

УДК 141

DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-2

Ополев П. В.

**Сложность в ракурсе онтологического поворота
в современной антропологии**

Омский государственный технический университет,
пр. Мира, д. 11, г. Омск, 644050, Россия; *Pvo-sinergetica@rambler.ru*

Аннотация. В статье исследуются формы репрезентации идеи многообразия бытия, сложившиеся за пределами западноевропейской философии и науки. В работе представлен анализ предложенных Ф. Дескола, Э. Коном и Э.В. де Кастро реконструкций «индейских» онтологий, которые позиционируются как альтернативная западу «метафизика». Выстраиваемые в рамках антропологических реконструкций модели опираются на ряд онтологических допущений (мульти-натурализм, переспективизм, мультимодальность), которые рассмотрены как формы репрезентации многообразия. Автором исследованы границы децентрированной онтологии многообразия, особенности взаимосвязи объективной и субъективной сложности в мифологии индейских коллективов. В контексте описанных теоретических моделей сложность рассмотрена как реляционная, трансверсальная категория, релевантная для описания процессуальности сущего, многообразия человеческого опыта, взаимосвязи человека, общества и культуры. В статье также представлен сравнительный анализ представлений о многообразии, сложившийся в «индейской» метафизике и в направлениях современной философии («новые онтологии») и науки (синергетика).

Ключевые слова: антропокультурный подход; антропоцентризм; мульти-натурализм, переспективизм; природа; сложность; философская антропология

Для цитирования: Ополев П.В. Сложность в ракурсе онтологического поворота в современной антропологии // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 2. С. 17-28. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-2

P. V. Opolev

**Complexity in the perspective of the ontological turn
in modern anthropology**

Omsk State Technical University,
11 Mira Ave., Omsk, 644050, Russian Federation; *Pvo-sinergetica@rambler.ru*

Abstract. The article examines the forms of representation of the idea of the diversity of being that have developed outside Western European philosophy and science. The paper presents an analysis of the proposed F. Descola, E. Cohn and E. V. de Castro reconstructions of “Indian” ontologies, which are positioned as an alternative to the West «metaphysics». The models constructed within the framework of anthropological reconstructions are based on a number of ontological assumptions (multi-naturalism, reinspectivism, multimodality), which are considered as forms of representation

of diversity. The author examines the boundaries of the decentered ontology of diversity, the peculiarities of the relationship between objective and subjective complexity in the mythology of Indian collectives. In the context of the described theoretical models, complexity is considered as a relational, transversal category relevant for describing the processuality of existence, the diversity of human experience, the relationship between man, society and culture. The article also presents a comparative analysis of the ideas of diversity that have developed in “Indian” metaphysics and in the directions of modern philosophy (“new ontologies”) and science (synergetics).

Keywords: anthropocultural approach; anthropocentrism; multi-naturalism, perspectivism; nature; complexity; philosophical anthropology

For citation: Opolev P. V. (2024), “Complexity in the perspective of the ontological turn in modern anthropology”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 10 (2), 17-28, DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-2-0-2

Мир ощущается как нестабильный, ускользающий, запутанный именно в меру своей избыточной сложности, которая не может быть охвачена рамками единого общезначимого понимания. Такого рода познавательная тенденция порождает чувство тревоги и неопределенности как перед лицом настоящего, так и перед лицом грядущего. В современной науке и философии сложность достаточно часто оказывается «метафорой» онтологического многообразия и эпистемологической неопределенности. Если для классической западноевропейской философии и науки характерен интерес к простоте и упрощению (в форме методологического редукционизма, элементаризма), то современная философия и наука обращены к многообразию. Для современной философии формами репрезентации сложности являются образы ризомы, сети, запутанности. В науке интерес к сложности локализуется в категориях нестабильности, нелинейности, вариативности.

Понятие «сложность» имеет эвристическое значение для описания многообразия человеческого опыта. Полагаем, что опыт сложности является одним из значимых факторов развития философии и науки. В этом случае сложность должна быть рассмотрена как феномен культуры, не сводимый к западной рациональности. Признание неустранимого многообразия

мира и его несводимость к моделям, сложившимся в западной культуре, находят свое развитие и обоснование в рамках онтологического поворота в современной антропологии.

