

ТРУДЫ

«ГРАММАТИКА» ПОНИМАНИЯ, «ГРАММАТИКА» РАЦИОНАЛЬНОСТИ: П. УИНЧ И А. МАКИНТАЙР ОБ АНТРОПОЛОГИИ Э. ЭВАНС-ПРИТЧАРДА¹

Алексей Юрьевич Рахманин

*«О том, какого рода объектом
является нечто, дает знать грамматика»*

Л. Витгенштейн

Философские исследования, § 372

Шестьдесят лет назад П. Уинч опубликовал «Идею социальной науки», один из важнейших, если не самый важный текст, представляющий экспансию философской традиции, восходящей к Витгенштейну, за пределы философии². Десять лет назад вышла книга «Социальной науки не существует: в защиту Питера Уинча»³, авторы которой проанализировали историю недопонимания, непонимания и отказов от понимания философии Уинча. Кажущаяся величественность замысла Уинча и более чем реальная величественность ошибочных интерпретаций. О том, что замысел «Идеи» — поиск нового основания социальной науки — не столь величествен, как может показаться, Хатчинсон и др. пишут немало, прежде всего подчеркивая отсутствие у Уинча какой бы то ни было теории, да и желания ее формулировать⁴.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Витгенштейн в России: проблемы восприятия и понимания» № 16-33-00023-ОГН.

² Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.

³ Hutchinson P., Read R., Sharrock W. There is No Such Thing as a Social Science: In Defense of Peter Winch. UK: Aldershot; Burlington, VT: Ashgate, 2008.

⁴ Ibid. P. 6, 31–32.

Хатчинсон, Рид и Шэррок рассматривают взгляды Уинча, изложенные в книге 1958 г., в контексте *корпуса* его сочинений. Действительно, между первым изданием «Идеи» и вторым, опубликованным в 1990 г., снабженным новым предисловием, Уинч был вынужден постоянно уточнять оригинальные положения и предлагать новые формулировки, однако никогда не отказывался от первоначальных тезисов. Тем не менее и ранние работы Уинча начала 60-х гг. демонстрируют решения, воспроизводившиеся позднее. Например, последняя статья Уинча «Можем ли мы понимать себя»¹ едва ли добавляет что-то *принципиально* новое к сказанному еще в 1964 году, в работе «Понимание примитивного общества»², послужившей источником не меньших, если не больших, нежели «Идея», недоразумений, и прежде всего источником для обвинений Уинча в «релятивизме» и/или «фидеизме».

Существенный аспект «Понимания примитивного общества» состоит в том, что текст был написан в качестве ответа на статьи Аласдера Макинтайра³. В 1962 году Макинтайр публикует статью «Ошибка каузальности в социальной науке» и читает доклад «Совместимо ли понимание религии с верой?», опубликованный в 1964 г.⁴, тексты, посвященные в том числе критике взглядов Уинча, ответом на которую

¹ Winch P. Can We Understand Ourselves? // Philosophical Investigations. 1997. Vol. 20. № 3. P. 193–204.

² Idem. Understanding a Primitive Society // American Philosophical Quarterly. 1964. Vol. 1. № 4. P. 307–324.

³ Этот аспект полемики странным образом игнорируется Хатчинсоном и др.

⁴ MacIntyre A. A Mistake About Causality in Social Science // Philosophy, Politics and Society: Second Series / ed. by P. Laslett, W. G. Runciman. Oxford: Basil Blackwell, 1962. P. 48–70 (рус. пер.: Макинтайр А. Ошибка каузальности в социальной науке / пер. с англ. Корбута А. М. // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 1. С. 139–157); Idem. Is Understanding Religion Compatible with Believing // Faith and the Philosophers / ed. by Hick J. London: Palgrave Macmillan, 1964. P. 115–133.

и послужило «Понимание». В 1967 году выходят в свет статья Макинтайра «Идея социальной науки»¹, также посвященная критическому обзору концепции Уинча, и статья Стивена Люкса «Некоторые проблемы рациональности»², как будто подводящая итог дискуссии.

Наиболее примечательными чертами этой дискуссии являются, во-первых, различные способы концептуализации проблемы рациональности и, во-вторых, встреча различных техник анализа, сложившихся, с одной стороны, в философии, а с другой — в антропологии. В центре внимания участников были работы Эванс-Притчарда, и, вероятно, дебаты 60-х г. можно в целом считать самым значительным случаем обращения английской философии к английской антропологии, при этом случае довольно апокрифическим. В настоящей работе мы намерены, во-первых, рассмотреть вопрос, в какой степени этот спор был спровоцирован работами Эванс-Притчарда (I), во-вторых, представить аргументы участников (II) и, в-третьих, проанализировать статус категорий «рациональность» и «понимание» в концепции Уинча (III).

I

Упомянутая апокрифичность очевидна каждому, кто знаком с историей английской антропологии. В 1937 году Эванс-Притчард публикует книгу «Колдовство, оракулы и магия азанде», в 1956 году — «Религию нуэров». Между этими текстами не только четверть века полевой работы (учитывая, что исследовать нуэров Эванс-Притчард начал еще в 1930 году), но и серьезный пересмотр ее оснований. Фундаментальные изменения в понимании самой сути антропологии, которые связывают с именем Эванс-Притчар-

¹ Idem. Symposium: The Idea of a Social Science // Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes. 1967. Vol. 41. P. 95-114.

