеков, опасаясь обвинений в излишней антропоморфизации. Если под агентностью понимать способность материальных объектов к действиям, то она, как заметил Т. Ингольд, является абсолютно загадочным свойством (Ингольд 2020: 114). Поэтому следует всегда оговаривать, что подразумевается под этим понятием, и если уж употреблять его в отношении материальных объектов, то не в смысле их активных действий и обладания ими интенциональностью, а скорее в значении противодействия, поскольку первоначальный импульс подобного рода взаимодействия, так сказать инициатива, исходит от человека. Кроме того, одним из парадоксов использования метафор, на который уже обращалось внимание, заключается в опасности депроблематизации вопроса, поскольку исследовательская метафора позволяет незнакомое сделать знакомым, непривычное – привычным и тем самым снять проблему.

Предыдущие рассуждения вполне применимы и к обсуждаемому С.В. Соколовским понятию политики идентичности, а точнее – роли материальных объектов в реализации персональной политики идентичности. Что имеют в виду, когда говорят, что вещи обладают политикой? Означает ли это, что артефакты могут иметь разум и намерения или эти разум и намерения им приписываются человеком – это человеческий разум, который только и доступен нашему пониманию (Gell 1998: 17)? Скорее последнее, т.е., иными словами, вещи начинают определять политику лишь в ситуации наличия определенных социальных взаимоотношений, а это значит, что материальные объекты являются, по всей вероятности, ресурсами и инструментами для создания, поддержания и восстановления статусных различий, а не самостоятельными агентами. Идентичности человека – гендерная, социальная, возрастная – не только отражаются в вещах, которые он сделал или которыми владеет, но и постоянно нуждаются в поддержке посредством изготовления этих вещей, что находит свое подтверждение на, так сказать, эмном уровне. Сравните, например, весьма характерное для сельского жителя высказывание: “Он для хозяйства всякую вещь сделает. Для мужика это главное дело. Не зря говорят: кабы не лыко да бересто, и мужик бы

развалился” (*Филева* 2018: 28). Здесь можно увидеть тот самый материальный аспект политики идентичности, о котором пишет С.В. Соколовский.

В этом смысле ничего нового, за исключением вокабулярия, в понятиях “политика идентичности”, “материальная экстенсия” и т.д. нет – в свое время об этом, но в других терминах, писали филологи. Так, например, Т.В. Цивьян говорила о способности материального объекта не только вступать с человеком в равноправные отношения, содержащие в себе порою зерна соперничества, но и охранять и поддерживать в том числе его статус (*Цивьян* 2001: 123, 137). В.Н. Топоров пошел дальше, указывая, что человек вынужден “контролировать себя, вести себя осмозрительнее, будучи под взглядом вещи” (*Топоров* 1995: 99). Он описывал явления, которые гораздо позднее назовут экстенсией, или, в терминах Д. Миллера, материальностью субъекта, т.е. распределением личности в вещах (*Miller* 2005: 8), на примере ряда мифологических традиций, в которых актуально представление о предметах как о некоем внешне отчуждаемом теле их хозяина, продолжающем свое неотчуждаемое тело (*Топоров* 1983: 255, сноска 58). На это следует заметить, что верно и другое, прямо противоположное суждение: личность человека может быть описана как результат собирания или изготовления вещей, как своего рода проекция ансамбля предметов. Подобная перспектива позволяет рассматривать вещи не в статике, а процессуально, как некое континуальное событие, в которое вовлечен человек. Т. Ингольд, предлагая альтернативу агентности материальности, призывает сконцентрироваться не на жизни в вещах, а на вещах в жизни, которые находятся в постоянном движении (*Hicks* 2010: 77). Это движение предметов сопровождается изменением онтологического статуса личности взаимодействующего с ними человека.

В целом филология не выстраивала непроницаемых барьеров между объектом и субъектом и учитывала разные перспективы, нередко заимствуя их у литературы, фольклорных текстов и мифопоэтических представлений. Для филологии подобное “превращение объектов в людей” (*Hicks* 2010: 10), знакомое в “мифологическом регистре”, оказалось удобным концептом – с помощью него можно было описывать отношения между людьми и вещами как субъектно-субъектные. Это стало, вероятно, следствием развития теории полифонии М. Бахтина, применение которой к материальным объектам позволило услышать “голос” вещей.

Итак, “материальная” политика идентичности может включать в себя процессы и конституирования человеком себя в результате изготовления, использования/потребления вещей, признания себя в производимых объектах, выбора тех возможностей (аффордансов), которые предлагает среда, и “овеществления” памяти. Тут, в связи с цитированием С.В. Соколовским описания Собакевича из “Мертвых душ”, уместно вспомнить другого героя этого произведения – Плюшкина, для которого многие предметы выступают беглым наброском его собственной биографии.

Как мне кажется, проблематизация этих и других материальных аспектов политики идентичности предполагает наличие у исследователя “нового виталистского материального воображения”, о котором пишет, правда по другому поводу, Ф. Ванини (*Vannini* 2015: 319). Это воображение было у филологов, но оно не получило своего продолжения в виде теоретического осмысления. Материальное воображение означает не тривиальную анимацию предметной среды, а выработку – и здесь абсолютно прав С.В. Соколовский – соответствующего аналитического словаря для концептуализации субъектности материальных объектов, для описания ситуации, когда разрушаются границы между людьми, местами и вещами.

В заключение отмечу, что, несмотря на обилие и разнообразие работ, посвященных предметному миру, и попытки найти место для материи в материальности в более глобальной перспективе, актуальным остается вопрос, как соединить материальную науку с собственно материальностью.

ВЗГЛЯД ВЕЩИ: НА ПУТИ К ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ИДЕНТИЧНОСТИ

А.В. Верле

Обсуждаемая здесь статья проблематизирует границы предмета и словарь в одной из интереснейших областей антропологии – теории политики идентичности. В науках о человеке существует заметное расхождение в языках описания. Исползуемые то тут то там терминологии только сами внутри себя кажутся эвристически устойчивыми, но в приближении к рубежам растворяются, утрачивают определенность. Особенно это касается понятий, отсылающих к человеческой исключительности: разум, язык, общество, культура. Постгуманистические переопределения человека не только и не столько в его будущем, сколько в его прошлом открывают перспективы для нового конституирования базовых принципов (ср.: *Ferrando 2022*). Новое осмысление человека остро нуждается в интегральных и трансдисциплинарных интуициях и маршрутах, траектории которых связывают разные антропологии, экологию, искусствоведение, этологию, художественные практики, политическую теорию, технологию, эпистемологию, теорию эмоций и т.д. В общем виде фундаментальной задачей является уход от редукционизма и иных тактик упрощения в сторону сложного мышления на рубежах дисциплин и практик. Антропология вещи видится как один из маршрутов в такой перспективе. В этой связи представляется важным обозначить несколько идей, странствующих вокруг и около обсуждаемой статьи. Формат дискуссии позволяет отнестись к понятиям и их возможным дефинициям несколько бесцеремонней, чем обычно принято. Представляется полезным указать на некоторые точки пересечения различных стратегий, описанных в статье.

Пересечения антропозологии, идеи распределенного сознания, онтологии артефакта, феноменологии конституирования мыслечувственного могут быть тематизированы, например, в теории взгляда. Материал для такого предприятия нам дают исследования истории эмоций, эстетики лица, работы по феноменологии повседневного опыта, социальной психологии, искусствоведению, этологии. Ж.-П. Сартр в “Бытии и ничто”, вспоминая, как, будучи участником Сопротивления, скрывался с товарищами в кустах недалеко от занятой врагом фермы, пишет о феномене взгляда:

Всякий взгляд, направленный на меня, обнаруживается в связи с появлением чувственной формы в нашем перцептивном поле, но в противоположность тому, что можно было бы думать, он не связан ни с какой определенной формой. Конечно, то, что чаще всего обнаруживает взгляд, так это направленность двух глазных яблок на меня. Но он хорошо обнаруживается также в шорохе ветвей, в шуме шагов, следующем за тишиной, в приоткрывании ставни, в легком движении занавески. Во время атаки люди, которые ползут в кустах, постигают взгляд, которого нужно избежать, не пару глаз, но всю белую ферму, выделяющуюся на фоне неба на вершине холма (*Сартр 2000 [1943]: 280–281*).

Обратим внимание на то, что у взгляда нет формальной определенности. “Взгляд фермы” как возможный взгляд возможных глаз сродни чувству, когда спиной ощущаешь невидимый взгляд. У сложного и антропологически важного понятия “взгляд” нет какой-либо определенности в науке. Попытка ее установить сопряжена с существенными проблематизациями, которые здесь будут конспективно намечены в контексте обсуждаемых тем.

Типовому определению взгляда как направленности зрения на что-нибудь или кого-нибудь (ср.: *Ожегов, Шведова* 2006: 79) противоречит уже то, что взгляд – это не столько действие субъекта, сколько то, что на него воздействует. Данное уточнение позволяет почувствовать всю сложность объема этого понятия. Допустим в качестве гипотезы, что переход от субъективистской локализации взгляда к его вещно-объективному позиционированию есть один из эпизодов онтологического поворота. Остановимся в этой связи на феномене “взгляда вещи”, отмеченном уже Ж.-П. Сартром. Заметим, что обладать взглядом может все, что имеет сколь угодно условный вид лица: электрическая розетка, пятно на стене, окно дома, кора дерева... Феномен лица – это отдельная проблема, которая рассматривается в антропологии в связи с нормой и аномалией (ср.: *Элкинс* 2010: 17–54), в искусствоведении как эстетика портрета (ср.: *Woodall* 1997), в теории эмоций как культурно и исторически изменчивый выразительный комплекс (ср.: *Плампер* 2012), в криминалистике как идентификационный габитоскопический антропознак – но проблема “лица вещи”, насколько известно, остается малоизученной. Взгляды с фрески, иконы, фотографии, сила, слабость, рассеянность, сосредоточенность, монументальная мимолетность, пристальность, запредельность, узнаваемость, открытость и сокрытость этих взглядов – поле для перспективных исследований, в частности, в области антропологии вещи (ср.: *Антонов* 2014). Бартовское понятие *punctum*’а из его философии фотографии в некотором смысле может быть осмыслено как “взгляд вещи”, ибо представляет собой, как и взгляд вообще, влекущую к себе и в себя “деталь”, “укол”, “рану”, “перфорацию”, “чувствительную точку” (*Барт* 2011 [1980]). Взгляд на этом первом подступе уже утрачивает свою антропологичность. Добавим сюда взгляд животного (ср.: *Жуандо* 2016) и отдельный тип взгляда – взгляд невидимый: взгляд из чаши, из колодца, из тьмы и, конечно, с небес – этот взгляд вовсе не имеет ничего общего с лицом и глазом. Домашние вещи в их интерьерном немом переглядывании друг с другом и с нами в профилях и анфасах образуют насыщенные аффектами взглядов пространства нашего быта как бытия. Каталог и типология взглядов могли бы быть обширными, но хотелось бы оставить эту работу и обратить внимание на еще один существенный момент, непосредственно относящийся к понятию идентичности и к ее политике.

Вещная среда, пронизанная взглядами, взглядами конституированная, где вещи, тела, их состояния и события представляют собой сложные констелляции, есть место, в котором обретается взаимная определенность вещей. Здесь уместно вспомнить как о символическом интеракционизме и теории “зеркального Я” Ч. Кули, так и о “драматургическом подходе” И. Гофмана. Широко известные концепции формирования Я в интерпретативном поле Других в перспективе антропозкологии вещи приобретают особый смысл. Вещные порядки и беспорядки, представленные в их аффективно-когнитивных конфигурациях, безусловно, являются элементами сложного состава “фронта”, в котором и осуществляется представление себя другим и иным в повседневной жизни. К. Гирц уже давно отмечал:

Обнаруженное антропологами разнообразие духовных верований, систем классификации или структур родства различных народов, причем не только их непосредственных форм, но и самих способов бытия-в-мире, которые они одновременно поддерживают и выражают собой, распространяется также на их барабаны, резьбу, песнопения и танцы (*Герц* 2010 [1976]: 38).

Материальная культура в тех или иных средах и локусах – это пространство объективированного взгляда, работа которого конструирует индивидуальную идентичность. Вещные конфигурации выступают полем трансидентичности. Представляется, что идентичность (индивидуальная и групповая) конституируется как констелляция вещей. В этом смысле, в предельном отношении, мы должны говорить о мире как о распределенной идентичности. По сути, любое повседневное бытие вписано в порядок (точнее – в целое) мира, и любое разделение, например на духовное и материальное, редуцирует его внутреннюю связность и макроэкологию к ситуативным познавательным конструктам. То есть реальность (=вещность) пронизана неким универсальным полем, эффекты которого в одних средах определяются как интенции притяжения физических объектов, в других – как коллективное чувство присутствия иного или ценностное отношение, в третьих – как взгляд или внимающее любопытство.

В работе “Материя и память” А. Бергсон писал: “В общем, воспринимать – значит сгущать огромные периоды бесконечно растянутого существования в несколько дифференцированных моментов более интенсивной жизни, резюмируя, таким образом, очень длинную историю. Воспринимать – значит иммобилизовать” (*Бергсон* 1999 [1896]: 626). Вещные констелляции в своей динамике представляют собой события континуума, манифестирующие потоковую целостность мира. В переходе от восприятия к восприятию, от вещи к вещи – во взгляде, в связанности, в отношении, в между и через только и улавливается “длинная история”. Отдельность вещи, тела и чего бы то ни было – эффект сгущения в восприятии, во взгляде, в отношении. Мысль Дж. Беркли “быть, значит быть воспринимаемым” (“to be” means “to be perceived”) в контексте антропологии “взгляда вещи” обретает дополнительный смысл. Культура и вообще сознание предстают как онтологические эффекты. И здесь в ряду упомянутых мыслителей самое место вспомнить и Спинозу с его фундаментальной идеей: сознание и протяженность – лишь два из множества атрибутов единой субстанции (ср. об актуальности Спинозы: *Винчигуэрра* 2007).