В работе мы обозначим формы репрезентации многообразия, складывающиеся в рамках антропологических проектов Ф. Десколы, Э. Кона, Э.В. Кастру. Работы данных авторов, с одной стороны, явились следствием глобальных полевых исследований, а с другой стороны, осознанием того, что западноевропейская рациональность ограничивает наши возможности в познании многообразия и не в полной мере релевантна процессуальности сущего. Высказывания Ф. Десколы, Э. Кона, Э.В. Кастру содержат концептуальные модели описания действительности, которые могут быть рассмотрены как альтернативы подходам к познанию многообразия, сложившимся в рамках современной науки и философии. Онтологический поворот в антропологии направлен на переосмысление «западной метафизики мультикультурализма-мононатурализма» (Bessire and Bond, 2014: 442). Источником этого переосмысления становится мифология, представленная в этнографических и этнологических исследованиях коренных народов, которые выступают как своего рода метафизические субъекты. Не вдаваясь в подробности про-

блемы взаимосвязи антропологии и философии, отметим, что антропология, этнография и этнология в рамках «онтологического поворота» перестают быть дескриптивными, выходят за границу описания культуры и быта коренных народов. Все это требует от антропологии онтологических допущений, через которые осуществляется реконструкция и концептуализация того, как устроен мир за пределами западной цивилизации. По мысли П. Скэффиша и Э.В. Кастру, «мы должны исследовать объекты, относящиеся к концептам других народов, чтобы показать, из чего сделан мир, в котором они живут» (Скэффиш, Кастру, 2022: 68). Можно сказать, что онтологический поворот порождает интерес к бытию в мире за пределами сложившейся метафизики и признает, что разные мировоззрения (и разные метафизики) – это не просто разные репрезентации одного и того же мира. В рамках обсуждаемой индийской «метафизики» сложность оказывается не абстрактным концептом, а феноменом культуры, живым и активным переживанием процессуальности бытия.

В настоящее время попытки концептуализации сложности в философии происходят в самых разных дискурсах, с выделением целого ряда подходов (агрегативного, системно-синергетического, умеренно-редукционистского, «сложностного», холистического (см. подробнее: Ополев, 2019)), субстанциональных и акцентентальных, объективных и субъективных характеристик сложности. Смещение научных и философских дискурсов в размышлении о сложности порождает причудливый калейдоскоп интерпретаций. При всем этом доминирующими подходами к сложности остаются агрегативный и системно-синергетический. В рамках агрегативного подхода сложность рассматривается как понятие, фиксирующее сосуществование элементов, свойств, отношений и связей как в действительности (объективная сложность), так и в нашем сознании (субъектив-

ная сложность). Синергетическая онтология в свою очередь предлагает осмысление сложности в контексте процессов системогенеза, эмерджентности и самоорганизации. Сложность оказывается заданной параметрами порядка, нелинейностью, системной активностью, которые также рассматриваются как своего рода меры сложности. В результате складывается впечатление, что сложность как объект изучения в своих разных репрезентациях является либо продуктом спекулятивной мысли современной западноевропейской философии, либо следствием развития постнеклассической научной рациональности. Вместе с тем, мы полагаем, что сложность была знакома человеку задолго до ее концептуализации в философском и научном знании и представляет собой вполне самостоятельный феномен культуры.

В познании идеи многообразия мы предлагаем опереться на слабо осмысленное антропокультурное измерение сложности. Под эпитетом «антропокультурный» мы будем понимать единство человека и природы, в котором преодолевается дихотомия естественного (природного) и искусственного (культурного). Антропокультурное измерение сложности указывает на взаимообусловленность и соразмерность характеристик человека, природы и культуры. Выделение антропокультурного измерения сложности обладает эвристической ценностью, поскольку позволяет решить ряд значимых задач, выходящих за пределы философского и научного дискурса в область трансдисциплинарных исследований. Во-первых, антропокультурный аспект сложности позволяет нам проследить формы репрезентации многообразия до ее концептуализации в рамках философии и науки. Во-вторых, антропокультурное измерение сложности указывает на диалектическое единство многообразия природы, человека и культуры. В-третьих, такого рода ракурс способствует переосмыслению границы между «человеческой» и «нечеловеческой» сложностью в

контексте процессов переосмысления установок классического антропоцентризма. В четвертых, антропокультурный подход к сложности может быть еще одним из аспектов деколонизации мышления, что позволяет переосмыслить сложившиеся подходы к сложности в широком социокультурном контексте и за пределами западноевропейской традиции.