² Lukes S. Some Problems about Rationality // European Journal of Sociology. 1967. Vol. 8. № 2. P. 247-264.

да, т.н. «феноменологический поворот» и «культурный перевод», как раз произошли в этот период. Если позволить себе вольность (впрочем, вполне в духе участников спора), то различие между описанием азанде и нуэров сопоставимо с различием картин языка «Логико-философского трактата» и «Философских исследований».

Почему размышления Эванс-Притчарда о колдовстве азанде почти тридцать лет спустя стали актуальными в спорах о рациональности? Хатчинсон и др. подчеркивают, что Уинч обращается к азанде в силу экстраординарности той картины, которая складывается в антропологических описаниях¹. Действительно, это своего рода предельный случай, который неизбежно провоцировал интеллектуальный шок и оставлял в недоумении европейца (как обывателя, так и ученого). В лучшем случае он заставлял разочароваться в способности понять «других», в худшем — отмахнуться от культуры «дикарей», становящейся антиподом культуры в обыденном европейском понимании. Вероятно, возможность ostranenia была важной причиной внимания к работам Эванс-Притчарда, однако, очевидно, не единственной.

В работе «Совместимо ли понимание религии с верой?» Аласдер Макинтайр обнаруживает единство теоретических взглядов антропологов и философов. Так, концепция Леви-Брюля симметрична идеям о природе языка Карнапа, подход Лича — философии религии Брейсуэйта, а способ описания культуры Эванс-Притчарда — взглядам на социальную науку Уинча. За исключением последней пары это сопоставление может показаться излишне радикальным, однако, по Макинтайру, эти параллели очерчивают поле возможностей в интерпретации культур, т.к. предельным образом концептуализируют специфические принципы рациональности. Экспликация этих принципов, в свою очередь, составляет условие понимания. В описании Макинтайр-

¹ Hutchinson P., Read R., Sharrock W. Op. cit. P. 34–35.

ра далеко не всегда очевидно, что философия предлагает наиболее нормативные — по сравнению с антропологическими — решения вопроса о стандартах рациональности, скорее антропологическая исследовательская практика выступает в качестве источника философских интуиций.

В антропологии середины XX в. исследование типов рациональности не было теоретическим предприятием. Напротив, оно предопределялось всей системой ожиданий, характеризующих эту науку, и прежде всего декларируемым намерением описывать тотально иные, нежели европейские сообщества. В этом смысле источником для полемики о рациональности 60-х гг. не менее, а возможно, и более важной была не только философская концепция Уинча, но и антропологические идеи Эванс-Притчарда. Для Уинча, в свою очередь, «Колдовство азанде» — тот самый предельный случай, позволяющий ему пояснить свою концепцию в свете критики Макинтайра. Текст «Колдовства» оказывается антропологическим «полем», позволяющим пронаблюдать поведение агентов-философов.

Подчеркнем, что дискуссия разворачивается не по поводу результатов Эванс-Притчарда — едва ли Макинтайр и Уинч считали возможным в них усомниться. Спор был исключительно концептуальным, коль скоро его предмет — возможности понимания. Описание магии азанде составляет проблему, подобную той, которую видел Раш Рис в предложенной Витгенштейном картине языка как коммуникации строителей: она интригует и провоцирует, но по существу является ошибочной¹. Макинтайр видит в концепции Эванс-Притчарда попытку довести социальную науку до пределов, за которыми невозможно никакое понимание. Для Уинча это опыт, доводящий до предела социальную науку, но в том смысле, в котором она понималась Уинчем,

¹ Rhees R. Wittgenstein Builders // Proceedings of the Aristotelian Society. New Series. 1959–1960. Vol. 60. P. 171–172.

т.е. философию, и одним из фрагментов этого опыта была концептуальная ошибка.

Это расхождение сопоставимо с пониманием задач антропологии самим Эванс-Притчардом. Во время работы среди азанде его взгляды во многом имели основанием функционализм в том виде, в каком он сформировался в Британии благодаря Малиновскому и Рэдклифф-Брауну, причем скорее второму. Тем не менее уже в работах об азанде 30-х гг. Эванс-Притчард не столько редуцирует явления социальной жизни к структурам и функциям и предлагает объяснения в духе «естественно-научной» антропологии Рэдклифф-Брауна, сколько ограничивается описаниями, в результате которых возникает предельный вопрос — насколько социальная антропология является социальной? Наиболее экономично эта проблема может быть сведена к различию процедур описания и объяснения. Это различие, как правило, имплицитно, однако именно поэтому является концептуально значимым. В то же время оно очевидно, когда Эванс-Притчард пишет: «Поначалу было странно жить среди азанде и слышать их наивные объяснения неудач, которые, на наш взгляд, имели очевидные причины, но позднее я освоил соответствующие идиомы мысли и прибегал к понятиям колдовства так же спонтанно, как они, в ситуациях, в которых они были уместны»¹.