Еще один важный аспект вещиности и внесубъективности связан с трансформацией человека в вещь. Человеческое тело становится вещью не только на войне или в больнице, но и в смерти. При этом противостоящее овеществлению человека общение в практике погребального ритуала дает богатый материал для осмысления этой стороны идентичности. Р. Герц писал, что “смерть воспринимается коллективным сознанием как временное выпадение человека из круга общения людей. Выпадение заключается в том, что умерший перебирается из реального общества живых в недоступное взору общество предков” (*Герц* 2019 [1905]: 177). Здесь фиксируется важное и тревожное соотношение взгляда, тела и смерти. Овеществление переживается как сокрытость, т.е. как удаленность в области вне возможностей взгляда. Или, как писали в автоповещениях в соц-сетях, “объект удален либо вы больше не имеете прав его видеть”. Здесь возникает важная проблема сокрытости вещи, оппозиционная проблеме взгляда с его принципиальной открытостью. Особое значение погребальных ритуалов во всех культурах свидетельствует и об особом значении столкновения с живым как с вещью. Представляется, что иллюзия расхождения духа и тела родилась из этого столкновения. Но по меньшей мере подготовка нового языка для

разговора с ушедшим – одна из важнейших функций погребального ритуала. В этой связи можно обратить внимание и на особое отношение взгляда и смерти в феномене сглаза (ср.: *Shamash* 2020).

Хотелось обратить внимание и на такой аспект идентичности в плане вещного бытия, как мотив старости, поношенности вещи, ее поломки, который предстает как модус ее удостоверенной подлинности. Наиболее яркое описание этот феномен получил в короткой заметке А. Зон-Ретеля “Идеальные поломки”. Здесь автор очень точно отмечает, что человек “присваивает себе власть над машиной не столько потому, что изучил инструкцию, как потому, что обрел в машине свое собственное тело” (*Зон-Ретель* 2016 [1926]: 83). “Настоящая собственность, – продолжает А. Зон-Ретель, – должна быть использована на всю катушку, иначе что с нее возьмешь, ее нужно употребить до последнего остатка, полностью исчерпать, поглотить и пожрать” (Там же). Любой артефакт в этой перспективе является телесной экстенсией. И более того, осмелюсь предположить, и само тело является экстенсией вещного мира, т.е. его артефактом.

В обсуждаемой статье очень точно обозначены неопределенность и недостаточность онтологии артефакта. Представляется, что упомянутая онтология имеет перспективы, если возьмется за рассмотрение пограничных областей и мерцающих феноменологических границ артефактом, вещью и телом. Художественные практики ассамбляжа, инсталляции, перформанса могут многое прояснить открытому взгляду исследователя идентичностей. В качестве примера можно привести творчество американского художника Дж. Корнелла, обращавшегося к вещам и ассоциативным образам прошлого. Идентичность предстает и работает у Дж. Корнелла как вещный порядок, а процесс конституирования идентичности оказывается процессом обретения укорененности в вещных порядках, в их эфемерности (*Hartigan* 2007). Воображаемое прошлое в подобных арт-проектах вызывает, например, вопрос о сущности и интерпретативных тактиках современных этнографических коллекций. Выбор предметов в них, определенный случайностью, обстоятельствами, вкусом и пристрастиями собирателя, доступностью объектов и их отчуждаемостью, в дальнейшем провоцирует интерпретации на уровне описаний, порождающие интерпретации на уровне толкований. Все это истолковывающее движение оказывается абсолютно параллельным действительным смыслам рассматриваемой культуры просто потому, что некие артефакты, составляющие ее суть, в силу своей “непрезентабельности” остались незамеченными. С другой стороны, в горизонте самой культуры, возможно, эти “неявные” объекты могут не подлежать интерпретации. В любом случае в культуре (мире) как целом мы имеем дело с локальными тактиками смысла, а выход к стратегиям общего возможен гипотетически только при их некоей многозначной транспозиции, где конкретность вещи и тела утрачивает определенность, где превалирует дрейф, смещающий устоявшиеся смыслы в зону неопределенности, удерживая при этом функциональное содержание этих смыслов.

Политика идентичности, как представляется, является частным случаем вещной онтологической определенности. Тавтологическая парадоксальность идентичности, как отмечал А.Д. Шмелёв, находит разрешение в естественном языке (*Шмелёв* 1990: 50). Хочется верить, что и антропология сможет определить идентичность в своем поле, обратившись к таким естественным практикам повседневности, как взгляд, домашний обиход, смерть и воспоминание.

ВОЗВОДЯ КОГНИТИВНУЮ СТЕНУ

М.Д. Мирошниченко

Был ряд секретных передач, которые Травис слушал: (1) костным мозгом: образы дюн и кратеров, лужи пепла, что заключали расслоенные лица Фрейда, Изерли и Гарбо; (2) грудным отделом: корпуса немецких подлодок, ржавеющие на пляже бухты Циндао, близ разрушенных немецких фортов, где китайские проводники размазывали по стенкам кессонов кровавые отпечатки ладоней; (3) крестцовым отделом: День победы над Японией, тела японских военных ночью на рисовых полях.

(Баллард Дж. Выставка жестокости)

Я начну с небольшой ремарки о взаимоотношениях между живыми системами и их окружением, как их видел ранний энактивизм. Проект Франсиско Варелы, Элеанор Рош и Эвана Томпсона производил разметку реальности, не соотносящую друг с другом субъекты и объекты, опосредованные репрезентациями, а схватывающую динамику взаимозависимого возникновения субъектов и обитаемых миров (*Varela et al.* 1991). Именно в действиях, направляющих и формирующих сенсорно-моторные детерминанты восприятия и мышления, осуществляется мир. И здесь не имеется в виду, что миров, как сказал бы Жан-Люк Нанси, требуется столько, чтобы сложился единый всем мир, некая всегда уже обретенная данность объективного мира. Наоборот, из энактивизма следует, что мир как таковой – точнее, разнообразные миры, с которыми сопряжены множественные формы жизни – лишен объективных оснований. Безосновность мира означает, что его в строгом смысле не существует вне действий по его созданию; эти действия, в свою очередь, предшествуют как субъекту действия, так и тому, что ими производится. Энактивизм изначально находится в *этической* системе координат.

Что нам делать в мире, лишенном оснований, заселенном существами, лишенными субстанциального “Я”? Ведь и для когнитивизма, и для энактивизма важно, что субъект познания/действия возникает как поперечный срез процессов индивидуации в среде. Конечно, при таком видении становления индивида границы между телом, средой и “расширениями” становятся зыбкими и нестабильными. Индивид – это всегда гибрид, и его автономия конституируется на более высоком уровне сложности, чем уровень его восприятия. Располагается ли процесс индивидуации выше или ниже порога индивидуального осознания, можно спорить, и все же важным здесь выступает отказ от прочерчивания четких и однозначных границ.

Стоит тем не менее провести несколько концептуальных различий, которые могли бы быть полезными в дискуссии. Во-первых, есть смысл различать тезис о расширенном познании и тезис о *воплощенном* познании. Делокализация смысловых структур среды соответствует делокализации когнитивных процессов, принимаемой в расширенном познании: познание не ограничено ни пределами мозга, ни поверхностью кожи, а оказывается и “внутри”, и “вовне”. В то время как для расширенного познания граница между организмом и средой размывается, поскольку процессы могут быть “овнешнены” и расширены, для энактивизма полупроницаемая граница между живой системой и ее окружающей средой оказывается метаболически необходимой. Организм упрочивает свою автономию посредством дифференциации себя от среды, в то время как

в расширенном познании сама его автономия есть результат конституирования внешними, средовыми процессами.

Во-вторых, кажется важным конкретизировать идею “расширения” в контексте современного состояния энактивизма, а точнее – синкретической формации 4EA (Embodied, Embedded, Enactive, Extended, Affective), объединяющей исследователей по всему миру. Реляционное, экстерналистское понимание когнитивных процессов в расширенном познании – не то же самое, что модификация этого тезиса, включенная в миролюбивый синтез современного энактивизма на равных правах с остальными составляющими аббревиатуры. “Каноническая” версия этой идеи основывалась на философском *функционализме*, который отождествляет когнитивные способности системы с ее функциональной организацией. Проще говоря, познание не расположено нигде конкретно, оно рассредоточено вдоль контура абстрактной организации системы. Системе не обязательно воплощаться в плоти и крови, у нее даже может не быть мозга, самости и тела в привычном понимании. Она может представлять собой кремниевое соединение или поток солнечного ветра. Главное – обладать структурой, позволяющей ей вести себя определенным образом, который мы, люди, привыкли считать познанием, наделением мира смыслом и оформляющей деятельностью. Отныне субъект – даже не пучок перцепций, а набор структурирующих способностей, которые можно выводить наружу, распределять и рассеивать, культивируя “инженерию себя”.

Энактивистским ответом, впрочем так и оставшимся на маргиналиях дискуссий 2000-х годов, была идея *инкорпорирования* технологий, артефактов и объектов. Жизнь в энактивизме склонна к саморасширению, отсылающему к вариативным нормам жизнеспособности. Чтобы избежать дезинтеграции, организм вынужден поддерживать рекуррентные связи со средой, удерживая свою полупроницаемую целостность посредством постоянного химического и энергетического обмена. Жизнь определяется через способность вовлечь в свою деятельность процессы, которые она сама производить не может, инкорпорировав в исполнение своих функций то, что поддерживает их “извне”. Эван Томпсон, Том Фрезе и Эсекьель Ди Паоло перечисляют новые и искусственные органы, протезы и расширения тела, вовлекаемые в телесную схему, в качестве примеров таких “живых посредников” связи организма с миром (Thompson, Stapleton 2009; Froese 2014; Di Paolo 2009). Не зря Аннамари Мол и Джон Ло говорят, что парадигмальная активность тела – это метаболизм, а не отстраненное наблюдение (Мол, Ло 2017). Элизабет Гросс, в свою очередь, напоминает, что инкорпорация всегда соотносена с экспорпорацией, потому пределы “расширений” тела становятся весьма неопределенными: расширяют ли органические границы тела моча, фекалии, слюна, кровь, волосы, ногти, кожные покровы и семенные жидкости (Grosz 1994: 81)? Понятно, что инкорпорирование оказывается чем-то иным, чем простое расширение, ведь оно обладает не только когнитивным, но и эмоционально-аффективным измерением опыта субъекта.

Не секрет, что, прежде чем когнитивистика обратила внимание на гибридный характер когнитивной деятельности, фигура *киборга*, т.е. гибрида человека, животного и машины, была введена постгуманистическим феминизмом. Донна Харауэй использовала это понятие, чтобы найти новые стратегии сопротивления технологической и колониальной экспансии капитализма (Харауэй 2017). Лишь впоследствии, в 2010-х годах, энактивисты причислили Харауэй к ряду своих попутчиков, чьи этико-политические аргументы можно использовать и как критику некоторых предпосылок когнитивной науки – ее атомизма и нечувствительности к культуральным аспектам познания. Энди Кларк, Том Фрезе и Ламброс Малафурис без устали напоминают нам, что мы эволюционно сфор-

мировавшиеся киборги, чей мозг биологически склонен делегировать часть когнитивных процессов элементам окружающей среды (Clark 2007; Malafouris 2015). Вот что позволяет не только осваивать новые практики и умения, но и передавать их другим, филогенетически закрепляя обновляемые габитусы сквозь поколения.

Но где можно встретить современных киборгов? Тобин Сиберс, говоря о влиянии инвалидности и неизлечимых заболеваний на жизни пациентов, вскользь утверждает, что такие люди – тоже киборги, однако в совсем ином смысле (Siebers 2001). Киборги Харауэй бессмертны, они наслаждаются своими произвольно конструируемыми телами. Они не болеют, не стареют и не умирают, одним словом, им неизвестно страдание. Понятно, что, в свете утверждения Сиберса, киборгами будут люди, чья жизнь продлевается и поддерживается биомедицинскими технологиями. До их появления такие пациенты были обречены на смерть, ведь их считали уязвимыми и зависимыми, “овощами”, не способными позаботиться о себе. Аппараты ИВЛ, протезы, импланты и искусственные органы, инструменты альтернативной и аугментированной коммуникации, диализ и плазмаферез – все это способы поддержания жизни тех, кто иначе был бы “не жилец”. Говоря коротко, киборги у Харауэй не испытывают боли, в то время как большинство случаев расширения/инкорпорирования технологий в тело сопряжено с болезвыми ощущениями и экзистенциальным дискомфортом. “Активный экстернализм” как будто укрывает эту двойственность технологий. Заслуживает внимания тот факт, что люди с различными инвалидностями и нарушениями становились экспериментальными субъектами при разработках пользовательских интерфейсов и эргономических сред, ведь принято считать, что любая “юзабельная” технология по определению ассистивна. Работая отлаженно, она выполняет роль протеза, опоры, ассистирующей в создании микро-ниши, которая никогда не бывает этически нейтральной.

Впервые понятие киборга было введено медиками Манфредом Клайнсом и Нейтаном Клайни. Оно резюмировало представление о человеческом организме как модулярной системе с заменяемыми органами-запчастями (Kline 2009). Киборг – это тот, чьи органы замещаются искусственными аналогами, скажем, чтобы адаптировать и усовершенствовать его возможности к экстремальным физическим нагрузкам. В 1960-е годы американские кибернетики пытались создать прототипы киборгических технологий. Так, Норберт Винер проектировал аппарат “слышащая перчатка”, впоследствии им запатентованный (Mills 2011). Аппарат задумывался как вспомогательное устройство для слабослышащих людей, которое “переводило” бы звук человеческого голоса в вибрации, подаваемые на чувствительную поверхность ладони. Оказавшийся неудачным, этот проект тем не менее по своей сути был первой попыткой применить кибернетические представления о живых и мыслящих системах к человеку, не называя при этом последнего киборгом. Уже в этом намечалось восстановление медицинской нормы. Каждое такое “расширение” задним числом создает соответствующую ему “неспособность”, несоответствие господствующей норме, – резюмирует Поль Б. Пресьядо (Preciado 2018).