Сложность видится нами как антропокультурный феномен, реконструкция которого предполагает обращение не только к философскому знанию или естественным наукам, но и к антропологическому дискурсу. Антропология имеет богатый материал, который показывает, что исторически продолжительное время человек включен в коммуникацию не только с себе подобными, но и с силами природы, духами и богами. По мысли М. Мосса, «Одной из первых групп существ, с которыми людям пришлось вступать в договоры и которые по природе своей были призваны участвовать в договорах, оказались духи мертвых и боги» (Мосс, 2011: 159). Очевидно, что раз речь идет о договоре, то каждая из его сторон должна быть его равноправным участником, что предполагает наличие субъектных взаимоотношений. Чем обмениваются духи и человек? – прежде всего «перспективами» – точками зрения, которые оказываются присущи разным онтологическим порядкам (Маничкин, 2021: 106). Такого рода методологический ракурс позволяет нам переосмыслить проблемы многообразия бытия и возможности для его познания. Процессуальность сущего в этом случае оказывается сетью взаимодействий, в которой онтологические характеристики открываются только в процессе коммуникации, обмена перспективами.

В современных исследованиях сложность чаще всего онтологизируется, рассматривается как способ понимания единообразия природы. Западноевропейская философия и наука исходят из того, что существует единый природный мир, который раскрывается во множестве его сложных

интерпретаций, сложившихся в рамках отдельных культур («мультикультурализм») и эпистемологических программ. Природа в этом случае превращается в своего рода фон. Такого рода «расколдовывание» (М. Вебер) природы «превращает» ее в концепт, человека – в господина сущего, а сложность – в абстракцию, которая характеризует невозможность субъекта познать «простую» природу. Констатация единообразия, простоты природы может быть рассмотрена как инструмент ее демифологизации. Мир одинаков для всех, а различия определяются многообразием эпистемологических программ.

В современной «новой онтологии» утверждается единство витальности человека и природы (Д. Беннет). Человек осмысляется как объект среди других объектов. Объектно-ориентированные онтологии позволяют переосмыслить связь человека и природы, снимая отношения соподчинения и иерархии. В рамках современных «плоских онтологий» (Г. Харман, Т. Мортон и др.) человек уравнивается в своем онтологическом статусе с любым другим объектом, превращается в актора (Б. Латур). Такого рода онтологический ракурс предполагает рассмотрение бытия как сети объектов, сборку, ассамбляж, результат совместной активности человека и природы, гетерогенное единство человеческих и нечеловеческих акторов, нелокализованных гиперобъектов. Данный подход, с одной стороны, позволяет выйти за границы конституируемой антропоцентрической свободы человека, как бы возвышающегося над бытием и навязывающего бытию свою волю, а с другой стороны, лишает человека ценности и значимости, побуждая его раствориться в природе, уподобиться «комPOSTной куче» (Г. Харуей).

В структурной антропологии сложность культуры определяется системой значений, знаково-символическим многообразием отражения паттернов мышления. Постструктурная антропология XXI века уделяет особое внимание гибким, можно

сказать, «нелинейным» связям, процессуальности сущего. В таких условиях граница между объектом и субъектом, природой и культурой становится относительной, классические бинарные оппозиции (материальное и идеальное, субъект и объект и др.) теряют свое значение, что порождает перманентное многообразие действительности, которая не может быть редуцирована до устойчивых признаков, характеристик и качеств. Идеи запутанности, смешения, расщепления, метафора корневища являются характерными и для философии постмодернизма. Размышляя об этнографических сюжетах, колдунах и оборотнях, Ж. Делез и Ф. Гваттари отмечают: «Волк, волки – это интенсивности, скорости, температуры, варибельные неразложимые дистанции. Это роение, волкование» (Делез, Гваттари, 2010: 55). Примечательно, что такого рода децентрированная онтология, исходящая из признания многообразия, мультимодальности тела и духа, обнаруживается за пределами западноевропейской метафизики и постнеклассической науки.

Признание перманентной сложности мира за пределами человеческого мира находит свое развитие в рамках моделей «онтологий» коренных народов, представленных в работах Ф. Дескола, Э. Кона и Э.В. де Кастру. Современная антропология инициирует «онтологический поворот», в котором не только переосмысляются задачи антропологии как науки, но и рефлексированы модели взаимосвязи природы, человека и культуры. Как замечает Д. Сивков, «в антропологическом дискурсе намечается попытка построить так называемые реляционные онтологии» (Сивков, 2022: 218). Это позволяет нам также рассмотреть сложность как реляционную категорию, которая раскрывается в отношениях между природой, человеком и культурой.