Понятие «идиомы» вообще было одним из центральных в теоретическом языке Эванс-Притчарда. Мэри Дуглас подчеркивает (в связи с исследованием нуэров), что идиомы — паттерны, определяющие способы мышления². В этом смысле

¹ Evans-Pritchard E. E. Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 19.

² Douglas M. Evans-Pritchard. Brighton, UK: Harvester, 1980. P. 71. Ср.: «Обычно, если [Эванс-Притчард] обращается к идиоме или идеологии для объяснения социального поведения, это означает, что иное объяснение недоступно. Идиома ... понимается как объяснение само по себе» (Op. cit. P. 72). Ср.: «Обычно, если [Эванс-Притчард] обращается к идиоме

освоение идиом становится изучением способов описания реальности и, в конечном счете, жизненного мира. Позднее, размышляя о специфике полевой работы и вспоминая опыт жизни среди азанде, Эванс-Притчард отмечает расхождения между собственной культурой и азанде: «В этой культуре, в комплексе ее идей, я принимал [магические представления]; в каком-то смысле я верил в них»¹. Строго говоря, и ставшие классикой 22 причины, по которым азанде не разочаровываются в магии, едва ли соответствуют канонам объяснения, установленным Рэдклифф-Брауном.

В мемориальной лекции 50 года, посвященной Маретту, разрыв между концепцией Эванс-Притчарда и британским функционализмом стал еще более отчетливым. Подчеркивая недостаточность редукции жизни к социальным структурам, Эванс-Притчард сближает антропологию скорее с историей и философией, нежели знанием, предполагающим причинно-следственные объяснения той же степени строгости, что и естественные науки; антропология скорее интерпретирует, нежели объясняет². Наконец, «Религия нуэров» стала образцом того метода, который получил название «культурного перевода», предполагающего исследование смыслов, а не структур, и тем самым принципиально альтернативного функционализму³. Известное выражение «близнецы это птицы» (к которому впоследствии обращаются Макинтайр и Уинч), ставящее в тупик европейца, исходящего из собственных стандартов рациональности, можно понять, зная

или идеологии для объяснения социального поведения, это означает, что иное объяснение недоступно. Идиома ... понимается как объяснение само по себе» ((Douglas M. Op. cit. P. 72).

¹ Evans-Pritchard E. E. Op. cit. P. 244. Уинч очевидно прав уже в том, что сама фраза «верить в магию» воплощает все возможные когнитивные стереотипы европейца.

² Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology: Past and Present the Marett Lecture // Man. 1950. Vol. 50. P. 123.

³ Douglas M. Op. cit. P. 106.

генеалогии нуэров и место в этой иерархии представлений о боге; работа антрополога, таким образом, превращается в наблюдение за жизнью в целом, не ограничиваясь только и исключительно объяснением ее фрагментов в терминах социальных функций¹.

Одним из удивительных аспектов антропологии Эванс-Притчарда является отсутствие того, что можно назвать теорией. В то же время, если искать какое-либо серьезное теоретическое основание его работы, на ум приходит ярлык «релятивизм». Проблема, однако, состоит в том, что версии релятивизма, сложившиеся в антропологии с одной стороны и социальной науке и/или философии — с другой, эпистемологически не равновесны. То, что можно условно назвать «релятивизмом» Эванс-Притчарда, составляет набор требований к описанию иного общества, это естественная установка наблюдателя. Да, она неизбежно проблематизируется в процессе рефлексии, но эта рефлексия инициирована конфронтацией культур, несовпадением стандартов рациональности.

Показательно, что в своих трудах Эванс-Притчард обходится без понятия «рациональность». Скорее, он использует его лишь в тех случаях, когда речь идет о проблемах объяснения, возникающих в столкновении взглядов на жизнь, сформировавшихся в различных культурах. Так, «мы видим, что колдовство имеет свою собственную логику, свои правила мысли, и что они не исключают естественную причинность. Вера в колдовство хорошо согласуется с человеческой ответственностью и рациональным отношением к природе». «Подобно нам, [азанде] используют рациональные средства контроля над теми обстоятельствами, которые порождают неудачи, но мы понимаем эти условия не так, как они»². Про-

¹ Ibid. P. 111–112.

² Evans-Pritchard E. E. Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande. P. 30, 65.

блема рациональности в трудах Эванс-Притчарда в значительной степени отсутствует — она попросту элиминируется исчерпывающим характером антропологического описания; в свою очередь, рациональность становится проблемой в процедурах объяснения, неизбежно включающих европейские стандарты интеллектуальной практики.