Насколько внутренними являются интернализированные артефакты умозрения, оптики и глубинных убеждений? В самом ли деле мои убеждения принадлежат мне? Хочется напомнить, что Шон Галлахер и его коллеги по цеху “критической нейронауки” отвечают на этот вопрос отрицательно. Нет, говорят они, убеждения и системы ценностей суть не врожденные идеи, это вмененные представления, накладывающие ограничения на наши способности, потребности и запросы. Коллективные практики нормализуют действия и восприятия, предписывая одни действия и воспрещая другие. Этим формируется горизонт

культурных аффордансов, задающий систему ожиданий и подкрепляющий определенный поведенческий репертуар (Slaby, Gallagher 2015). Этому представлению не избежать явной аналогии с ложным сознанием и идеологической надстройкой, становящимися технологиями политического управления. Галлахер, отвечая Кларку и Чалмерсу, педалирует особую роль институтов, представляющих собой не только первичную среду социализации, но и основной пример “расширения” тела и его способностей (Gallagher 2013). Мы обращаемся к специалистам в какой-то области, чтобы что-то узнать или уточнить наши познания. Кларк считал, что абстрактные понятия, концепты и теории в “компрессированном” виде дают комплексные цепочки информации, которые можно использовать, не задумываясь о том, кем они были созданы и какова их история (Clark 2000).

Можно увидеть в этом когнитивистский аналог феноменологических седи-ментаций – истин, по словам Жака Деррида, установленных “однажды, но раз и навсегда”. Галлахер же считает, что опорой индивидуальных когнитивных процессов могут быть как отдельные люди, так и коллективы или институты, где последние были сформированы и установлены до нас и без нас. Напрашивается замечание, которое можно угледеть и у Фрезе: отождествление артефактов и людей неэтично, ведь нам знакомы примеры, когда целые народы, классы и социальные группы расчеловечивались и сводились к объектам или орудиям. При этом Фрезе и Ди Паоло не смущает, что предустановленная институциональная нормативность ограничивает автономию человека, ведь, отнимая одни возможности, она будто бы дарует нам другие. Мишель Майезе и Роберт Ханна считают, что такое институциональное нормирование имеет амбивалентную природу. Индивид может “подключиться” не только к *развивающим*, но и к *деформирующим* институтам, и каждый из них по-своему вычерчивает онтогенез индивида (Maiese, Hanna 2019). Социальность, стало быть, не столько расширяет, сколько формирует и фундирует индивида, она не может трактоваться как очередное нейтральное расширение. Конечно, в современном мире именно деформирующие институты влияют на наш жизненный мир – тем сильнее, чем успешнее его научно-технологическая колонизация. И это приводит к тому, что вместо *когнитивных ниш* возводятся *когнитивные стены*, обороняющие существующий миропорядок.

Политику идентичности как концепт, задающий тон решениям в области социальной политики некоторых стран первого мира, много критиковали. Основная проблема политики идентичности состоит в эссенциализации способов существования и субъективации. Феминизм и критическая теория пытались показать, что идентичность – это, во-первых, нечто текучее и лишненное субстанционального основания, а во-вторых, возникающее из практик интерпелляции, дисциплинирования и контроля. Одно дело – быть полиморфным субъектом, свободно меняющим способ самоидентификации и ускользающим от однозначного остенсивного определения, будь то “женщина”, “квир”, “субальтерн”, и совсем другое дело – быть поименованным и этим включенным в существующие конвенциональные рамки нормирования и субординации.

Близкую интенциям статьи Сергея Соколовского идею можно найти у Катрин Малабу, когда она критикует менеджерский дискурс эффективности и *lifelong learning*, будто бы подкрепленный “потрясающими фактами” из жизни мозга (Malaбу 2019). Неолиберализм говорит нам: ваш мозг пластичен, он может стать кем угодно – ведь способность к трансформации индивидуального нейрофизиологического рисунка коры зависит от ваших практик, навыков и обучаемости. Так будьте же эффективными и переобучаемыми на рабочем месте, сделайте работу вашим хобби и страстью, используйте умение своего мозга

быть кем угодно – однако в порядке, регламентированном вашими профессиональными обязательствами и размеченном циклами работы и досуга. Иными словами, пластичность оказывается у нас украденной. Вместо того чтобы быть кем угодно, не укладываясь в нормативные идентичности, мы жертвуем пластичностью, получая взамен ее конформистский суррогат – гибкость, работоспособность и послушание.

Между тем один из важных уроков критической теории состоит в том, что принятие уготованной господствующими социальными институтами идентичности – трактуемой эссенциалистски просто потому, что ею нужно управлять, подводить под законодательство и согласовывать с имеющимися коллективными представлениями – полностью совпадает с отказом от возможности быть *другим*, не поддающимся заранее сформировавшимся определениям.

В связи с этим возникает вопрос: как совместить эту нейрофизиологическую, соматическую и эмоционально-аффективную свободу – или, как сказал бы Ханс Йонас, “нуждающуюся свободу” (Jonas 2001) метаболизма, – которая позволяет создавать множественные окружающие миры, раскрывающие морфологическое и неврологическое разнообразие форм жизни, с нормирующими практиками политик идентичности? В самом деле, коль скоро границы между телом, технологиями и окружающей средой условны и фиктивны и не совпадают с границами живой системы, возникающей на перекрестке этих сопряженных друг с другом составляющих, то насколько корректно отсылать в этом случае к готовности принимать на себя идентичность? Ведь она не просто отводит такому вольно преобразующемуся субъекту некое местоположение в пространстве социальной жизни, но и накладывает искусственные ограничения на эти преобразования.

РАСШИРЕННАЯ ЛИЧНОСТЬ И АНТРОПОЛОГИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

С.С. Петряшин

Когнитивные исследования в российской этнографии и антропологии не пользуются популярностью и остаются по большей части уделом отдельных ученых. Поэтому можно сказать, что статья Сергея Валерьевича Соколовского не падает на “возделанную почву”, но “культивирует” дисциплинарный интерес к когнитивной антропологии и смежным областям знания. Автор обсуждаемой работы ставит перед собой задачу познакомить аудиторию с философскими и психологическими концепциями распределенного сознания и обратить внимание исследователей на конститутивную роль вещей в индивидуальной политике идентичности. В исследованиях материальной культуры рецепция такого подхода отчасти подготовлена классическими для данной области антропологическими работами, нацеленными на решение смежных проблем. Краткий обзор нескольких авторитетных концепций позволит посмотреть на предлагаемую Соколовским перспективу через призму антропологии материальности.

Дэниел Миллер, Мэрилин Стратерн и Альфред Гелл в конце 1980–1990-х годах опубликовали ряд трудов, открывших новую эпоху в антропологическом изучении предметной среды¹. Для “перезагрузки” этой тогда еще консервативной области исследований они отталкивались от современной им социальной теории и философии. Особенно востребованными оказались неомарксистские, (пост)структуралистские, семиотические, феноменологические подходы.

На основе этих теоретических ресурсов антропологи предложили свое решение проблемы картезианского дуализма субъекта и объекта.

В исследовании “Материальная культура и массовое потребление” Дэниел Миллер предложил видеть в товарах массового производства ресурс для индивидуализации (Miller 1987). Свои взгляды он противопоставил неомарксистской критике “общества потребления”, которая предполагает, что современный человек в процессе потребления стандартизированной продукции обезличивается и отчуждается. Согласно Миллеру, люди сознательно выбирают те или иные товары для развития и укрепления своих идентичностей. Методологически он опирается на диалектику Гегеля и заимствует у него понятие объективизации. Под объективизацией понимается процесс, когда человек инвестирует себя в предметы, овеществляется в них, но лишь для того, чтобы потом реинкорпорировать (потребить) расширенную и ранее “отчужденную” часть себя. Соответственно, “объективизация” не соединяет автономные сущности – субъект и объект, – а их производит (Miller 2005: 9–10). Самосознание индивида, т.е. способность рефлексировать и смотреть на себя как бы со стороны, требует внешней позиции, которую и создают самоотчуждение и овеществление части себя. Формируемая в процессе объективизации идентичность, однако, может быть как индивидуальной, так и коллективной.

Концепция “дивидуала”, “делимой личности” (*dividual, partible person*), была предложена Мэрилин Стратерн в монографии “Гендер дара” (Strathern 1988) в качестве альтернативы марксистским и феминистским интерпретациям меланезийских культур, критикуемых за “вчитывание” в локальные контексты западных концептов личности-индивида, гендера, труда, товара и др. Согласно Стратерн, меланезийские личности (“дивидуалы”) конституированы отношениями с другими людьми. Отношения при этом принимают форму даров. Можно сказать, что каждая личность состоит из набора даров, полученных и отданных другим людям. Постоянный обмен дарами – отделяемыми частями личности – между людьми делает их личности динамичными, взаимозависимыми и овещественными. Каждый меланезиец, по мнению Стратерн, обладает агентностью и способностью стратегически рассчитывать трансформацию своей личности и “контрагента” в процессе обмена дарами. Гендерная принадлежность дара в этом контексте оказывается важной характеристикой, которую необходимо учитывать при расчетах.

Исследование другого специалиста по Меланезии – Альфреда Гелла – посвящено антропологии искусства (Gell 1998). В своей работе он развивает идеи Стратерн и вводит понятия “распределенная личность” и “расширенное мышление”. Согласно Геллу, человек, когда вступает во взаимодействие с некой вещью, оставляет в ней сознательно или бессознательно часть себя. Впоследствии другие люди могут считать с этой вещи связанную с ней личность, ее интенции и отреагировать на них. Поэтому Гелл признает за такого рода вещами определенную социальную агентность, пусть и вторичную по отношению к человеческой. Личность не привязана к физическому телу, но включает в себя разнообразные индексы – следы, которые могут быть соотнесены с некоторым человеком. Таким образом, индексы (“предметы искусства”) выступают воплощениями социальных отношений, медиаторами действий и в этом ракурсе осмысляются как “овнешненная” часть личности (см. подробнее: Петряшин 2018).

Мышление, по Геллу, также не ограничивается телом. Так, меланезийская Кула как целое представляется ему формой мышления: «Разум может существовать как объективно, так и субъективно, т.е. как схема обмениваемых объектов-индексов личности, в данном случае наручных браслетов и ожерелий, так и как мимолетная последовательность “мыслей”, “интенций”, “ментальных

состояний” и др.» (Gell 1998: 232). Этот принцип гомологичности внутренне-го и внешнего в личности касается и индивидуального мышления. Например, полное собрание работ художника является объективной формой его творческого мышления и позволяет в определенной степени проследить его развитие. Темпоральная структура отношений между работами художника в рамках его наследия “овнешняет или объективирует тот же тип отношений, который существует между внутренними состояниями ума художника как существа, наделенного сознанием” (Ibid.: 236). Другим примером может служить частная коллекция и мышление коллекционера.

Обсуждаемые работы Миллера, Стратерн и Гелла за десятилетия “обросли” разнообразной литературой, критикующей и развивающей выдвинутые ими тезисы, но объем реплики не позволяет их даже кратко описать. На фоне работы Соколовского легко заметить, что в концепциях данных авторов вещи очень сильно “социализированы” и свое значение обретают прежде всего во взаимодействии и коммуникации между людьми. Когнитивисты, наоборот, в своих работах порой позволяют себе выносить за скобки общество и прагматику действий, вследствие чего человек в мысленном эксперименте оказывается один на один с вещами. В такой стерильной ситуации легче подчеркнуть важность предметов для мышления и переживания эмоций. Возникает, однако, необходимость адаптировать находки когнитивистов к реальности социальной жизни. Также можно заметить, что в концепциях Миллера, Стратерн и Гелла не различаются когнитивные и аффективные артефакты. Аффективная составляющая вещей при этом кажется более ярко выраженной. Стандартные примеры когнитивных артефактов, такие как записные книжки, часы, календари, компасы, счеты, в их работах практически отсутствуют. Это, однако, может свидетельствовать и об условности такого разделения в перспективе расширенной личности. Один и тот же предмет может быть записан в оба класса. С этой точки зрения приводимые Соколовским типологии артефактов – это во многом типологии способов использования вещей, а не самих вещей как относительно автономных сущностей.

В качестве примера такого многофункционального артефакта можно привести безмен – традиционный для России тип неравноплечных весов (см. подробнее: *Петряшин* 2019). Он представляет собой деревянный или металлический стержень, на одном конце которого находится противовес, а на другом – крючок или чашка для груза. По стержню идет шкала измерений в фунтах или килограммах, обозначенная точками или зарубками. Для взвешивания груза петля передвигается вдоль безмена в поисках точки равновесия. Из этого формального описания мы можем заключить, что безмен как измерительный прибор является классическим когнитивным артефактом. При этом он может быть классифицирован сразу несколькими способами. Он репрезентирует вес другого, непосредственно с ним соприкасающегося предмета и, соответственно, подпадает под определение индексального артефакта. Сама же состоящая из ряда точек измерительная шкала, оценивающая вес в фунтах/кг, в силу своей конвенциональной природы делает безмен символическим артефактом. Также символический характер имеют мнемонические зарубки и насечки на безменах, которые их владельцы иногда делали, чтобы отметить определенный вес (напр., одолженной соседям муки). Наконец, декор некоторых безменов содержит фигуративные изображения (напр., человека с безменом в руках), что придает им иконичность.

В рамках предложенной Соколовским типологии, однако, характеристика безмена не может ограничиться его когнитивными функциями. Так, он служит перцептивным артефактом, так как позволяет преодолеть ограничения физио-

логического чувства веса – недостаточно точного и субъективного – и даже заместить его. Безмен способен также вызывать различные аффекты. При помощи безмена можно было легко обвешивать, поэтому отношение к нему в крестьянской среде было двойственным. С одной стороны, безмен имел положительный “моральный облик”, что отражено в ряде пословиц и загадок: “Железна душа не берет барыша”; “Кто не крещен, не рожден, а правдой живет?” (*Садовников* 1876: № 454–455). С другой стороны, в фольклоре можно найти и его негативную характеристику: “Кто не имеет ни головы, ни рук, ни ног, а везде ходит и всех обманывает?” (Там же: № 456). Как аффективный артефакт безмен мог становиться и инструментом индивидуализации человека, частью его распределенной личности. Так, безмен считался обязательным атрибутом скупщиков и торговцев мелочным товаром – “безменников”, “тарханов”. Пословица при этом рисует портрет скупщика из перспективы “облыжного” (лживого, несправедливого) безмена: “Тархан на промысел идет с мешком и облыжным безменом, а домой едет на возу” (*Даль* 1909: 728).