Вместе с тем возникает закономерный вопрос: насколько реконструкция «амазонской онтологии» (Кон, 2018: 16), «межвидовый» перспективизм и установка на «онтологический мультинатурализм» (Кон, 2018: 81) отражают особенности реально

существующих «индейских онтологий»? Зарубежные исследователи Л. Бессир и Д. Бонд справедливо отмечают, что такого рода «индейская онтология» оказывается завязанной на понятия, категории и оппозиции западной философии, которую в общем-то призвана переосмыслить. (Bessire and Bond, 2014: 443). Обращая внимание на подобный рода замечания, Э.В. де Кастру отмечает, что «этнографы – не фотографы, а художники-портретисты. Каждый портрет в той или иной степени представляет собой карикатуру, без какого-либо уничижительного смысла. Как мы знаем, зачастую правильная, нарочитая карикатура гораздо красноречивее передает “дух” (как бы невидимое подобие) изображенного человека, чем фотография» (Кастру, 2022: 189). Мы полагаем, что вряд ли можно обойтись без такого рода заимствований, поскольку объяснить природу многообразия, исходя исключительно из этнографических и мифологических сюжетов, не представляется возможным. Также невозможно обойтись и без онтологических допущений, которые принимают понятийную форму. Однако, утверждая различия между мировоззрением западной цивилизации и экваториальной Амазонии, не следует абсолютизировать и идеализировать. Антропологи, констатируя фундаментальные различия в мировоззрении, все же исходят из позиции онтологического тождества миров. Как подмечает П. Хейвуд, «никто не утверждает, что кубинские прорицатели или индейцы живут во вселенных, отличных от нашей собственной» (Heywood, 2017: 7).

Понятия «мультинатурализм» и «перспективизм» выступают в роли форм репрезентации сложности в антропологии Ф. Дескола, Э. Кона и Э.В. де Кастру. Человек оказывается сопричастен множественному миру нечеловеческих самостей, при этом сложность человеческого бытия оказывается соразмерна (но не тождественна) сложности «нечеловеческой» онтологии. Животные живут точно такой же социальной жизнью, как и люди, а лес – это простран-

ство не только природы, но и культуры. Обмен перспективами позволяет посмотреть на природу как на культуру и наоборот. Онтологическое допущение, что души у всех одинаковые, а тела разные, утверждает перманентную семиотическую сложность природной действительности, взаимопроникновение человеческого и нечеловеческого, объективного и субъективного. Как замечает А.В. Маслова, складывающаяся неантропология способствует расширению семиосферы не только за пределы цивилизации, но и человечества в целом (Маслова, 2023: 164). Обращение к представлениям других народов, попытка выстроить антропологию как сравнительную метафизику может быть рассмотрена как в контексте процессов деколонизации мышления, так и в качестве конструктивной возможности переосмыслить подходы к осмыслению многообразия в западноевропейской науке и философии.

Предлагаемые антропологами формы репрезентации множественности обнаруживают целый ряд системных качеств, сближаясь с установками холизма. Картина мира индейцев руна (которую описывает Э. Кон) или ачуара (описываемых Ф. Дескола) обладает цельностью, но логика этой цельности отличается от научной картины мира. Мир сложен как для ученого, так и для индейца, но ученый зачастую утверждает дуализм духа и тела, проводит непреходимую границу между сложностью природы и культуры. Ученый выстраивает свою познавательную деятельность в духе корреляционизма: существует возможность познать только корреляцию между мышлением и бытием (Мейясу, 2016: 11). Для ученого мир – это скорее мозаика, которую он как господин сущего последовательно складывает, отражая в ней результаты своей интеллектуальной деятельности. Для индейца значения и смыслы не являются окончательными, они достраиваются в процессе взаимодействия с вещами, которые могут являться как природой, так и культурой.

В рамках индейских «онтологий» любая реальность – это совокупность перспектив, которые принципиально не сводимы к одной общезначимой перспективе. М. Палечек и М. Рисьорд, рассуждая о перспективизме, отмечают: «Значение возникает из сети взаимодействий, и правильное понимание значения требует вхождения в эту сеть. Можно рассматривать перспективизм как форму релятивизма, но это релятивизм без репрезентаций и без несоизмеримости» (Palecek and Risjord, 2012: 21). Очевидно, что такого рода ракурс не является уникальным и оказывается характерным в той или иной форме для мифологии в целом. По мысли Э.В. де Кастру, «Миф, как универсальное место утечки перспективизма, говорит о таком состоянии бытия, в котором тела и имена, души и действия, я и другой проникают друг в друга, будучи погруженными в одну и ту же досубъективную или дообъективную среду» (Кастру, 2017: 66).