Иными словами, сложность состоит в том, что Эванс-Притчард предлагает описания, которые могут быть поняты в контексте социальной антропологии, однако также могут ей противоречить. При этом Эванс-Притчард, как может показаться, игнорирует концептуальные сложности таких описаний. Действительно, он полагает, что материал должен говорить за себя, объяснениям не место там, где в них нет необходимости, или же, цитируя Витгенштейна, «в наших рассуждениях неправомерно что-то гипотетическое. Нам следует отказаться от всякого объяснения и заменить его только описанием»¹. Возможно ли, однако, описывать культуру так, что принципиальное несовпадение стандартов рациональности остается неактуальным? Не предполагает ли описание наличия тех структур, которые концептуализируют его предмет в соответствии с иными стандартами рациональности? Макинтайр и Уинч видят здесь проблему: для первого такая описательность свидетельствует о релятивизме, второй считает, что Эванс-Притчарду не удастся отказаться от европейских стереотипов. Этот парадоксальный результат и составляет тот вопрос, решению которого посвящена полемика.

II

С точки зрения Макинтайра, позиция Эванс-Притчарда во многом противоположна взглядам Леви-Брюля (философское оправдание которым предоставляет Карнап).

¹ Витгенштейн Л. *Философские исследования* // *Философские работы*. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 127.

Действительно, для того чтобы понять высказывания «дикаря», нужно согласиться с тем, что они предметны, тогда как у Леви-Брюля язык «дикаря» не функционирует референциальным образом. Важным результатом Эванс-Притчарда, в свою очередь, стал тезис о необходимости релятивизации знания — утверждения и поведение нуэров следуют правилам, что делает их доступными для понимания (*intelligible*). Рациональность, таким образом, уравнивается со следованием правилу, и философское обоснование этого взгляда Макинтайр находит в «Идее социальной науки» Уинча, который, неосознанно оправдывая подход Эванс-Притчарда, невольно его ослабляет¹. Позиция, которую позднее Кай Нильсен назвал «витгенштейнианским фидеизмом», а Макинтайр — попросту релятивизмом, предполагает, что каждое действие, включенное в контекст специфической формы жизни, должно оцениваться в соответствии с критериями последней. Тем самым «религия» и «наука» «нелогичны» в равной степени: в соответствии с часто цитируемым тезисом, «критерии логики не являются даром Бога, но возникают из способов жизни и стилей социальной жизни и могут пониматься в их контексте. Из этого следует, что мы не можем применять критерии логики к способам жизни как таковым. Например, наука представляет собой один способ жизни, а религия — другой; и каждый имеет свои особенные критерии познаваемости»².

Именно эта позиция составляет основной предмет критики для Макинтайра. Выявляемая альтернатива между универсальной нормой рациональности и релятивизмом непродуктивна уже потому, что сами формы жизни имеют критерии, в соответствии с которыми производятся объяснения, они не постоянны. Считать, что магия азанде или ре-

¹ MacIntyre A. *Is Understanding Religion Compatible with Believing*. P. 121; *Idem. Symposium: The Idea of a Social Science*. P. 105–106.

² Уинч П. Указ. соч. С. 77.

лигия нуэров рациональны можно лишь в отсутствие в этих культурах той формы, с которой мы ассоциируем нормы рациональности (т.е. науки). «Это свидетельствует о том, что верования и понятия не должны оцениваться исключительно на основании критериев, имплицитно содержащихся в практике тех, кто их использует»¹, к тому же сами эти критерии не гарантируют последовательности, они подвергаются критике, пересмотру в культуре, т.е. изменчивы и историчны. Таким образом, необходимо очертить контуры рациональности.

Проблема состоит в том аргументе, который, согласно Макинтайру, формулируют Эванс-Притчард и Уинч, а именно — следование правилу само по себе гарантирует осмысленность². Все дело в том, что в пластичном и изменчивом контексте некоторые действия неизбежно окажутся непоследовательными, даже если агент не будет этого осознавать; более того, действие может иметь смысл, но не обязательно быть последовательным. Даже если мы обнаруживаем правило поведения, из этого не следует, что мы его понимаем, а нередко, «чтобы понимать понятие, мы не должны его разделять»³. В том случае если агенту понятие не кажется несогласованным, мы можем понять, как его использовать, если обнаружим, какие именно критерии соответствующей практики должны отсутствовать, чтобы эта непоследовательность не осознавалась агентом⁴. Понимание требует знания не только правил, но и целей им следования. Иную возможность открывает антропология Лича, однако его результаты поразительно идентичны результатам Эванс-Притчарда. «В случае нуэров все имеет смысл, т.к. все оценивается в системе понятий нуэров. В случае качинов все имеет смысл, т.к.,

¹ MacIntyre A. Is Understanding Religion Compatible with Believing. P. 121.

² Ibid. P. 122.

³ Ibid. P. 123; Idem. Symposium: The Idea of a Social Science. P. 113.

⁴ Ibidem.

по правилам интерпретации, любое утверждение, кажущееся бессмысленным, переводится в осмысленное»¹. Правила перевода задаются антропологом, тем самым оказываясь «внешними» по отношению к практике.

Макинтайр решает эту дилемму между автономией и универсализмом правил, предлагая следующую процедуру. Во-первых, следует «выявить стандарты познаваемости (intelligibility), сложившиеся в изучаемом обществе..., начиная с имплицитных форм его самоописания». В этом процессе исследователь обнаружит непоследовательности, которые не покажутся таковыми членам общества, что будет означать, во-вторых, реализацию наших стандартов, однако «коль скоро это неизбежно, лучше делать это подконтрольно»². Это значит, что исследователь не только изучает другие общества, но и понимает, как они видели бы общество исследователя.