Безмен как аффективный артефакт может иметь не только оценивающий характер, но и мотивирующий. Например, в южнорусских областях были распространены обрядовые обходы домов с целью проверки трудолюбия домочадцев. Проверку осуществлял ряженный персонаж, который нередко брал с собой безмен (*Петрашин* 2019: 26). С его помощью оценивалось количество сделанной за осень пряжи и лаптей. Если обход выявлял недостаток трудолюбия, то виновным грозили безменом или даже били им. В таких обрядах безмен выступал символом справедливости и оружием воздаяния за грехи, устрашал людей и примирял их с наказанием.

Наконец, как и все “старые” вещи, безмен может выступать “памятным”, эвокативным предметом. В 2019 г. Российскому этнографическому музею был передан в дар один безмен. Для владелицы предмет был практически семейной реликвией, значение которой, однако, поколение ее детей и внуков уже не могло оценить по достоинству. Безмен принадлежал ее бабушке и сопровождал семью при переезде из деревни в город, использовался при продаже ягод и грибов во время Великой Отечественной войны, оставался востребованным инструментом в хозяйстве вплоть до смерти бабушки в 1970-е годы. Можно сказать, что “отделяемая” часть личности, агентность, как бабушки владелицы, так и ее самой оказалась в музее вместе с подаренным безменом и определяет в какой-то мере его идентичность.

Приведенный анализ когнитивных функций безмена позволяет говорить об эвристичности представленной в статье Соколовского типологии артефактов и ее полезности для изучения отдельных вещей. Обращение к антропологическим концепциям распределенной личности, однако, позволит дополнить и развить философско-психологические подходы, в которых не в фокусе внимания, например, экономическая проблематика, искусство и вопрос социокультурных вариаций. Так, важным представляется изучение не только отдельных предметов, но и комплексов вещей в их ситуативных взаимодействиях, что и предполагает концепция экологических ниш. В этом разрезе идеи Гелла о комплексах предметов как воплощенном мышлении могут быть плодотворными.

В заключение хочется вернуться к теме музея, так как в контексте настоящей дискуссии этот институт особенно интересен. Во многих собраниях хранятся комплексы вещей, которые ранее составляли когнитивную и аффективную ниши человека. В случае этнографического, антропологического, исторического или мемориального музея это может быть, например, обстановка жилища или интерьер квартиры. Также и любое частное собрание после перемещения в музей продолжает нести на себе отпечаток личности коллекционера. Вместе с

тем коллекции становятся когнитивной и аффективной нишами их ответственного хранителя. Но сущность музея в том, что сколько бы люди ни инвестировали свои личности в артефакт, он так или иначе обретает публичный статус и новые функции в экспозиции: овеществленные индивидуальные идентичности превращаются в материальные основания идентичностей коллективных и приобретают общественное значение.

Примечания

¹ Выделение трех имен среди прочих исследователей материальной культуры того времени обусловлено соображениями объема, моими интересами и не претендует на строгую объективность.

ОТ СЛАБОЙ К СИЛЬНОЙ ВЕРСИИ ЭКСТЕРНАЛИЗМА

А.А. Филатова

В своей статье “Вещи, аффекты и экология разума: о материальных аспектах политики идентичности” Сергей Валерьевич Соколовский предлагает концептуальный анализ одной из наиболее перспективных междисциплинарных областей исследований, которая прослеживает гетерогенную сеть, состоящую из феноменов сознания, человеческой телесности, социальных институтов и мира материальных артефактов. Теоретические штудии, представленные в работе, имеют обозримую перспективу перерасти в прикладную исследовательскую программу, в том числе в культурной антропологии. Повышенный интерес к концепциям “телесно-воплощенного познания”, “телесно-воплощенных эмоций”, “расширенных эмоций”, “распределенных способностей”, “когнитивно-аффективной экологии” сопровождается подчас иллюзией теоретического и методологического единства, характерного для группы родственных идей. Развезать эту иллюзию может критический взгляд, делающий очевидными принципиальные отличия, свойственные отдельным представителям “семейства”. Именно на этих теоретических нюансах, а также на критических аргументах, которые продолжают поступать “извне”, я хотела бы остановиться подробнее, продолжая и конкретизируя ту работу, которую проделал в своей статье Соколовский. Такого рода практика безусловно нужна для выработки отрицательной эвристики исследовательской программы, она способствует формированию рефлексивной установки, требуемой для обеспечения жизнеспособности и дальнейшей продуктивной деятельности в этом проблемном поле.

Для понимания сущностного содержания группы приведенных выше гипотез целесообразно пойти “негативным путем”, т.е. обозначить те теоретические позиции, альтернативой которым выступает экстерналистская установка. Достаточно условно эти тезисы можно сформулировать следующим образом: 1) когнитивное и аффективное функционирование невозможно помыслить иначе как ограниченным рамками субъекта; 2) объекты окружающего мира выступают исключительно как физические сущности, которым нельзя атрибутировать никаких ментальных качеств и свойств; 3) взаимная каузальная связь между *res cogitans* и *res extensa* невозможна.

Первый тезис можно трактовать как радикальный интернализм, который в действительности имеет несколько принципиально различных, более того, конфликтующих друг с другом, трактовок. Церебральный интернализм, в част-

ности, предполагает, что ментальный и аффективный опыт непосредственно связан с функционированием человеческого мозга (нейроцентризм) и не может быть от него отчужден. В феноменологической перспективе интернализм представлен скорее концептом чистого сознания (трансцендентального Я), с присущими ему качественностью, приватностью и феноменальностью. Эти качества индивидуального сознания конституируют позицию первого лица, обеспечивающую привилегированный доступ к ментальному опыту.

Второй тезис предлагает нам либо вариант грубого позитивистского материализма, который сводит все виды объектов исключительно к физическим сущностям, либо более современный вариант спекулятивного реализма, который не редуцирует объекты, но выдвигает антикорреляционистскую программу, на мой взгляд, сложно совместимую с когнитивным экстернализмом.

Относительно третьего тезиса можно предположить, что картезианский параллелизм – это, пожалуй, практически единственный вариант, который принципиально не допускает обоюдной причинной связи между протяженной и мыслящей субстанциями. В наши дни такие теории скорее остаются на периферии доминирующей повестки. Чаще встречаются теории, утверждающие одностороннюю каузацию. Примером могут служить некоторые физикалистские направления в философии сознания, доказывающие, что каузальная связь возможна, но только в одностороннем порядке: мозг оказывает воздействие на ментальные состояния, но не наоборот.

Большинство современных концепций, активно разрабатываемых в философии сознания, когнитивной психологии, нейрофизиологии, антропологии, культурно-исторической психологии, когнитивной социологии культуры, все же принципиально далеки от декартовского психофизиологического дуализма. Они предлагают модели, скорее призванные обосновывать взаимосвязь когнитивно-аффективной системы и материальной среды, с которой человек взаимодействует. Теоретические решения, которые предлагаются, варьируются в весьма широком концептуальном диапазоне. Для того чтобы в этом многообразии подходов теория когнитивно-аффективного расширения зазвучала как действительно нетривиальное решение, стоит отделить ее от множества других концепций, которые занимают скорее умеренные и более консервативные позиции в вопросе о природе человеческого познания. Целесообразно в связи с этим выделить слабую и сильную версии экстернализма.

Слабая версия широко представлена в семантическом экстернализме, знактивистской феноменологии, теориях телесно-воплощенного разума и телесно-воплощенных эмоций, а также в ситуационистском тезисе в психологии. Общей чертой всех этих концепций выступает логическая совместимость с умеренным интернализмом. В философии сознания слабую версию можно продемонстрировать на примере семантического экстернализма Х. Патнэма. Семантический экстернализм предполагает, что значение может быть изменено случайными факторами внешней среды, оно не является исключительно психологическим феноменом. В своем известном мыслительном эксперименте Х. Патнэм предлагает представить две полностью идентичные Земли, различие между ними состоит только в том, что на одной есть вода, соответствующая известной формуле H_2O , а на второй вместо воды – некая XYZ-жидкость с иным химическим составом. Обе субстанции на планетах-близнецах обозначаются одним и тем же словом. Х. Патнэм показывает, что содержание ментальных состояний будет при этом разным у двух идентичных людей на этих двух планетах, несмотря на полную тождественность их психических функций и состояний (Putnam 1973). Данный эксперимент призван подкрепить тезис о том, что смыслы, в плане их содержания, находятся не только в нашей голове. Однако

семантический экстернализм ничего подобного не утверждает относительно природы самих ментальных состояний, которые остаются внутренними психологическими феноменами, что вполне совместимо с общей интерналистской установкой.

Критическое переосмысление церебрального интернализма, сводящего когнитивно-аффективную деятельность субъекта к функционированию мозга, наметилось в междисциплинарной исследовательской программе, направленной на изучение концепций телесно-воплощенного познания и телесно-воплощенных эмоций. Задача данных подходов – подтвердить, что человеческое тело является столь же активным участником познания и эмоционального переживания, как и мозг. В частности, авторы теории телесно-воплощенных эмоций указывают на роль перцептивной, моторной, вегетативной и соматовисцеральной систем, делающих возможным переживание эмоций. Отказываясь от нейроцентрической парадигмы, концепции телесно-воплощенного познания продолжают иметь дело с биологическими компонентами, принадлежащими эмпирическому индивиду, тем самым принципиально не выходя из субъективистской модели. В феноменологической традиции развитие идеи телесно-воплощенного сознания связано с поиском приемлемых вариантов совмещения данных современных нейро- и когнитивных дисциплин с феноменологической методологией (*Varela et al.* 1991). Таким образом, сегодня некоторые феноменологи совершают табуированную в классической гуссерлианской философии процедуру интеграции феноменалистической и натуралистической установок, позиций первого и третьего лица (*Гаспарян* 2020). В традиционной феноменологии трансцендентальное Я отвечает за синтез разрозненных переживаний, придавая тем самым целостность переживаемому опыту. Начиная с работ М. Мерло-Понти, в феноменологии возникла идея о конститутивной роли тела в организации опыта, организм человека стал мыслиться как место трансцендентально-телесного синтеза апперцепции. Нейрофеноменология Ф. Варелы и феноменологический энвайзизм Ш. Галлагера представляют собой наиболее известные варианты концептуального решения проблемы ментального редукционизма через развитие теорий телесно-воплощенного сознания, в которых самость становится физической субъективностью. Однако расширение сознания на внешние объекты и среду этими теориями также не предполагается.

Схожую позицию можно обнаружить в рамках ситуационистского подхода в психологии. Указывая на связь познания и аффектов с биологическими, социальными, материальными структурами, которыми агенты активно манипулируют, чтобы стимулировать мышление, снижать когнитивную нагрузку, более эффективно адаптироваться, координировать совместные действия и т.п., представители ситуационизма все же не характеризуют окружающую среду как конститутивную часть самих когнитивных или эмоциональных процессов (*Kruege, Szanto* 2016). Есть принципиальная разница между утверждением о том, что фотографии родных людей, книги, свечи и другие артефакты домашнего мира могут вызывать стабильные эмоции, иногда схожие у членов одной семьи, и тезисом о том, что книги, свечи или картины являются конститутивной частью самой эмоции или что супруги, просматривая совместные фотографии, “разделяют” одну эмоцию, например, радость, являясь только элементами этой онтологически автономной сущности (*León et al.* 2017).

Принципиальный разрыв с интернализмом возможен при условии формулирования более “радикальных” тезисов в поддержку экстернализма. Сильная версия экстернализма представлена в гипотезе расширенного разума (*Extended Mind*), допускающей идею о том, что внешние артефакты можно считать эле-

ментами когнитивной системы, концепции, рассматривающей расширение эмоций на артефакты материальной культуры (*Environmentally Extended Emotion Thesis*), и теории, исследующей возможность расширения эмоций на других людей (*Socially Extended Emotion Thesis*).

Наиболее ранней и известной версией активного экстернализма является гипотеза расширенного сознания Э. Кларка и Д. Чалмерса (*Clark, Chalmers 2010*). Она опирается на принцип соответствия, утверждающий структурное сходство внутренних и внешних когнитивных процессов. В частности, запоминание, которое осуществляется благодаря биологическим механизмам, можно сопоставить с артефактами (напр., записной книжкой), которые выполняют ту же функцию, что и биологическая материя. Следовательно, такого рода артефакты (компьютеры, смартфоны, калькуляторы и т.п.) можно считать конститутивной частью когнитивного процесса запоминания. Концепция расширенного сознания многократно подвергалась критике за игнорирование принципиальных различий в организации внутренних и внешних когнитивных процессов. Например, в отличие от биологической памяти, память компьютера может быть переформатирована, она является относительно постоянной, имеет практически неограниченный объем и т.п. Другая линия критики указывает на то, что признание каузального воздействия внешних объектов на когнитивные процессы не означает конституирования их данными артефактами. Очки улучшают зрительное восприятие, но не являются при этом частью самого зрительного восприятия. Для обоснования гипотезы активного экстернализма необходимо доказать, что внешние объекты не просто участвуют в реализации какого-либо процесса, но что без них такой процесс невозможен либо что артефакты способны формировать новые типы психических функций. Например, в культурно-исторической психологии Л.С. Выготского знаковые системы являются необходимыми элементами развития мышления (*Иванов 2019*).

Теории аффективно-когнитивного расширения второй волны сконцентрировали внимание не на принципе соответствия, а на принципе взаимодополняемости органических и внеорганических механизмов познания и на динамике их взаимодействия. Стало очевидно, что разные виды ресурсов в материальном и культурном мирах обладают различными свойствами, форматами и функциями, поэтому процесс расширения будет предполагать разный уровень интеграции и вовлечения (*Menary 2010*). Третья волна еще сильнее расширила контекст, начав рассматривать сложные социальные и культурные системы в качестве когнитивных акторов, окончательно отказавшись от индивидуалистической трактовки познающего субъекта (*Kirchhoff 2012*). Познание при такой интерпретации стало пониматься как социально-культурная деятельность, распределенная по социальным группам, когнитивным инструментам и стандартным практикам.