Наука отказывает природе в субъектности, осмысляя ее как претерпевающий объект. По мысли Ф. Дескола, «в механической революции XVII века мир все более и более превращается в машину, которую ученые легко могут разобрать на части, он уже не видится как сложное взаимодействие человеческих и нечеловеческих существ» (Дескола, 2012: 89). Сложность мира в науке зачастую определяется агрегативной совокупностью характеристик, количеством элементов и связей, в то время как сложность мира индейцев оказывается связанной с иерархией, многообразием переплетающихся перспектив, которые оказываются вплетены в повседневную жизнь человека. Как справедливо подмечают Е.В. Кучинов и Д.С. Шалагинов: «Таким образом, охота, как процесс поиска мяса, есть блуждание, которое умножается и концентрируется лесом, (пере)плетение мультивидовых траекторий, создающих его плотную, непрозрачную ткань. Лес как экзистенциальная путаница, где экзистенция понимается буквально: бытие вовне; именно в этом смысле вход в лес совпадает с выходом из себя, то есть вплетением себя

в экологическую анархию леса как гигантской ризомы» (Кучинов, Шалагинов, 2022: 126).

Отношения с миром принимают форму сетевого взаимодействия, в которой объективная сложность определяется субъективными переживаниями перспектив. Все становится общественным и культурным: в каждом индивиде лежит этическая ответственность за поддержание гомеостаза между культурой и природой. Как замечает Ф. Дескола: «Нельзя нарушать общее равновесие хрупкой системы; используя энергию, надо тут же восстанавливать ее при помощи различных ритуальных действий» (Дескола, 2012: 22). Необходимость соблюдать баланс рождает достаточно напряженное и насыщенное пространство коммуникаций. Схожую мысль озвучивает А.Ф. Лосев: «Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но – наиболее яркая и самая подлинная действительность» (Лосев, 2001: 36).

В синергетике мир также можно рассмотреть как сложную самоорганизующуюся систему, тем самым предложив способ преодоления дихотомии природа-культура, наметив тенденцию создания децентрализованной онтологии, но в рамках постнеклассической научной рациональности. Природа, человек и культура представляют собой связанные, системные образования, которые могут быть описаны как разные способы бытия самоорганизующихся систем. Указанный подход дает нам представления о концептуальных формах репрезентации многообразия, математизации и формализации сложности. Однако такого рода подход оказывается всеобщ и универсален, предлагая нам только одну «перспективу» человека, возвышающегося над сущим. Для науки природа не является носителем перспектив, она является объектом. Сложность

мира в науке всеобща и необходима, рассматривается в контексте универсальной точки зрения, «перспективы», носителем которой является ученый или научное сообщество. Картина мира в этом случае хоть и не выглядит законченной и завершенной, но является гомогенной.

В моделях многообразия, которые использует современная наука, человек по-прежнему выступает как господин сущего. В «онтологии» индейцев все выглядит иначе. Как подмечает Э. Кон, «существует много разных природ – продуктов физического расположения разных видов существ, населяющих вселенную. Однако есть только одна культура – перспектива “я”, которую принимает любая самость, человеческая, равно как и нечеловеческая. Культура в этом смысле – это перспектива “я”. То есть с позиции своих “я” все существа видят разные природы, которые они населяют» (Кон, 2018: 228). Для индейцев действительность – это множество автономных точек зрения, при этом сложность не абстрактна, а вполне конкретна – это необходимость обмениваться «перспективами», включаться в коммуникацию не только с себе подобными, но и с другими, «нечеловеческими» самостями животных и растений. Каждый элемент природного и культурного многообразия может заключать в себе перспективу, которая достраивает онтологический порядок. Мир в этом случае выглядит гетерогенным, а сложность в этом отношении представляет собой категорию трансверсальную, реляционную и субъективную (так как все самости «видят себя личностями») (Кон, 2018: 287)). Позиция, согласно которой нет никакого отдельного человеческого мира, существующего за пределами этой «экологии самостей», сближается с позицией современной ассамбляжной онтологии, в которой человек сосуществует наравне с другим сущим, определяется количеством связей и интеракций.

В ряде современных эпистемологических программ (например, в рамках эволюционной эпистемологии, в энктивизме)

также предполагается изоморфизм человека и природы. В этом случае сложность мира как бы отражает сложность самого человека. В рамках «онтологии» индейцев общим состоянием людей и животных оказывается не «животность» человека, а вечность самой природы. Как подметил Э.В. де Кастру: «Если все может быть человеком, то ничто не является им четко и недвусмысленно» (Кастру, 2017: 165). Схожую мысль озвучивает и Ф. Дескола, утверждая, что «рядом с антропологией культуры должна быть антропология природы» (Дескола, 2012: 12). Такого рода подход может быть экстраполирован для лучшего понимания связи современного человека с техникой.