Следование правилу лежит в основании полемики вокруг процедуры понимания. Макинтайру позиция Уинча (и Эванс-Притчарда) кажется неприемлемой, т.к. исследование той системы описаний, которая определяет способ социальной жизни, не может быть простым ее воспроизведением. Рациональность предполагает объяснение действия, а оно — наличия осознанного выбора между возможными действиями, поскольку «агент может делать только то, что он способен описать»³. Если же исследователь воспроизводит те описания, которые определяют осмысленность действия, то это означает, что такие описания концептуализированы им как исследователем в соответствии со стандартами науки. Марсиане-социологи, как следует из известного примера, не располагающие понятием игры, не могут идентифицировать игру в шахматы как согласованное действие, более того,

¹ Ibid. P. 124.

² Ibid. P. 124.

³ Макинтайр А. Указ. соч. С. 149.

не способны идентифицировать некоторые ходы как ошибочные, а потому игру в целом как действие осмысленное¹. Описания действий, система которых доступна агенту, включают в себя и цели этих действий. Строго говоря, достижение цели и делает действие осмысленным с точки зрения агента; однако оно может не быть таковым с точки зрения исследователя. Поэтому неизбежно имеет место конфронтация между категориями языка исследователя и категориями, составляющими самописание общества. Само наличие этого несовпадения делает понимание возможным; понимание в немалой степени предполагает несогласие.

С точки зрения Уинча Эванс-Притчард более других преуспел в описании иных культур (прежде всего азанде). Основной пафос критики при этом может быть сформулирован так: ссылка на некую «реальность», которая существовала бы за пределами интеллектуальной практики субъекта, не является разумной; реальность дана в практике. Наблюдение, в результате которого выясняется, что агент, выступающий от лица науки, соотносит суждения с реальностью, а магия игнорирует ее, является поверхностным. Магия и религия предполагают согласование с реальностью, другое дело, что реальность магии для Эванс-Притчарда, по Уинчу, является иллюзорной². Различие науки и магии не в том, что первая согласуется с реальностью, а вторая — нет. Различие в том, что реальности магии и науки задаются языком: «реальность — не то, что придает языку смысл. Что реально и что нет — показывает себя в смысле, заданном языком. Более того, и различие между реальным и нереальным, и понятие соответствия реальности сами по себе принадлежат языку»³. «Универсум дискурса» размечает реальность, и единственный способ понять магию — воссоздать его, чего Эванс-Притчард

¹ Там же. С. 150.

² Winch P. Understanding of Primitive Society. P. 308.

³ Ibid. P. 309.

не делает, ссылаясь на подлинную реальность, доступную науке и потому альтернативную реальности магии. Более того, «согласованность» универсума, в котором магия имеет смысл, может быть иной, нежели «согласованность» универсума, в котором наука имеет смысл.

Иными словами, диспозиция участников спора такова: с точки зрения Макинтайра, Эванс-Притчард повинен в релятивизме, и философское обоснование этого релятивизма предлагает Уинч. В свою очередь Уинч показывает наличие в методе Эванс-Притчарда концептуальной ошибки, приводящей к релятивизму. Однако, подчеркивает Уинч, критика Макинтайром Эванс-Притчарда приводит к еще более опасной форме релятивизма. Вероятно, именно в этой дискуссии призрак релятивизма Уинча впервые обретает плоть. При этом интересно, что для самого Уинча времен «Понимания» релятивизм существует только в Протагоровой версии и его преодоление не составляет сложностей. Описание универсума дискурса не предполагает признания в качестве рациональных всех составляющих его верований (подобно тому как признание «подтвержденных» процедур науки не исключает их возможной критики)¹. Одно из важнейших расхождений с Макинтайром состоит в том, что сопоставление веры в колдовство азанде и веры в колдовство современного европейца не кажется ему корректным в той мере, как это предполагает Макинтайр. Смысл колдовства азанде очевиден лишь в универсуме азанде.

Если угодно, колдовство составляет грамматику всей жизни азанде, а не только ее социальной поверхности. Однако *anything goes* не может служить фундаментальной посылкой ее описания². Едва ли допустимо спрашивать, рациональна

¹ Ibidem.

² Совершенно специфическую проблему составляет возможность понимать концепцию Уинча в духе инструменталистской рациональности и, соответственно, «инструментального плюрализма». Критику этого

ли жизнь сама по себе: это жизнь, она может быть только прожита. Магия является формой такого проживания, согласующей различные фрагменты жизни в целое. Очевидно, что в этом случае магия имеет смысл для азанде. Но можно задать более радикальный вопрос — а имеет ли магия смысл вообще? Положительный ответ может быть дан только *формально* — если магия является последовательным, согласованным действием. Проблема, однако, состоит именно в том, что поведение само по себе будет согласованным только в свете отчетливого критерия согласованности. Для европейца образцом согласованности является научная теория, но магия азанде не структурирована подобным образом. Очевидные для нас противоречия (наследования колдовства например) не структурированы как противоречия теорий и наблюдения; верования азанде не являются гипотезами, это сценарии и основания поведения¹.