Динамика, которая наблюдается в развитии гипотезы расширенного познания, является очевидным свидетельством того, что сама концепция обладает огромным эпистемологическим потенциалом. При этом важнейшей задачей для всех вариантов теорий аффективно-когнитивного расширения является попытка показать, что внешние объекты не просто влияют, но создают спаренную систему с когнитивными и аффективными процессами. К объектам, способным стать частью когнитивной системы, предъявляется следующее необходимое условие: их удаление из системы должно вести к исчезновению самого психического процесса. Таким образом, внешние объекты могут рассматриваться как активные акторы когнитивного процесса, когда они оказывают каузальное воздействие на психологический аппарат, интегрированы и работают с организмом как одно целое, реализуют новые функции, которые были бы невозможны без их участия.

Раскрытие перспективы применения теории расширенного познания и расширенных эмоций в антропологии, которую предлагает Соколовский, представляется, на мой взгляд, весьма перспективной задачей. Но остается целый спектр фундаментальных вопросов, которые придется обсудить до того, как гипотеза расширения трансформируется в прикладную исследовательскую программу. К таким вопросам я бы отнесла: онтологию объектов, которые становятся компонентами расширенного сознания, их автономию, интенциональность, агентность; возможную критику антропоцентричного взгляда на мир объектов, заложенного в данной концепции; а также возможность неантропоцентричной таксономии артефактов в рамках теории экологических ниш.

ПРОЦЕССУАЛИСТСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЭКОЛОГИЮ ПАМЯТИ

С.Ю. Шевченко

Сергей Валерьевич Соколовский определяет цель своей статьи как “привлечение внимания исследователей... к концепциям распределенных способностей (главным образом когнитивных и аффективных), их экологии... и, – главное – к их очевидно недостаточно исследованным связям с политикой идентичности”. Поскольку и поставленные задачи, и выполняющий их текст читаются как программные, возьму на себя смелость, оттолкнувшись от изложенного в статье, дополнить программу исследований экологии памяти. Ниже я постараюсь обозначить ее процессуальный поворот, ориентированный на то, как реализуется политика идентичности через взаимодействие с различного рода вещами. Признавая, что когнитивные операции в значительной степени осуществляются за пределами черепной коробки и человеческого тела, я бы хотел обратить внимание на то, как возникают и протекают распределенные когнитивные процессы, т.е. пойти дальше тезиса о расширенном разуме (*extended mind, extended cognition*), фокусируясь на познании, включенном в деятельность (*enacted cognition*).

Соколовский рассматривает в основном уже *одомашненные* вещи: “предметы мебели, картины и рисунки, статуэтки и скульптуры, фотографии, коллекционные предметы”. Даже будучи изначально чужими, они легко могут встроиться в мой быт, в мою экологическую нишу, которая в статье характеризуется как “обжитое пространство”. Восприятие экологической ниши как уже существующей, взаимного расположения вещей как уже установленного оставляет за пределами рассмотрения важную (и, как мне кажется, крайне интересную) часть когнитивной экологии.

Развивая идеи философа Ричарда Хеерсминка и представительницы STS Шерри Тёркл, Соколовский особенно пристально рассматривает эвокативные объекты. В общем смысле это объекты, которые трогают человека или вызывают сильные чувства. Классическим литературным примером такого рода объектов стало печенье Мадлен, вкус которого вызывал у героя Марселя Пруста воспоминания о детстве (*Пруст* 1999). Это печенье прочно вписано в существующие культурные практики: мы знаем, что нужно для его приготовления, герой Пруста по укорененной с детства привычке размачивает его кусочек в чашке чая и т.д. Но не всякое сильное чувство связано с воспроизведением уже пережитого. В контексте осуществления политики идентичности память нередко выступает сферой конструирования еще или уже незнакомого.

Так упомянутый в эпиграфе рассматриваемой статьи Чичиков конструирует образ Собакевича из предметов незнакомой ему обстановки. А гораздо более радикальным примером эвокативного объекта, запускающего процесс конструирования еще незнакомого, могут служить сепульки, фигурирующие в романах Станислава Лема. Как известно,

СЕПУЛЬКИ – важный элемент цивилизации ардритов... с планеты Энтеропия... (см.).

См. СЕПУЛЬКАРИИ...

СЕПУЛЬКАРИИ – устройства для сепуления (см.)

СЕПУЛЕНИЕ – занятие ардритов... с планеты Энтеропия... См. СЕПУЛЬКИ (Лем 2009).

Слово “сепульки”, изначально придуманное как термин, чье значение остается недоступным читателю, само стало эвокативным объектом, который напоминает о произведениях Лема, о временах пика его популярности. А кроме того, оно преследовало самого Лема в вопросах журналистов и поклонников.

Другой пример эвокативного функционирования объектов, не предполагающего воспроизведения уже пережитого, – вопросы о приспособлениях в игре “Что? Где? Когда?”. Как правило, игрокам предлагается раскрыть предназначение предъявленного им приспособления, исторический или культурный контекст использования которого известен. То есть команде необходимо за минуту осуществить археологическую реконструкцию незнакомой им практики, ориентируясь на ее материальный фрагмент. Интерес зрителей при этом может быть связан не только с самим вопросом, но и с тем, как знатоки, принадлежащие к определенной культурной общности (обладающие сходной со зрителями культурной идентичностью), выходят за ее пределы. Позиция игроков в этом случае до определенной степени схожа с позицией антрополога, занятого истолкованием чужого для него культурного сообщества. При этом, если Грегори Бейтсон, упомянутый Соколовским как создатель экологии памяти, пишет, что метод является медиумом между исследователем и культурным сообществом (Бейтсон 2005: 169), то в игровой ситуации таким овеществленным медиумом оказывается приспособление, о котором задается вопрос.

Использованную выше метафору археологической реконструкции я вслед за Мишелем Фуко предлагаю истолковать предельно широко: как операцию по сборке системы функционирования культуры на основании небольших материальных фрагментов. Так, исходя из линеевского подхода к классификации, Фуко реконструирует систему знания определенной эпохи (Фуко 1977). Точно такой же реконструкцией в своей профессиональной деятельности заняты и палеонтологи, и историки вообще. Но процесс помещения истории прошлого или будущего в контекст настоящего не ограничивается работой профессионалов. Неодомашненные предметы прошлого нередко становятся более мощными эвокативными объектами, чем артефакты, предназначение которых понятно. Предположу, что понятность, ясность значения артефакта, привычка к нему до определенной степени противостоят его эвокативным функциям.

Образ мамонта – животного, с которым мы знакомы только благодаря костям и картинкам в учебнике истории – в поэзии Велимира Хлебникова призван пробуждать воспоминание о незнакомом, непрожитом прошлом. Поэт обращается именно к трупам мамонта, как к *неодомашненной* вещи из прошлого, которая призвана пробудить предчувствие грядущих угроз – связанных, по мнению исследователей творчества Хлебникова, со сложившимся у него ощущением приближения мировой войны (Тузова 2008). Он пишет стихотворение “К трупам мамонта” (1911), изображая в нем гибель животного, что, вероятно, может намекать и на масштабность военной техники, ее силу, намного превышающую человеческую, и одновременно на ее уязвимость и конечность во

времени. Упоминание вымерших представителей мегафауны может намекать и на то, что аффективные реакции и формы совместной деятельности родом из плейстоцена. В таком ракурсе экологическая ниша, в которой происходила эволюция человека, сама производит его идентичность через обращение к *коллективной* памяти.

Американский антрополог Пол Шепард видел источник социальных и экологических проблем именно в несоответствии современных культурных практик и плейстоценовых черт когнитивной экологии человека (*Shepard* 2013). Его достаточно радикальные концепции возврата к примитивным хозяйственным практикам, сформулированные уже в конце жизни, служат продолжением ранних исследований о роли ландшафта в формировании когнитивных особенностей человека. Эти изыскания начались с опубликованной в 1967 г. книги, которую, используя терминологию, предложенную Соколовским, можно счесть посвященной аффективным атмосферам и способам их передачи в европейском и американском искусстве XV–XX вв. (*Shepard* 2002). То есть от вопроса о том, как окружающие человека предметы искусства задают его идентичность как индивида, Шепард переходит к экологическому взгляду на то, как эволюционно формируются когнитивные черты человека как вида.

По Шепарду, человек оказался цивилизован, но не *одомашнен*, сохранив внутри дикие черты плейстоценовых охотников: тягу к открытым пространствам, общению в малых группах и т.д. (*Shepard* 2011). Разумеется, руссоистский пафос его работ (*Cahoone* 2006) и его роль в развитии глубинной экологии в нашем случае можно оставить в стороне. Идеи Шепарда интересны, так как указывают на то, что когнитивная экология не ограничивается исследованием уже обустроенного жилища – идентичность индустриального туриста может в большей степени конструироваться посещением заброшенных заводов, чем взаимным расположением артефактов в жилой и уже обжитой комнате.

Обрисовав в общих чертах траекторию процессуального поворота в исследованиях экологии памяти, стоит коротко остановиться на методологических проблемах его осуществления, а затем кратко наметить возможные направления эмпирических исследований в этой сфере. Статья Соколовского не случайно ограничивается *индивидуальной* политикой идентичности и *статичным* видением экологии памяти. Предлагая новый для отечественной гуманитаристики вектор развития, лучше обозначить максимально конкретно проблему, объект исследования и используемые подходы. Однако именно функционализм позволяет мыслить страдающего деменцией человека и его записную книжку как единую когнитивную систему (*Clark, Chalmers* 1998). Не имеет значения, что блокнот не является субстратом, проводящим нервные импульсы. Тем не менее функционалистский взгляд на отношения человека и записной книжки влечет за собой процессуалистский взгляд на идентичность этой системы. Говоря о расширенном разуме, мы сталкиваемся и с вопросом, как он расширяется. Джон Дюпре, британский философ биологии и основоположник процессуализма, приводит три довода в пользу динамического взгляда на идентичность живых существ (*Dupré* 2020, 1998). Дюпре пишет о биологических качествах, но его аргументы легко могут быть переведены в сферу когнитивной экологии. Тем более что процессуализм, в нашем случае приближающийся к функционализму, позволяет легко избегать противопоставления природного и социального (или символического) (*Hertz et al.* 2020). Итак, живое существо – это процесс. Во-первых, потому, что оно включено в динамику симбиотических отношений – со своим микробиомом или с записной книжкой. Во-вторых, для него характерно наличие жизненных циклов – как минимум страницы блокнота рано или поздно закончатся. В-третьих, оно предпринимает действия, направленные на противостояние эн-

тропии. Франсиско Варела, упомянутый в статье Соколовского идеолог воплощенного интеллекта, считал, что идентичность и целостность организма постоянно воспроизводятся и поддерживаются, а не просто существуют как данность (Varela 1979). Для экологии памяти все эти три фактора – наличие жизненных циклов, антиэнтропийность и включенность в симбиоз – являются также тремя основными характеристиками когнитивной динамики. Процессуалистский взгляд более экологичен, но он же сталкивает нас с трудностью, о которой упоминает и Дюпре: исследователю очень сложно различить, где кончается один процесс и начинается другой, сложно выделить отдельный процесс из общего потока изменений (Dupré 2020). В этой связи можно различать вопросы о том, как индивид выстраивает свою когнитивную нишу (зачем Хлебникову мамонт?), и о том, как когнитивная среда делает возможным такое выстраивание (благодаря чему плейстоценовая мегафауна и плейстоценовый образ жизни имеют значение?). Выходя за пределы статичного взгляда на экологию памяти, мы выходим и за пределы индивидуального, поскольку начинаем иметь дело с коллективным, институциональным и видовым.

Тем не менее процессуальный подход к экологии памяти делает видимыми практики конструирования и использования эвокативных объектов. А значит, более доступными для исследования оказываются и общие черты этих объектов, формы их упорядочивания и в конечном счете их имплицитная нормативность. Более различимыми становятся вписанные в практики иерархии человеческих и не-человеческих акторов. Их сравнение может помочь подобрать благоприятную когнитивную среду для обучения взаимодействию с этими акторами: от микробов (Cañada et al. 2022) до партнеров по онлайн-коммуникации (Marin 2022). Такого рода исследования вполне могут стать эмпирической основой формирующейся сейчас энактивистской этики – программы изучения нормативных измерений распределенной когнитивной деятельности (Dierckxsens 2022). В качестве фронтиров развития экологии памяти можно наметить и проблему становления био- и нейроэтической нормативности. Например, этические нормы взаимодействия врача и пациента сопроизводились вместе с материальной средой, когнитивной нишей врачебной деятельности, переживавшей “экологические катастрофы” (Попова 2021). С другой стороны, технические устройства, предназначенные для когнитивного улучшения, сами могут быть центральными элементами политики идентичности (Петров 2022).

“ЧЕЛОВЕК-В-ЕГО-СРЕДЕ” КАК ПРЕДМЕТ ХОЛИСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С.В. Соколовский

Прежде всего хочу поблагодарить всех участников дискуссии, мнения которых тем более важны, что их собственные исследования лежат в русле обсуждаемой тематики. Их реплики удачно дополняют некоторые сюжеты статьи (напр., я практически не касался энактивистского подхода, который, на мой взгляд, лежит несколько в стороне от обсуждаемой проблематики, поскольку по существу ограничивается разработкой концепции воплощенного сознания в контексте сенсомоторного действия¹). Я попытаюсь воспользоваться некоторыми из приводимых участниками обсуждения утверждений для того, чтобы уточнить отдельные положения статьи, но в первую очередь ее контекст и замысел. Отведенный для ответа объем позволяет остановиться лишь на соображениях

самого общего характера, что, конечно, несправедливо в отношении глубоких и заслуживающих значительно большего внимания суждений авторов публикуемых комментариев. Остается надеяться, что это не единственная возможность для дальнейших дискуссий и сотрудничества.