Жизнь современного человека также оказывается полем взаимодействия «живых» и «неживых» существ. Если для амазонских индейцев лес – это переплетение видимых и невидимых связей, которые оказывают воздействие на всю его жизнь, то на статус такого рода «леса» для современного человека претендует техносфера. Например, гипотетический внешний наблюдатель вряд ли может сказать, какое множество невидимых факторов определяют жизнь современного человека в современном городе: правила дорожного движения, этикета, техники безопасности. Техносфера также может быть описана с позиции многообразия нечеловеческих самостей, с которыми современный человек активно взаимодействует. Ярким примером здесь могут служить разного рода голосовые помощники, системы управления «умным домом», с которыми человек вынужден считаться. Современные технические инновации буквально предлагают нам способ смотрения на вещи. В результате моя перспектива является на самом деле «перспективной» этой вещи. Примером могут служить различные гарнитуры виртуальной и дополненной реальности. В будущем эта сфера «нечеловеческих» самостей будет только расширяться, возвращая нас к мышлениям указанных антропологов о

многообразии «туземных» перспектив. Переживание сложности современного мира в этом случае также может осмысляться как поле взаимодействия «живых» и «неживых» существ, как экология самостей, включающих технические, социальные системы и человека.

В повышенном интересе к феномену сложности можно усмотреть социокультурный конфликт между «эпистемой простоты», которая культивируется в модерне, и «эпистемой сложности», которая в большей степени соответствует «духу сложности», «ситуации постмодерной современности» (Гречко, 2012: 5-20). «Эпистема простоты» исходит из онтологического допущения, согласно которому мир един и одинаков для всех. «Эпистема сложности» бросает вызов идеям онтологического единообразия действительности. В результате плюрализм, различия, релятивизм противопоставляются представлениям об универсальных моделях бытия, принципах познания, всеобщих ценностях, единой человеческой природе. Дихотомия эпистемы сложности и простоты снимается в рамках современного проекта неоантропологии, который не только дает нам этнографический материал, но и предлагает осуществить «онтологический поворот», отказавшись от противопоставления человека и мира, природы и культуры.

Крушение «мифа о простоте» (М. Бунге) способствовало переходу к идеям сложности, попыткам придания феномену сложности парадигмальный статус (Э. Морен). Необходимость выйти за границы аналитического и редукционистского подхода к осмыслению многообразия природы не снимает этой проблемы, поскольку человек по-прежнему осмысляется как придаток системного многообразия. Несмотря на то что такого рода подход имеет эвристическую ценность, он, по нашему мнению, является вариантом «упрощения», формой рафинированного позитивизма и редукционизма, сведения многообразия к единой абстрактной модели. Спекулятив-

ное изучение сложности в целом обнаруживает существенный недостаток, поскольку мы получаем представление о многообразии, которое оказывается лишено связи с практикой, непосредственным переживанием опыта многообразия, которое исторически предшествовало философии и науке. В рамках подходов синергетического типа, концепций плоских онтологий (“flat ontology”) мир и человек мыслятся как системные образования. Однако новые онтологии доводят идею отрицания различий до крайности: мир в них представляется нейтральным, бесформенным и схематичным. Можно сказать, что в этом мире нет места человеку. Человек существует на правах объекта, актора (Г. Харман) в пространстве множественных гиперобъектов (Т. Мортон), ассамбляжа тел и аффектов (Д. Беннетт).

Современная философия и наука вплотную подошли к необходимости признания многообразия. Вместе с тем в подходе к этому многообразию наметилась контрпродуктивная тенденция, связанная с попытками снять дихотомию субъекта и объекта, отказавшись от одной из этих категориальных пар. В результате чего мир (и человек) превращается в множество то однородных субъектов, то близких равноположенных объектов. При всей своей спекулятивности даже подобного рода онтологический схематизм указывает на глубинную связь человека с действительностью, подчеркивает, что человек – это не замкнутая сама в себе самость. Эта мысль возвращает нас к рассуждениям о моделях действительности, сложившихся в рамках индейских «онтологий». Мысль о включенности («энактивированности») также находит свое неоднократное выражение в современной философии. Примером единства человека и среды может служить не только энактивизм, но и образ человека как «природного киборга» (А. Ноэ, Э. Кларк, Д. Харауэй), фиксирующий «переплетение» человеческой природы и человеческих изобретений (технологий).