С точки зрения Уинча, расхождение между ним и Эванс-Притчардом сродни расхождению между Витгенштейном эпохи «Трактата» и Витгенштейном «Философских исследований»: признание в качестве нормы единственного языка или множества языков. Для Эванс-Притчарда существует два языка, но один (магия азанде) не является адекватным реальности, ведь видимые противоречия колдовства не принимаются азанде во внимание, что может казаться нам доказательством иррациональности. Но мы совершаем здесь категориальную ошибку, принимая за критерии согласованности действий собственные стандарты рацио-

взгляда см.: **Lerner B. D.** Rules, Magic, and Instrumental Reason. A Critical Interpretation of Peter Winch's Philosophy of the Social Sciences. London-New York: Routledge. 2002. P. 83–92, 94–95. Однако существенно, что, как показывает Филлипс, понимание Витгенштейном (и философами этой традиции) магии и религии в экспрессивистском ключе также некорректно (**Phillips D. Z.** Wittgenstein, Wittgensteinianism, and Magic: A Philosophical Tragedy? // Religious Studies. 2003. Vol. 39. № 2. P. 185–201).

¹ Ср.: Evans-Pritchard E. E. Op. cit. P. 31

нальности. Если магия устроена не так, как наука, она и не может быть рациональной (так, как предписывает наука, что бы это ни означало). Само по себе следование правилу не является условием осмысленности действия, а потому рациональность не измеряется логической последовательностью. Необходимо знать, в чем состоит смысл действия в соответствии с правилом, какова его цель. И именно поэтому в качестве такого смысла Эванс-Пригчард апеллирует к реальности: «Без концепции реальности действительно не обойтись в понимании сути способа жизни»¹.

Уинч соглашается с Макинтайром в том, что возможность описания является фундаментальной характеристикой человеческого поступка. И коль скоро описания меняются, рациональная критика составляет обязательный элемент в системе правил. Тем не менее по Уинчу поведение не «подчиняется» правилам причинно-следственным образом, т.е. невозможно полагать, что правило является причиной поступка. Единственный смысл причинности, о котором стоит говорить — подчинение грамматике, в противном случае был бы невозможен принципиально новый поступок. Чтобы быть рациональным, поступок должен соответствовать имеющейся системе описаний, однако, соответствуя ей, он не будет новым. Зависимость поведения от этой системы — это зависимость от языка. При этом Уинч подчеркивает, что Макинтайру не удалось осознать принципиально важную характеристику правил — их открытый характер: «Подтверждается не какой-то член описаний, а грамматика, которую они выражают»².

Как понимает правила наблюдатель? Вернемся к процедуре понимания Макинтайра. По Уинчу она выглядит так: «сделать понятными (а) (нам), почему члены общества S думают, что некоторые их практики (b) понятны (им), хотя

¹ Winch P. Understanding of Primitive Society. Op. cit. P. 315.

² Ibid. P. 316.

это не так»¹. Но если наблюдатель должен понять, почему агент ведет себя соответствующим образом, это понимание превращает критерии наблюдателя в критерии поведения агента. Таким образом мы заставляем агента отыгрывать нашу рациональность. Как только мы видим несогласованность, это означает включение наших стандартов, в соответствии с которыми мы должны сделать ее согласованной. Но нельзя забывать, что именно наша рациональность побуждает нас описывать другие общества и иные типы рациональности.

По Уинчу видимая несогласованность поведения или верования пробуждает не наш концепт рациональности, но грамматику: Макинтайр ошибочно полагает, что рациональность — одно из понятий наряду с другими. Однако «это не просто концепт в языке», подобный вежливости. Он необходим для самого существования языка: «сказать, что общество обладает языком, значит сказать, что оно обладает понятием рациональности»². Таким образом, необходимым условием понимания является расширение нашей грамматики, включение в нее чужой, но не как элемента, а как структурного принципа. Соответствие нормам как условие рациональности — не стандарт (наряду с другими) рациональности, а ее грамматическое правило. При этом понимание адекватно лишь тогда, когда понятно содержательное соответствие нормам. Такое соответствие не формирует закрытый список — подобно освоению языка, понимание состоит не в следовании нормам, а в рекурсии, именно поэтому самым важным элементом в описании правила является «и так далее»³.

Последнее соображение является для Уинча решающим. Именно антрополог, стремясь понять магию азанде, вынужден расширять границы собственной рациональности таким об-

¹ Ibid. P. 317.

² Ibid. P. 318.

³ Ibidem.

разом, чтобы включить в нее магию. Да, у азанде отсутствует концепт «науки», но мы не вправе расценивать магию в контексте научной рациональности даже не поэтому, а потому, что в нашей рациональности отсутствует магия. И коль скоро именно антрополог (философ) заинтересован в понимании, бремя трансформации лежит на нем. Видя «несоответствие», например, в понимании азанде причинности (это попросту означает, что причинность реализуется непривычным для нас образом), мы имеем возможность расширить границы нашего понимания причинности, обращаясь к нашему обществу, в котором причинность также различна¹.