Сравнение и столкновение различных подходов и дисциплин часто оказывается продуктивным, и то обстоятельство, что в ответной реплике я ориентируюсь прежде всего на сообщество антропологов, надеюсь, не слишком помешает разговору поверх дисциплинарных границ. Материальный поворот, разворачивающийся в течение нескольких последних десятилетий в философии и социальных науках, меняя представления о вещах, исподволь трансформирует и представления о самом человеке, его телесности и сознании. Изменение этих представлений с необходимостью влечет за собой переосмысление множества концепций, затрагивающее практически все ветви и области антропологического знания. В этой статье я попытался объединить несколько подходов, имеющих, с моей точки зрения, прорывной характер для антропоэкологии и исследований идентичности, поскольку первая до сих пор по инерции мыслится как исключительно биологическая дисциплина, а вторые часто игнорируют материальную инфраструктуру, обеспечивающую многообразные процессы идентификации на индивидуальном и групповом уровнях. Оба недостатка имеют один источник – невнимание к среде, создаваемой самим человеком, и ее активной роли в продолжающейся коэволюции человека и его многообразных экстенсий, совокупность которых мы привыкли именовать культурой, но эту же совокупность можно рассматривать и как техносреду, и как систему жизнеобеспечения. Названные три взгляда на создаваемую человеком среду свидетельствуют о том, что теория культуры, теория техники и экологическая теория имеют обширную область пересечения, которая может и должна стать основой нового междисциплинарного синтеза в науках о человеке. Впрочем, эту среду не обязательно рассматривать как искусственную, противопоставляя ее естественной. Основанием для снятия или смягчения этого противопоставления является установленный еще Якобом фон Юкскюлем факт создания собственной среды (*Umwelt* 'a) практически любыми организмами.

Функциональная интеграция любого организма со средой (а в рассматриваемой здесь тематике – степень аффективно-когнитивной гибридации с ее элементами) оказывается настолько интенсивной, что Грегори Бейтсон предложил считать фундаментальной единицей отбора и эволюции не организмы или популяции, но интегративные целостности “организм + среда”.

Прежняя единица отбора была отчасти скорректирована генетиками-популяционистами, указавшими на неоднородность популяций. <...> Иными словами, в единицу отбора уже встроена возможность изменений. <...> Сегодня необходима дальнейшая корректировка: наравне с гибким организмом мы должны включить в эту единицу гибкую среду, поскольку, как я уже говорил, организм, разрушая среду, разрушает себя. Единицей выживания является организм-в-его-среде [organism-in-its-environment] (*Bateson* 1972: 319–320).

Однако как именно происходит отбор и эволюция таких целостностей? Очевидно, что, если мы сохраняем идею отбора как отбраковки нежизнеспособных особей и передачу полезной информации от более приспособленных для выживания следующим поколениям, нам необходимо представить, каким образом такой отбор действует не на уровнях генов, геномов или популяций, а на уровнях соответствующих комплексов, включающих значимые интегративные связи со средами этих базовых элементов. До сих пор, спустя более полувека как Бейтсон предложил рассматривать среду, а точнее экологические ниши, в качестве неотъемлемых составляющих эволюционного процес-

са, они продолжают трактоваться скорее как *вместилища* или простые *наборы факторов*, способствующих или препятствующих процветанию/вымиранию вида, но не как функциональные части, образующие вместе с организмами фундамент этого процесса. В результате мы имеем параллельные ряды наблюдений за эволюцией видов и эволюцией сред (экониш) и у нас до сих пор нет понятийного инструментария для целостного и связного описания эволюционного процесса в терминах единиц, охватывающих и организмы или их совокупности, и экониши. Применительно к человеку проявления или результаты действия такого рода целостностей на уровне индивида выражаются понятиями *киборг*, *техноморфа* или *техносимбионт*, где само наделенное разумом тело мыслится как продукт техногенеза и постоянного взаимодействия с техносредой. В рамках исследования нашего отношения к вещам такой подход неизбежно оборачивается исследованием отношения к другому Себе: материальным экстенсиям Я, моего сознания и собственного тела, так наз. распределенного Я. Энди Кларк сформулировал эту идею несколько иначе, предложив формулу “естественно рожденных киборгов”. Утрату лэптопа он сравнил по силе своего воздействия с потребовавшей длительной реабилитации мозговой травмой (Clark 2003: 4).

С попытками менее масштабных (нежели вкратце охарактеризованный выше) синтезов, ограниченных рамками своих дисциплинарных предметов, мы сталкиваемся в экологии (напр., в связи с исследованием сукцессий), в ботанике, в частности фитосоциологии, – в исследованиях взаимоотношений растительных видов в сообществах, в экономике с ее законами развития формаций, в историографии с ее попытками установления исторических закономерностей и выявления принципов философии истории. Прочитанные через призму акторно-сетевых отношений эти синтетические описания (остающиеся, впрочем, редуccionистскими; в случаях экономики и истории этот редуccionизм выступает в форме антропоцентризма) представляют собой важные этапы на пути к холистскому описанию эволюции живых систем (частным случаем которых оказывается эволюция человека) вкупе с трансформацией их сред и инфраструктур.

Отсутствие готовых понятийных средств для нередуccionистского описания взаимодействия человека с ближней средой не позволило мне с должной степенью ясности применить программные установки пропагандируемого в статье подхода, в котором помимо холизма, или антиредуccionизма, должен реализоваться принцип динамического рассмотрения взаимодействия человека с вещами. Преодолеть аналитизм научного подхода и качнуть весы в сторону целого, а не его частей оказалось для имеющегося в моем распоряжении инструментария задачей со многими неизвестными, точнее, со многими “нехватками”. Одно из решений определения границ таких динамических целостностей (помимо *дивидуумов* Мэрилин Стратерн) предлагает Бейтсон в своих наблюдениях о кибернетических контурах. В частности, он пишет:

Я полагаю, что очерчивание границ индивидуального разума всегда должно зависеть от того феномена, который мы хотим понять или объяснить. Очевидно, что существует множество контуров движения сообщений за пределами нашей кожи, и эти контуры и переносимые ими сообщения должны считаться частью ментальной системы всегда, когда этого требует суть дела. <...> При рассмотрении единицы эволюции я утверждал, что на каждой ступени обязательно нужно включать *завершенные контуры* вне протоплазмического агрегата, будь то “ДНК в клетке”, или “клетка в теле”, или “тело в окружающей среде” (курсив мой. – С.С.) (Бейтсон 2000: 423–425).

Этот методологический принцип является ключом к пониманию подвижности границ наблюдаемых сетей, будь то распределенное Я или распределенные

тело, сознание, память, аффект и т.д. Бейтсон на примере слепого и его трости описывает работу информационного контура, включая в качестве его части помимо этих двух элементов еще и улицу, по которой идет слепой.

Каким, однако, образом идеи Бейтсона относительно определения границ целостностей с учетом кибернетических контуров могут применяться в области экологии способностей человека и, в частности, экологии аффекта? Как здесь может работать концептуализация распределенных эмоций в терминах их микрониш? Бейтсон сообщает, что существует две экологии, не вполне гармонично сочетающиеся друг с другом. Одна из них фокусируется на балансе энергии (ее основные понятия: ресурсы, продуценты и консументы), другая на балансе энтропии/неэнтропии (ее основные понятия: уровни сложности в организации живых существ, их иерархия на основе различий). Контур, в рамках которого происходит обмен энергией, не совпадает с контурами, по которым циркулируют различия (информация). Или, пользуясь терминологией гностиков, о которой вспоминает Бейтсон в связи с одной из работ Юнга, мир плеромы имеет иные законы, нежели мир креатуры.

Одним из ключей для прочтения комментариев может стать напряжение между полюсами редукции и ирредукции. Например, теория взгляда как возможный способ тематизации области “пересечения антропоэкологии, идеи распределенного сознания, онтологии артефакта, феноменологии конституирования мыслечувственного” (см. комментарий А. Верле) может прочитываться и как редукция к визуальности, этому доминирующему модусу восприятия в культуре модерна, и как универсализация визуального в качестве доступа к миру (другие возможные кандидаты в зависимости от избранной онтологии – сознание, интеллект, язык, телесность, тактильность). Аналогично “переглядывание вещей друг с другом” может редуцироваться к механизму психологической проекции либо приравняться жесту, противостоящему “расколдовыванию мира”, т.е. возврату к его полноте. Предпринятая Артемом Верле реконструкция объема понятия “взгляд”, во всей его феноменологической сложности, выступает как жест, сопротивляющийся редукции визуальности, а намеченные им направления исследований онтологии артефакта и антропологии идентичности, безусловно, заслуживают внимания.

Этическая ангажированность конкурирующих концепций в проблематике распределенного сознания очевидна. Выбор их осложняется тем обстоятельством, что эти различающиеся иногда деталями, но чаще положенными в их основу онтологическими принципами концепции оказываются даже логически плохо совместимыми. Проблематизирование “готовности принимать на себя идентичность” само оказывается частью неолиберальной программы: например, инклюзивный 4ЕА-подход отсылает среди прочего и к значимой роли контекста для сознания или актуализирующегося в действии Я. Однако тот, кто создает этот контекст, формирует и один из определяющих факторов этого сознания. Игнорирование данного обстоятельства делает Я заложником навязанного контекста (игнорирование, как и недоучет “чужой” политики идентичности, не позволяет сформировать контрстратегию, превращая Я в марионетку воли Другого). Иными словами, “не принимать на себя идентичность” может быть замечательным достижением просветленного сознания, в отношении которого, однако, трудно приложить атрибут “embedded”. В данном контексте “состязание сил” акторно-сетевому подходу, как представляется, лучше описывает конфигурацию позиций, нежели выбор синтетического, но полного внутренних противоречий и разногласий подхода.

Станислав Петряшин отмечает потенциал концепций распределенного сознания для исследований материальной культуры, называя в качестве инициа-

торов их пересмотра Дэниела Миллера, Мэрилин Стратерн и Альфреда Гелла. Безусловной заслугой первого является привлечение внимания к эмоциональной связи людей и их предметного окружения, однако в остальном, я считаю, его позиция не выходит за пределы позитивистской антропологии, чего нельзя сказать о работах Гелла и Стратерн, ставящих вопрос о границах индивида и тела соответственно.

В комментарии Дмитрия Баранова представлена вещеведческая традиция этнографических и фольклорных исследований. В чем я с ним, однако, вряд ли смогу согласиться, так это с его попыткой сведения различий между этими и приведенными в моей статье подходами к различиям сугубо терминологическим, а также с попыткой описания материального поворота как основанного на серии метафор. Вся представленная в обзорной части моей статьи литература по экологии сознания и аффекта свидетельствует именно об активной роли материальных элементов среды. Киоскер из моего примера, не умеющая складывать в уме двузначные цифры, оказалась бы без работы, если бы не участие калькулятора в ее счетных операциях. Команда современного корабля (пример Эдвина Хатчинса) не смогла бы даже выйти из порта без надежной работы множества устройств, играющих активную роль в обеспечении движения и ориентации судна. Этим описанные подходы, основанные среди прочего на новейших данных когнитивных наук и подтвержденные детальными этнографическими исследованиями, кардинально отличаются от представленных в комментарии моего уважаемого оппонента. Я, впрочем, совершенно согласен с его замечанием, что статья отклоняется от жанра дискуссии, поскольку содержит весьма объемную обзорную часть, без которой автор мог бы и обойтись, если бы все описанные в ней подходы были вполне освоены российскими антропологами.

Я согласен также с замечанием Аси Филатовой, что перспектива применения теории расширенного познания и эмоций в антропологии нуждается в решении ряда фундаментальных вопросов, прежде чем она будет использована в прикладных исследованиях. Такую программу, однако, следует с чего-то начинать, и я на протяжении нескольких лет предпринимаю попытки обсуждать онтологические аспекты этой тематики в сообществе социальных исследователей, в том числе и антропологов. В качестве сверхзадачи этой статьи я как раз хотел бы поставить вопрос о роли антропологии в переосмыслении человека, всегда являющегося элементом значительно более сложных сборок, возможности действия которого в мире этими сборками всегда уже обусловлены. В более острой форме этот вопрос звучит так: возможна ли сегодня традиционная антропология, игнорирующая новые онтологии, достижения нейронаук и философии сознания? Конечно, для российского антрополога, специализировавшегося в основном на одном из секторов исследований идентичности (этническая идентичность, этническая культура, гендерная и расовая идентичности и т.п.), сложно включить в сферу своих интересов эти новые направления. Именно поэтому в качестве своеобразного моста, предоставляющего менее травматичный переход от традиционной этнологической проблематики (с ее представлениями о человеке как автономном и привилегированном биологическом виде) к концепциям, в которых конструкция человеческого оказывается радикально переосмысленной, я и попытался показать связь политики идентичности с проблематикой расширенного сознания и аффекта.

Эти вопросы для слуха российского антрополога, привыкшего к полевой конкретике, звучат пока избыточно абстрактно. Что такое “человек в сборке”? – Человек как часть ассамблея или один из акторов сети, в которую включены на равных вещная среда и другие живые существа? Поскольку я привержен методу автоэтнографии, считая его, по крайней мере в этическом отношении,

наиболее правомерным, я завершу эту реплику в дискуссии виньеткой, иллюстрирующей “человека в сборке” на собственном примере.