Антропология в рамках «онтологического поворота» бросает вызов идеям онтологического единообразия природы, человеческой исключительности. Антропология на материале этнографических исследований обнаруживает установку на «мульти-натурализм»: существует множество изменчивых природных миров. Такого рода допущение сближается с выводами синергетики, которая предполагает, что природа на макро- и микроуровне обнаруживает различные «режимы» бытия. Но все-таки для синергетики – это одна и та же природа. Как замечает Э. Пикеринг: «До сих пор основное внимание уделялось разного рода островкам стабильности, которые характеризуют разные культуры. Но мы можем отметить, что есть культуры, которые вообще не сосредоточены на подобных островах» (Pickering, 2017: 145). В этом отношении можно предположить, что сложность, будучи инвариантной категорией для фиксации многообразия отношений человека и мира, может трактоваться по-разному. Например, сложность можно рассмотреть, как категорию, указывающую на объективное многообразие мира: мир сложен, но в общем-то стабилен, доступен для нашего последовательного осмысления. Сложность может быть также рассмотрена как категория трансверсальная, реляционная, указывающая на перманентную изменчивость мира, процессуальность сущего. Именно этот вектор осмысления сложности оказывается в настоящее время наиболее востребованным, поскольку мир как никогда раньше ощущается как нестабильный и изменчивый. Можно сказать, что сложность – это своего рода перспектива «смотрения» на вещи. Постмодернизм констатировал нередуцируемое многообразие, но так и не предложил позитивной программы его осмысления. В теориях сложности и «новых онтологиях» мир представляется изменчивым, но нейтральным, бесформенным, схематичным, редуцированным до совокупности гетерогенных объектов (или субъектов).

Идея процессуальности сущего находит свое развитие и обоснование в рамках онтологического поворота в антропологии. Работы Ф. Десколы, Э. Кона, Э.В. де Кастру предлагают нам не только реконструкцию и операционализацию мифологии коренных народов, но и альтернативную модель многообразия, которая хоть и выстраивается на языке западной метафизики, но все-таки содержит в себе онтологическую альтернативу: позволяет зафиксировать «внесистемные» представления о многообразии, сложности бытия за пределами западноевропейской традиции. В работах антропологов мы обнаруживаем онтологическую модель действительности, переосмысляющую связь природы, культуры и человека, предлагающую нам «экологию самостей» (Кон, 2018: 47), многообразие, в котором субъекты видят одинаково онтологически разные вещи (Castro, 1998: 478). В этом изменчивом пространстве различия относительно: субъекты и объекты могут менять свой онтологический статус, меняться местами и перспективами, точками зрения, которые свойственны не только разным природам, но и различным онтологическим порядкам. Сложность мира в предложенных моделях не является объективной, осмысливается в виде сети взаимодействий, которая разворачивается как пространство коммуникации между человеческими и нечеловеческими самостями. Значения и смыслы не заданы изначально, они возникают только в пространстве этого взаимодействия. Получается, что разные пространства предполагают разные виды многообразия и сложности. Такого рода концептуализация хоть и является онтологическим допущением, следствием операционализации, но дает богатый материал для поиска альтернативных моделей понимания изменчивости и многообразия, связи культуры и природы.

Литература

- Гречко, П.К. Парадигмальная эвристика “complexity” в современном социально-гуманитарном познании // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2012. № 1. С. 5-20.
- Делез, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я.И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
- Дескола, Ф. По ту сторону природы и культуры / пер. с фр. О. Смолицкой, С. Рындина; под общ. ред. С. Рындина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
- Кастру, Э.В. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии / пер.: Д. Кралечкин. М.: Ad Marginem, 2017. 200 с.
- Кастру, Э.В. Кто боится онтологического волка? // Логос. 2022. Т. 32. № 2. С. 167-192.
- Кон, Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / пер.: А. Боровикова. М.: Ad Marginem, 2018. 344 с.
- Кучинов, Е.В., Шалагинов, Д.С. Дикий Прометей: стратегический примитивизм и вопрос о технике // Логос. 2022. Т. 32. № 2. С. 193-225.
- Лосев, А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
- Маничкин, Н.А. Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161-178.
- Маслова, А.В. Диалог пересекающихся семиосфер в едином пространстве культуры // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2023. Вып. 4 (872). С. 163-169.
- Мейясу, К. После конечности: Эссе о необходимости / пер. с фр. Л. Медведковой. М.: Кабинетный ученый, 2016. 196 с.
- Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / сост., пер. с фр., предисл., вступит. ст., коммент. А.Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. 416 с.
- Ополев, П.В. Проблемы концептуализации сложности в науке и философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 48. С. 15-23.
- Сивков, Д.Ю. Онтологический поворот в антропологии и технологические изменения в индигенном коллективе // Логос. 2022. Т. 32. № 2. С. 193-225.

Скэфиш, П., Кастру, Э.В. Метафизика людей экстрамодерна. О деколонизации мысли. Интервью // Логос. 2022. Т. 32. № 2. С. 66-96.

Bessire, L., Bond, D. Ontological anthropology and the deferral of critique // *American ethnologist*. 2014. Vol. 41. No. 3. Pp. 440-456.