Если расценивать смысл практики исходя из наших правил рациональности некорректно, то какое понимание под силу антропологу? Именно здесь Уинч предлагает решение, наиболее проблематическое с точки зрения позднейших интерпретаторов. Необходимо понимать опыт жизни, складывающийся из различных фрагментов, но сводящихся по существу к «граничным понятиям» — рождению, смерти и сексуальным отношениям. Например, понимание того, что значит скот в жизни азанде и каково отношение зависимости от него у азанде (см. далее), может потребовать сравнения с теми установками, которые определяют молитву в христианской жизни (Д. З. Филлипс). Смысл практики всегда в лежит в пространстве жизни, в возможностях ее прожить; культура предоставляет эти возможности. Именно опыт жизни, а не техники и правила, — самое существенное в понимании другой культуры².

III

В описанной дискуссии постоянно напрашивается вопрос — в чем же состоит проблема понимания? Да и проблема ли это? Говоря словами Макинтайра, уже то, что мы можем обсуждать колдовство азанде (в описании Эванс-Притчар-

¹ Ср. выражения «что повлияло на женитьбу Джонса?», «что повлияло на крушение самолета?» (Ibid. P. 320).

² Winch P. Op. cit. P. 321.

да), свидетельствует о возможности их понимания, а то, что мы имеем возможность критиковать колдовство, — о том, что понимание состоялось. В концепции Уинча, наша потребность в понимании свидетельствует о наличии универсальной грамматики, благодаря которой наши концептуальные средства могут быть расширены, с тем чтобы включить в себя принципы понимания, сложившиеся в другой культуре. Речь не идет о том, что мы переводим концепт понимания азанде в концепт условной средневропейской культуры; необходимо обогатить грамматику понимающего той грамматикой понимания, которая сложилась вне его культуры. Однако это возможно лишь в том случае, если «понимания» устроены грамматически, опознаются в качестве таковых, а потому составляют факт сложившегося понимания. Расширение грамматики у Уинча — распознавание знакомого, у Макинтайра — узнавание неизвестного, но в обоих случаях понять возможно лишь то, что уже понято. Проблема состоит как раз в том, что мы не можем не понимать. Для Макинтайра эта невозможность непонимания предполагает заполнение лакун в рациональности азанде элементами нашей рациональности, что придает ей целостность, для Уинча же такая процедура нарушает правила понимания, поскольку эта целостность будет соответствовать нашим стандартам рациональности.

Прояснению грамматики понимания может способствовать анализ категории «рациональность». Одна из сложностей состоит в том, что автономное исследование категорий «понимание» и «рациональность» едва ли возможно. С одной стороны, это тавтология, ведь понять значит рационализировать. С другой — дискуссия между Макинтайром и Уинчем показывает, что категории эти относятся к различным процедурам или, по крайней мере, по-разному их концептуализируют. Вопрос, в сущности, можно свести к следующему:

понимание является условием рациональности или наоборот? Структурирована ли рациональность соответствующим пониманию образом, или — напротив — понимание структурирует класс верований и действий так, что они становятся доступными для рационализации?

Нам кажется уместным выделить в процедуре понимания два аспекта, имплицитно присутствующие в интерпретациях Эванс-Притчарда Уинчем и Макинтайром, а именно описание и объяснение, по-разному концептуализирующие *предмет* понимания. Уинч и Макинтайр соглашаются в том, что рациональность состоит в следовании правилу — действуя так, агент совершает поступок. Таким образом, для агента быть рациональным в глазах исследователя значит следовать правилу, которое агент может описать, и способ этого самоописания задает контуры исследуемой рациональности. В свою очередь, описание исследователем такой системы правил составляет первый этап в понимании, однако оно им не исчерпывается.

И Макинтайр, и Уинч подчеркивают, что для понимания поведения необходимо знать не только его правила, но и цель. При этом для Макинтайра эта цель составляет фрагмент самоописания; другое дело, что агент не знает, т.е. не способен дискурсивно распределить, все возможные цели и правила, и именно в силу их несовпадения исследователь обязан актуализировать собственные стандарты рациональности. Понимание состоит в возможности объяснить, почему агент ведет себя определенным образом в соответствии с правилами, даже если в этом поведении нам очевидна несогласованность. Таким образом, для Макинтайра акт понимания состоит в описании, с тем чтобы объяснить. Предметом понимания может быть целостность, которая, по Макинтайру, формируется конфронтацией двух типов рациональности, исследователя и агента.

Для Уинча, напротив, описать необходимо так, чтобы объяснение не требовалось. Описание не является условием объяснения, поскольку в объяснении нет необходимости. Грамматика понимания, по Уинчу, такова, что рациональность исследователя не может не включать в себя рациональность другого — непонимание невозможно. Однако конфронтация между рациональностью исследователя и агента возникает лишь тогда, когда нарушается сама грамматика рациональности. Так, описания Эванс-Притчарда являются исчерпывающими для понимания нами колдовства азанде или религии нуэров, однако, с точки зрения Уинча, он совершает ошибку, ссылаясь на «реальность», которая как будто существует за пределами дискурса. Эта иллюзорная реальность оказывается референтом рациональности, однако за пределами универсума дискурса не существует ничего. По Уинчу, эта ошибка и естественна, и фатальна, коль скоро соответствует стандартам нашей рациональности и нивелирует понимание, складывающееся в описании. Таким образом, рациональность — всегда рациональность описания.