Где-то в пятилетнем возрасте я поймал на удочку свою первую рыбу. С тех пор я стал заядлым рыболовом-любителем и обычно посвящаю значительную часть своего отпуска этому увлечению. Поскольку я не могу уместить свой рыболовный опыт в нескольких строках, имеющихся в моем распоряжении, я сосредоточусь на подмосковной его части – здесь разнообразие условий и рыбной фауны все-таки ограничено. Рядом с моим домом есть девять прудов, по крайней мере пять из которых я навеваю регулярно и знаю хорошо. Может, для незнакомых с рыбалкой это будет звучать странно, но каждый из прудов (глубина, температура воды, степень ее прозрачности и освещенности, видовое разнообразие растительного и животного мира) в каждый из сезонов требует уникальной подготовки и оснастки. Я уже не говорю о рыбе. Для щуки нужна живцовая удочка (при ловле на малька) или спиннинг (когда ловишь на искусственные приманки – колеблющиеся и вращающиеся блесны, воблеры, баззеры, рипперы и т.д.), техники проводки которых (освоенные рыбаком техники тела и владения удилицей) также очень многообразны. Здешняя искусственная плотва требует особенно чуткой оснастки: тончайшей лесы, легкого маневренного удилица и поплавка, реагирующего на самое слабое прикосновение, и т.п. Не буду утомлять равнодушного к этому времяпрепровождению читателя особенностями снастей для других видов обитающих в здешних прудах рыб – окуня, карася, карпа, леща, бычка-ротана, белого амура и толстолобика. К тому же я ни слова не сказал о прикормках и приманках, влиянии на клев фаз луны и направления ветра, о манере клева, времени подсечки и еще тысяче и одной рыболовной премудрости. Суть не в этом. Суть в том, что каждая рыба и каждый водоем в каждом отдельном сезоне требуют уникальных техник тела или умений и столь же уникальных экстензий (рыболовного снаряжения). Успех рыбака зависит от “сборки” (владеет ли он такими умениями, есть ли у него соответствующая оснастка, учел ли он погоду, насколько он знает данный водоем). Мой личный случай осложняется проблемами со зрением – на волне и при солнечных бликах я могу не видеть поплавок и пропускать поклевки. Буквально вчера сосед по рыбалке спросил меня: “А ты что, свой поплавок без очков не видишь?” Я снял очки и попробовал его увидеть, но смог увидеть лишь разницу между водой и берегом. Очки, стало быть, являются конститутивной частью моей способности видеть конкретные вещи, а не цветовые пятна, и мой успех как рыбака зависит еще и от подбора таких снастей, которые я могу видеть или ощущать тактильно. Я бы мог добавить сюда и аффективных красок, сопровождающих сам процесс рыбалки, поимку рыбы или, напротив, ее сход либо пустую поклевку, но, думаю, что и без этого понятно, что описание сборки имеет тенденцию к описанию тотальному, динамическому и аффективному, что восстанавливает этнографию в ее изначальном холистском устремлении, которое за последний век сильно пострадало от специализации. Уже только эта методологическая сторона концепций расширенного сознания делает их привлекательными для антропологов и других представителей социальных наук, использующих качественные и полевые методы исследований.

Примечания

¹ Необходимо отметить, что, как и в случае обсуждаемых в рамках дискуссии концепций распределенного сознания, емко охарактеризованных в реплике Аси Филатовой, об энактивизме следует говорить во множественном числе, поскольку, помимо представленной в комментарии Максима Мирошниченко

биодинамической версии энактивизма в трактовках Ф. Варелы, Э. Томпсона, Э. Рош и Э. Ди Паоло, существует также радикальная интерпретация Д. Хутто и Э. Чемеро и сенсомоторная версия А. Ноэ, каждая из них заслуживает отдельного обсуждения в рамках дискуссий о теориях сознания и познания. Общим для всех версий тезисом является признание определяющей зависимости сознания от действующего тела. Во всех этих версиях материальная среда фигурирует лишь в качестве элемента теории действия и не имеет самостоятельного онтологического статуса. Кроме того, все эти авторы не рассматривают аффективную сторону распределенного сознания, не говоря уже о его связях с политикой идентичности.

Источники и материалы

- Даль* 1909 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. СПб.; М.: Издание т-ва М.О. Вольф, 1909.
- Лем* 2009 – *Лем С.* Звёздные дневники Ийона Тихого / Пер. с польского К.В. Душенко. М.: АСТ, 2009.
- Ожегов, Шведова* 2006 – *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. М.: А ТЕМП, 2006.
- Пруст* 1999 – *Пруст М.* По направлению к Свану / Пер. с нем. Н.М. Любимова. СПб.: Амфора, 1999.
- Садовников* 1876 – *Садовников Д.* Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. СПб.: Тип. Н.А. Лебедева, 1876.

Научная литература

- Антонов Д.И.* (отв. ред.) Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии. М.: РГГУ, 2014.
- Барт Р.* Camera lucida. Комментарий к фотографии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2011 [1980].
- Бейтсон Г.* Экология разума. М.: Смысл, 2000.
- Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. Избранные статьи по антропологии / Пер. с англ. Д.Я. Федотова. М.: КомКнига, 2005.
- Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999 [1896].
- Ваннини Ф.* Исследования материальной культуры и социология/антропология техники // Этнографическое обозрение. 2011. № 5. С. 19–29.
- Вивейруш ди Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Винчигуэрра Л.* Спинозистский ренессанс во Франции. Введение // Логос: Философско-литературный журнал. 2007. № 2 (59), Современность Спинозы во Франции и в России. С. 6–28.
- Гаспарян Д.Э.* Феноменология без трансцендентального субъекта: нейрофеноменология и энактивизм в поисках перспективы от первого лица // Философский журнал. 2020. № 13 (1). С. 80–96.
- Герц Р.* Смерть и правая рука / Пер. с франц. И. Куликова. М.: ARS PRESS, 2019 [1905].
- Гириц К.* Искусство как культурная система // Социологическое обозрение. 2010 [1976]. Т. 9. № 2. С. 31–54.
- Жуандо М.* Мой bestiарий. Тверь: Kolonna Publications, 2016 [1947].
- Зон-Ретель А.* Идеальные поломки. М.: Изд-во Грюндриссе, 2016 [1926].
- Иванов Д.В.* Экстернализм и теория расширенного сознания // Философия науки и техники. 2019. № 24 (2). С. 33–42.

- Ингольд Т.* Больше никаких древностей; больше никакого человека: будущее прошлое археологии и антропологии // Археология и антропология. Прошлое, настоящее, будущее / Ред. Д. Шэнкленд. Харьков: Гуманитарный центр, 2020. С. 109–127.
- Малабу К.* Что нам делать с нашим мозгом? М.: V–A–C Press, 2019.
- Мол А., Ло Дж.* Воплощенное действие, осуществленные тела: пример гипогликемии // Логос. 2017. Т. 27. № 2 (117). С. 233–262.
- Петров К.А.* Своя техника и чужая наука: особенности обмена между учеными и пользователями ТКМП-устройств на форуме Reddit.com // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 1. С. 154–170.
- Петряшин С.* Распределенная личность и виртуальная телесность // Технологии и телесность / Ред. С. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2018. Вып. 3. С. 169–209.
- Петряшин С.С.* Русский безмен: материальность и (не)справедливость // Живая старина. 2019. № 3. С. 24–27.
- Плампер Я.* История эмоций. М.: НЛЮ, 2018.
- Попова О.В.* Тело как объект экспериментирования и становление этоса биомедицины: уроки Нюрнберга // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 1. С. 125–141. <https://doi.org/10.5840/eps202158114>
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000 [1943].
- Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
- Топоров В.Н.* Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М.: Прогресс – Культура, 1995. С. 7–111.
- Тузова Е.А.* Мотив “Гибели зверя” в лирике В. Хлебникова и Н. Гумилёва // Вестник Вятского государственного университета. 2008. № 2 (1). С. 65–69.
- Феррандо Ф.* Философский постгуманизм. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2022.
- Филева Н.А.* Рассказывают мастера: из материалов экспедиций по Архангельской области в 70–80-е годы XX века. М.: Сити Принт, 2018.
- Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977.
- Харауэй Д.* Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М.: Ad Marginem, 2017.
- Харман Г.* О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. 2012. № 2. С. 75–90.
- Цивьян Т.В.* Семиотические путешествия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2001.
- Шмелёв А.Д.* Парадоксы идентификации // Логический анализ языка. Тождество и подобие, сравнение и идентификация / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Институт языкознания АН СССР, 1990. С. 33–51.
- Элкинс Дж.* Исследуя визуальный мир. Вильнюс: ЕГУ, 2010.
- Bateson G.* Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. Northvale: Jason Aronson Inc., 1987.
- Sahoone L.* Our Recent Rousseau: On Paul Shepard // Environmental Philosophy. 2006. Vol. 3 (1). P. 13–26.
- Cañada J.A., Sariola S., Butcher A.* In Critique of Anthropocentrism: A More-Than-Human Ethical Framework for Antimicrobial Resistance // Medical Humanities. 23.03.2022. <https://doi.org/10.1136/medhum-2021-012309>
- Clark A.* Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Clark A.* Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence. N.Y.: Oxford University Press, 2003.

- Clark A.* Re-inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind // *The Journal of Medicine and Philosophy*. 2007. Vol. 32. No. 3. P. 263–282.
- Clark A., Chalmers D.* The Extended Mind // *Analysis*. 1998. Vol. 58. P. 7–19.
- Clark A., Chalmers D.* The Extended Mind // *The Extended Mind* / Ed. R. Menary. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. P. 27–42.
- Di Paolo E.* Extended Life // *Topoi*. 2009. Vol. 28. No. 1. P. 9–21.
- Dierckxsens G.* Introduction: Ethical Dimensions of Enactive Cognition – Perspectives on Enactivism, Bioethics and Applied Ethics // *Topoi*. 2022. Vol. 41. P. 1–5. <https://doi.org/10.1007/s11245-021-09787-6>
- Dupré J.* Against Reductionist Explanations of Human Behavior // *Aristotelian Society Supplementary*. 1998. Vol. 72 (1). P. 153–172.
- Dupré J.* Processes Within Processes: A Dynamic Account of Living Beings and Its Implications for Understanding the Human Individual // *Biological Identity: Perspectives from Metaphysic and the Philosophy of Biology* / Eds. A.S. Meincke, J. Dupré. L.: Routledge, 2020. P. 149–166.
- Froese T.* Bio-Machine Hybrid Technology: A Theoretical Assessment and Some Suggestions for Improved Future Design // *Philosophy & Technology*. 2014. Vol. 27. No. 4. P. 539–560.
- Gallagher S.* The Socially Extended Mind // *Cognitive Systems Research*. 2013. Vol. 25. P. 4–12.
- Gell A.* Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Grosz E.* Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Hartigan L.R.* Joseph Cornell: Navigating the Imagination. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Hertz T., Garcia M.M., Schlüter M.* From Nouns to Verbs: How Process Ontologies Enhance Our Understanding of Social-Ecological Systems Understood as Complex Adaptive Systems // *People and Nature*. 2020. Vol. 2 (2). P. 328–338. <https://doi.org/10.1002/pan3.10079>
- Hicks D.* The Material-Cultural Turn: Event and Effect // *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* / Eds. D. Hicks, M.C. Beaudry. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 25–98.
- Jonas H.* The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- Kirchhoff M.D.* Extended Cognition and Fixed Properties: Steps to a Third-Wave Version of Extended Cognition // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2012. Vol. 11 (2). P. 287–308.
- Kline R.* Where are the Cyborgs in Cybernetics? // *Social Studies of Science*. 2009. Vol. 39. No. 3. P. 331–362.
- Krueger J., Szanto T.* Extended Emotions // *Philosophy Compass*. 2016. Vol. 11 (12). P. 863–878.
- León F., Szanto T., Zahavi D.* Emotional Sharing and the Extended Mind // *Synthese*. 2017. Vol. 196 (12). P. 4847–4867.
- Maiese M., Hanna R.* The Mind-Body Politic. Cham: Springer, 2019.
- Malafouris L.* Metaplasticity and the Primacy of Material Engagement // *Time and Mind*. 2015. Vol. 8. No. 4. P. 351–371.
- Marin L.* Enactive Principles for the Ethics of User Interactions on Social Media: How to Overcome Systematic Misunderstandings Through Shared Meaning-Making // *Topoi*. 2022. Vol. 41. P. 1–13.
- Menary R.* Cognitive Integration and the Extended Mind // *The Extended Mind* / Ed. R. Menary. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. P. 227–243.
- Miller D.* Material Culture and Mass Consumption. Oxford, MA: Basil Blackwell, 1987.

- Miller D.* Materiality: An Introduction // *Materiality* / Ed. D. Miller. Durham: Duke University Press, 2005. P. 1–50.
- Mills M.* On Disability and Cybernetics: Helen Keller, Norbert Wiener, and the Hearing Glove // *Differences*. 2011. Vol. 22. No. 2–3. P. 74–11.
- Preciado P.B.* Countersexual Manifesto. N.Y.: Columbia University Press, 2018.
- Putnam H.* Meaning and Reference // *The Journal of Philosophy*. 1973. Vol. 70 (19). P. 699–711.
- Shamash J.* The Evil Eye: The Magic of Envy and Destruction. L.: Foxy Books, 2020.
- Shepard P.* Coming Home to the Pleistocene. Washington: Island Press, 2013.
- Shepard P.* Man in the Landscape: A Historic View of the Esthetics of Nature. Athens: University of Georgia Press, 2002.
- Shepard P.* The Tender Carnivore and The Sacred Game. Athens: University of Georgia Press, 2011.
- Siebers T.* Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body // *American Literary History*. 2001. Vol. 13. No. 4. P. 737–754.
- Slaby J., Gallagher S.* Critical Neuroscience and Socially Extended Minds // *Theory, Culture & Society*. 2015. Vol. 32. No. 1. P. 33–59.
- Strathern M.* The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Thompson E., Stapleton M.* Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories // *Topoi*. 2009. Vol. 28. No. 1. P. 23–30.
- Vannini P.* Non-Representational Ethnography: New Ways of Animating Lifeworlds // *Cultural Geographies*. 2015. Vol. 22 (2). P. 317–327.
- Varela F.J.* Principles of Biological Autonomy. N.Y.: North-Holland, 1979.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- Woodall J.* Portraiture: Facing the Subject. Manchester: Manchester University Press, 1997.