Castro, E. V. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1998. Vol. 4. No. 3. Pp. 469-488.

Heywood, P. Ontological Turn, The. // In *The Open Encyclopedia of Anthropology*. Facsimile of the first edition in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* / ed. by F. Stein [Электронный ресурс]. URL: <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn> (дата обращения: 14.02.2024).

Palecek, M., Risjord, M. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology // *Philosophy of the Social Sciences*. 2012. Vol. 43. No. 1. Pp. 3-23.

Pickering, A. The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously // *Social Analysis*. 2017. Vol. 61. No. 2. Pp. 134-150.

References

Bessire, L. and Bond, D. (2014), "Ontological anthropology and the deferral of critique", *American ethnologist*, 41 (3), 440-456.

Castro, E. V. (1998), "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469-488.

Castro, E. V. (2017), *Kannibalskie metafiziki: rubezhi poststrukturnoy antropologii* [Cannibal Metaphysics: Frontiers of Poststructural Anthropology (de Métaphysiques cannibales. ignes d'anthropologie post-structurale)], transl. by Kralachkin, D., Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Castro, E. V. (2022), "Who is afraid of the ontological wolf?", *Logos*, 32 (2), 167-192 (in Russ.).

Deleuze, G. and Guattari, F. (2010), *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], Transl. by Svirsky, Ya. I., U-Faktoriya, Astrel, Ekaterinburg, Moscow, Russia (in Russ.).

Descola, P. (2012), *Po tu storonu prirody i kultury* [Beyond nature and culture (Par-delà nature et culture)], Transl. from French by Smolitskaya, O. and Ryndin, S., Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Grechko, P. K. (2012), "The paradigmatic heuristic of "complexity" in modern social and humanitarian cognition", *RUDN Journal of Philosophy*, 1, 5-20 (in Russ.).

Heywood, P. (2017), "Ontological Turn, The", *The Open Encyclopedia of Anthropology, Facsimile of the first edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, in Stein, F. (ed.) [Online], available at: <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn> (Accessed 14 February 2024).

Kohn, E. (2018), *Kak myslyat lesa: k antropologii po tu storonu cheloveka* [How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human], Transl. by Borovikova, A., Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Kuchinov, E. V. and Shalaginov, D. S. (2022), "Wild Prometheus: strategic primitivism and the question of technology", *Logos*, 32 (2), 193-225 (in Russ.).

Losev, A. F. (2001), *Dialektika mifa* [Dialectics of myth], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Manichkin, N. A. (2021), "Reciprocity of the living and the dead: sacrifices and obsession in afrogenic traditions", *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review], 2, 161-178 (in Russ.).

Maslova, A. V. (2023), Dialogue of disjoint semiospheres in a single cultural space, *Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities*, 4, 163-169 (in Russ.).

Mauss, M. (2011), *Obshchestva. Obmen. Lichnost. Trudy po sotsialnoy antropologii* [Societies. Exchange. Personality. Works on social anthropology], Transl. from French by Hoffman, A.B., KDU, Moscow, Russia (in Russ.).

Meillassoux, Q. (2016), *Posle konechnosti: esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finiteness: An essay on the necessity of contingent (Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence)], Trans. from French by Medvedkova, L., Kabinetny ucheny, Moscow, Russia (in Russ.).

Opolev, P. V. (2019), "Problems of conceptualization of complexity in science and philosophy", *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 48, 15-23 (in Russ.).

Palecek, M. and Risjord, M. (2012) "Relativism and the Ontological Turn within Anthropology", *Philosophy of the Social Sciences*. 43 (1), 3-23.

Pickering, A. (2017) “The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously”, *Social Analysis*, 61 (2), 134-150.

Sivkov, D. Y. (2022), “Ontological turn in anthropology and technological changes in the indigenous collective”, *Logos*, 32 (2), 193-225 (in Russ.).

Skafish, P. and Castro, E. V. (2022), “The metaphysics of extramodern people. On the decolonization of thought. Interview” *Logos*, 32 (2), 66-96 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Ополев Павел Валерьевич, кандидат философских наук, доцент, кафедра «История, философия и социальные коммуникации», Омский государственный технический университет, пр. Мира, д. 11, г. Омск, 644050, Россия; pvo-sinergetica@rambler.ru

ORCID: 0000-0001-8313-0975

ABOUT THE AUTHOR:

Pavel V. Opolev, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of History, Philosophy and Social Communications, Omsk State Technical University, 11 Mira Ave., Omsk, 644050, Russian Federation; pvo-sinergetica@rambler.ru

ORCID: 0000-0001-8313-0975