Research Article

Baranov, D.A., A.V. Verle, M.D. Miroshnichenko, S.S. Petriashin, A.A. Filatova, S.Y. Shevchenko, and S.V. Sokolovskiy. On the Ecology of Mind and Affect: Comments [K ekologii soznaniia i affekta: kommentarii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 5, pp. 76–113. <https://doi.org/10.31857/S0869541522050050>
EDN: IAFQUE ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Dmitriy Baranov | <https://orcid.org/0000-0003-4129-7771> | dmitry.baranov@list.ru | Russian Museum of Ethnography (4/1 Inzhenernaia Str., St. Petersburg, 191186, Russia)

Artem Verle | <http://orcid.org/0000-0003-1258-2987> | artemverle@gmail.com | Pskov State University (2 Lenin Sq., Pskov, 180000, Russia)

Maksim Miroshnichenko | <http://orcid.org/0000-0003-1374-1599> | jaberwokky@gmail.com | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

Stanislav Petriashin | <https://orcid.org/0000-0003-4410-7224> | s-petryashin@yandex.ru | Russian Museum of Ethnography (4/1 Inzhenernaya St., St. Petersburg, 191186, Russia)

Asya Filatova | <http://orcid.org/0000-0002-0497-0018> | asyafilatova82@gmail.com | University of Tyumen (6 Volodarskogo Str., Tyumen, 625003, Russia)

Sergei Shevchenko | <http://orcid.org/0000-0002-7935-3444> | simurg87@list.ru | Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia)

Sergei Sokolovskiy | <http://orcid.org/0000-0002-0112-0739> | sokolovskiserg@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

externalism, enactivism, memory ecology, cognitive micro-niche, affect, evocative objects, Umwelt, extensions, extended cognition, material culture, possessions, identity politics

Abstract

This article presents critical comments and responses to Sergei Sokolovskiy's essay "Things, Affects and the Ecology of Mind: On Material Aspects of Identity Politics", in which the author raises the issues of ecologically distributed, or extended and environmentally embedded human cognition and affects and their relations with individual or grass-root identity politics. This discussion features contributions by D.A. Baranov, A.V. Verle, M.D. Miroshnichenko, S.S. Petriashin, A.A. Filatova, and S.Y. Shevchenko.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00450] (recipients M.D. Miroshnichenko)

Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [075-15-2022-328] (recipients S.V. Sokolovskiy)

References

- Antonov, D.I., ed. 2014. *Sila vzgliada: glaza v mifologii i ikonografii* [The Power of Glance: Eyes in Mythology and Iconography]. Moscow: RGGU.
- Bart, R. (1980) 2011. *Camera lucida. Kommentarii k fotografii* [Camera Lucida: Reflections on Photography]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Bateson, G. 1987. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northvale: Jason Aronson Inc.
- Bateson, G. 2000. *Ekologiya razuma* [Ecology of Mind]. Moscow: Smysl.
- Bateson, G. 2005. *Shagi v napravlenii ekologii razuma. Izbrannyye stat'i po antropologii* [Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology], translated by D.Y. Fedotova. Moscow: KomKniga.
- Bergson, A. (1896) 1999. *Tvorcheskaya evoliutsiya. Materiia i pamiat'* [Creative Evolution: Matter and Memory]. Minsk: Kharvest.
- Cahoone, L. 2006. Our Recent Rousseau: On Paul Shepard. *Environmental Philosophy* 3 (1): 13–26.
- Cañada, J.A., S. Sariola, and A. Butcher. 2022. In Critique of Anthropocentrism: A More-Than-Human Ethical Framework for Antimicrobial Resistance. *Medical Humanities* 23.03.2022. <https://doi.org/10.1136/medhum-2021-012309>
- Clark, A. 2000. *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. New York: Oxford University Press.

- Clark, A. 2007. Re-inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind. *The Journal of Medicine and Philosophy* 32 (3): 263–282.
- Clark, A., and D. Chalmers. 1998. The Extended Mind. *Analysis* 58: 7–19.
- Clark, A., and D. Chalmers. 2010. The Extended Mind. In *The Extended Mind*, edited by R. Menary, 27–42. Cambridge, MA: MIT Press.
- Di Paolo, E. 2009. Extended Life. *Topoi* 28 (1): 9–21.
- Dierckxsens, G. 2022. Introduction: Ethical Dimensions of Enactive Cognition – Perspectives on Enactivism, Bioethics and Applied Ethics. *Topoi* 41: 1–5. <https://doi.org/10.1007/s11245-021-09787-6>
- Dupré, J. 1998. Against Reductionist Explanations of Human Behavior. *Aristotelian Society Supplementary* 72 (1): 153–172.
- Dupré, J. 2020. Processes Within Processes: A Dynamic Account of Living Beings and Its Implications for Understanding the Human Individual. In *Biological Identity: Perspectives from Metaphysics and the Philosophy of Biology*, edited by A.S. Meincke and J. Dupré, 149–166. London: Routledge.
- Elkins, J. 2010. *Issleduia vizual'nyi mir* [Exploring the Visual World]. Vilnius: EGU.
- Ferrando, F. 2022. *Filosofskii postgumanizm* [Philosophical Posthumanism]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Fileva, N.A. 2018. *Rasskazyvaiut mastera: iz materialov ekspeditsii po Arkhangel'skoi oblasti v 70–80-e gody XX veka* [The Masters Tell: From the Materials of Expeditions in the Arkhangelsk Region in the 70–80^s of the Twentieth Century]. Moscow: Siti Print.
- Foucalt, M. 1977. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. Moscow: Progress.
- Froese, T. 2014. Bio-Machine Hybrid Technology: A Theoretical Assessment and Some Suggestions for Improved Future Design. *Philosophy & Technology* 27 (4): 539–560.
- Gallagher, S. 2013. The Socially Extended Mind. *Cognitive Systems Research* 25: 4–12.
- Gasparian, D.E. 2020. Fenomenologiya bez transtsendental'nogo sub'ekta: neurofenomenologiya i enaktivizm v poiskakh perspektivy ot pervogo litsa [Phenomenology without a Transcendental Subject: Neurophenomenology and Enactivism in Search of a First-Person Perspective]. *Filosofskii zhurnal* 13 (1): 80–96.
- Geertz, K. (1976) 2010. *Iskusstvo kak kul'turnaia sistema* [Art as a Cultural System]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 2: 31–54.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Grosz, E. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Haraway, D. 2017. *Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiya i sotsialisticheskii feminizm 1980-kh* [Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s]. Moscow: Ad Marginem.
- Harman, G. 2012. O zameshchaiushchei prichinnosti [On Vicarious Causation]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 2 (114): 75–90.
- Hartigan, L.R. 2007. *Joseph Cornell: Navigating the Imagination*. New Haven: Yale University Press.
- Hertz, R. (1905) 2019. *Smert' i pravaia ruka* [Death and the Right Hand]. Moscow: ARS PRESS.
- Hertz, T., M.M. Garcia, and M. Schlüter. 2020. From Nouns to Verbs: How Process Ontologies Enhance Our Understanding of Social-Ecological Systems Understood as Complex Adaptive Systems. *People and Nature* 2 (2): 328–338. <https://doi.org/10.1002/pan3.10079>
- Hicks, D. 2010. The Material-Cultural Turn: Event and Effect. In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, edited by D. Hicks and M.C. Beaudry, 25–98. Oxford: Oxford University Press.

- Ingold, T. 2020. Bol'she nikakikh drevnostei; bol'she nikakogo cheloveka: budushchee proshloe arkheologii i antropologii [No More Ancient; No More Human: The Future Past of Archaeology and Anthropology]. In *Arkheologiya i antropologiya. Proshloe, nastoiashchee, budushchee* [Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future], edited by D. Shankland, 109–127. Khar'kov: Gumanitarnyi tsentr.
- Ivanov, D.V. 2019. Eksternalizm i teoriia rasshirenogo soznaniia [Externalism and the Theory of Extended Mind]. *Filosofiia nauki i tekhniki* 24 (2): 33–42.
- Jonas, H. 2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jouhandeau, M. 2016. *Moi bestiarii* [My Bestiary]. Tver': Kolonna Publications.
- Kirchhoff, M.D. 2012. Extended Cognition and Fixed Properties: Steps to a Third-Wave Version of Extended Cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11 (2): 287–308.
- Kline, R. 2009. Where are the Cyborgs in Cybernetics? *Social Studies of Science* 39 (3): 331–362.
- Krueger, J., and T. Szanto. 2016. Extended Emotions. *Philosophy Compass* 11 (12): 863–878.
- León, F., T. Szanto, and D. Zahavi. 2017. Emotional Sharing and the Extended Mind. *Synthese* 196 (12): 4847–4867.
- Maiese, M., and R. Hanna. 2019. *The Mind-Body Politic*. Cham: Springer.
- Malabou, C. 2019. *Chto nam delat's nashim mozgom?* [What Should We Do with Our Brain?]. Moscow: V–A–C Press.
- Malafouris, L. 2015. Metaplasticity and the Primacy of Material Engagement. *Time and Mind* 8 (4): 351–371.
- Marin, L. 2022. Enactive Principles for the Ethics of User Interactions on Social Media: How to Overcome Systematic Misunderstandings Through Shared Meaning-Making. *Topoi* 41: 1–13.
- Menary, R. 2010. Cognitive Integration and the Extended Mind. In *The Extended Mind*, edited by R. Menary, 227–243. Cambridge, MA: MIT Press.
- Miller, D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford, MA: Basil Blackwell.
- Miller, D. 2005. Materiality: An Introduction. In *Materiality*, edited by D. Miller, 1–50. Durham: Duke University Press.
- Mills, M. 2011. On Disability and Cybernetics: Helen Keller, Norbert Wiener, and the Hearing Glove. *Differences* 22 (2–3): 74–11.
- Mol, A., and J. Law. 2017. Voploshchennoe deistvie, osushchestvlennye tela: primer gipoglikemii [Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia]. *Logos* 27 (2/117): 233–262.
- Petriashin, S. 2018. Raspredelelnaia lichnost' i virtual'naia telesnost' [Distributed Personhood and Virtual Corporeality]. In *Tekhnologii i telesnost'* [Technologies and Corporeality], edited by S. Sokolovskiy, 3: 169–209. Moscow: IEA RAN.
- Petriashin, S.S. 2019. Russkii bezmen: material'nost' i (ne)spravedlivost' [Russian Bezmen: Materiality and (In)justice]. *Zhivaia starina* 3: 24–27.
- Petrov, K.A. 2022. Svoia tekhnika i chuzhaia nauka: osobennosti obmena mezhdru uchenymi i pol'zovateliami TKMP-ustroystv na forume Reddit.com [Scientists and TDCS-Users Trade's Specific at Reddit.com]. *Epistemologiya i filozofia nauki* 1: 154–170.
- Plamper, J. 2018. *Istoriia emotsii* [The History of Emotions]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Popova, O.V. 2021. Telo kak ob'ekt eksperimentirovaniia i stanovlenie etosa

- biomeditsiny: uroki Niurnberga [Body as an Object of Experimentation and the Emergence of Biomedicine Ethos: The Nuremberg Lessons]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* 1: 125–141. <https://doi.org/10.5840/eps202158114>
- Preciado, P.B. 2018. *Countersexual manifesto*. New York: Columbia University Press.
- Putnam, H. 1973. Meaning and Reference. *The Journal of Philosophy* 70 (19): 699–711.
- Sartre, J.-P. (1943) 2000. *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Moscow: Respublika.
- Shamash, J. 2020. *The Evil Eye: The Magic of Envy and Destruction*. London: Foxy Books.
- Shepard, P. 2002. *Man in the Landscape: A Historic View of the Esthetics of Nature*. Athens: University of Georgia Press.
- Shepard, P. 2011. *The Tender Carnivore and the Sacred Game*. Athens: University of Georgia Press.
- Shepard, P. 2013. *Coming Home to the Pleistocene*. Washington: Island Press.
- Shmelev, A.D. 1990. Paradoksy identifikatsii [Paradoxes of Identification]. In *Logicheskii analiz yazyka. Tozhdestvo i podobie, sravnenie i identifikatsiia* [Logical Analysis of Language: Identity and Similarity, Comparison and Identification], edited by N.D. Arutiunova, 33–51. Moscow: Institut yazykoznaniiia AN SSSR.
- Siebers, T. 2001. Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body. *American Literary History* 13 (4): 737–754.
- Slaby, J., and S. Gallagher. 2015. Critical Neuroscience and Socially Extended Minds. *Theory, Culture & Society* 32 (1): 33–59.
- Sohn-Rethel, A. (1926) 2016. *Ideal'nye polomki* [Perfect Breakdowns]. Moscow: Izdatel'stvo Griundrisse.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Thompson, E., and M. Stapleton. 2009. Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories. *Topoi* 28 (1): 23–30.
- Toporov, V.N. 1983. Prostranstvo i tekst [Space and Text]. In *Tekst: semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], edited by T.V. Tsivian, 227–284. Moscow: Nauka.
- Toporov, V.N. 1995. Veshch' v antropotsentricheskoi perspektive (apologiya Pliushkina) [The Thing in an Anthropocentric Perspective (An Apology of Plyushkin)]. In *Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo. Izbrannoe* [Myth, Ritual, Symbol, Image: Research in the Field of the Mythopoetic: Selected Works], by V.N. Toporov, 7–111. Moscow: Progress – Kul'tura.
- Tsivian, T.V. 2001. *Semioticheskie putesthestviia* [Semiotic Travels]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha.
- Tuzova, E.A. 2008. Motiv “Gibeli zveria” v lirike V. Khlebnikova i N. Gumilova [The Motif of “Death of the Beast” in the Lyrics of V. Khlebnikov and N. Gumiliov]. *Vestnik Viatskogo gosudarstvennogo universiteta* 2: 65–69.
- Vannini, P. 2011. Issledovaniia material'noi kul'tury i sotsiologiya/antropologiya tekhniki [Material Culture Studies and Sociology/Anthropology of Technology]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 19–29.
- Vannini, P. 2015. Non-Representational Ethnography: New Ways of Animating Lifeworlds. *Cultural Geographies* 22 (2): 317–327.
- Varela, F.J. 1979. *Principles of Biological Autonomy*. New York: North-Holland.

- Varela, F.J., E. Thompson, and E. Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vinciguerra, L. 2007. Spinozistskii renessans vo Frantsii. Vvedenie [Spinozist Renaissance in France. Introduction]. *Logos: Filosofsko-literaturnyi zhurnal* 2 (59): 6–28.
- Viveiros de Castro, E. 2017. *Kannibal'skie metafiziki* [Cannibal Metaphysics]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Woodall, J. 1997. *Portraiture: Facing the Subject*. Manchester: Manchester University Press.