В дискуссии о рациональности само это понятие оказывается двусмысленным. У Макинтайра имеют место два типа рациональности — исследователя и агента, у Уинча это различие — симптом недопонимания. Рациональность существует как условие языка, как своего рода универсальная грамматика, делающая возможным перевод, а потому рациональность исследователя и агента — лишь ее фрагменты. Примечательно, что уже в 1967 году Стивен Люкс в весьма влиятельной статье, подводящей итоги в этом споре, посчитал возможным говорить о рациональности в социальных науках (прежде всего в антропологии) в двух смыслах, различая рациональность контекстуальную и универсальную¹. Сама

¹ Lukes S. Op. cit. P. 260. Любопытно, что спустя 33 года Стивен Люкс возвращается к этому тезису (Lukes S. Different Cultures, Different Rationalities? // History of the Human Sciences. 2000. Vol. 13. № 1. P. 13),

эта дихотомия, впоследствии воспроизводившаяся в различных контекстах и по различным поводам¹, показательна — рациональность должна быть амбивалентной, учитывая структуру познавательной ситуации, в которой оказывается наблюдатель. В этих проектах исследование, таким образом, по необходимости предполагает воспроизведение стандартов изучаемой рациональности в контексте большей, «универсальной», эпистемически оправдывающей само существование первой. С точки зрения Люкса (и Макинтайр к ней присоединился бы), это позволяет преодолеть релятивизм, неизбежный в концепции Уинча². Уинч на это возразил бы, что т.н. «универсальная» рациональность Люкса — всего-навсего «наша» рациональность, а попытка преодолеть такой релятивизм — сама по себе еще больший релятивизм.

Если это верно, то попытка Уинча реализовать рациональность без ее раздвоения (как условия реализации) является уникальным проектом. В этом свете становится несколько более понятной и «грамматика» релятивизма. Литература, посвященная этой проблеме в связи с философией Уинча, и обширна и хорошо известна, поэтому мы обратимся к одному из последних опытов интерпретации. Кевин Шилбрак рассматривает «релятивизм» Уинча нетривиально, полагая, что хрестоматийные пункты критики в адрес концепции

а также предлагает эвристически весьма значимое распределение аргументов Уинча на три класса — философские, интерпретативные и методологические (Ibid. P. 3).

¹ См. напр.: Dore C. Agnosticism // *Religious Studies*. 1982. Vol. 18. № 3. P. 503–507.

² При этом следует отметить, что Уинч и Макинтайр в значительной степени соглашались по поводу природы языка и понимали «значение» как употребление, в отличие от реалистически ориентированной концепции Люкса. Об этом см.: Lindahl L. C. *Anthropological Approaches to the Philosophy of Translation*. University of Western Ontario, 1999. P. 100. URL: http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape9/PQDD_0008/NQ42540.pdf.

Уинча в действительности являются результатом ошибочной его интерпретации. Этиология этой ошибки — сама по себе интересная проблема¹, однако Шилбрак обнаруживает, что метод, предлагаемый Уинчем, — расширение границ рациональности исследователя за счет преобразования ее базовой грамматики — все же фатально открыт для релятивизма. Предлагаемые Уинчем универсалии, определяющие понимание формы жизни — рождение, смерть и сексуальные отношения — своего рода трансценденталии, размечающие пространство рациональности исследователя, интерпретирующего другие культуры. Несмотря на то что эти понятия формально кросскультурны, их содержание уникально для каждого культурного контекста, и, несмотря на то что Уинч вводит их в противовес представлению о логической последовательности как ядру рациональности, они все же остаются формальными и тем едва ли отличаются от логических².

Здесь существенны два аспекта, характерные для полемики о релятивизме в 60–70-е гг. Во-первых, представление о том, что рациональность двойственна и лишь логические критерии составляют универсальную рациональность (см. выше); именно этот взгляд Уинч оспаривает, вводя «граничные понятия». Второй тезис — условный «фидеизм», в соответствии с которым «языковая игра» может быть понята лишь в соответствии с ее собственными критериями³; и с этим тезисом Уинч соглашается, однако с существенными оговорками, внесенными под влиянием Раша Риса.

Да, ссылка на реальность является решающей для понимания цели практики, однако эта реальность существует толь-

¹ Schilbrack K. Rationality, Relativism, and Religion: A Reinterpretation of Peter Winch // SOPHIA. 2009. Vol. 48. P. 402–405.

² Ibid. P. 408.

³ Carroll T. D. The Debate over “Wittgensteinian Fideism” and Phillips’ Contemplative Philosophy of Religion // The Contemplative Spirit. D. Z. Phillips on Religion and the Limits of Philosophy / ed. by Ingolf U. Dalferth, Hartmut von Sass. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. P. 103.

ко и исключительно в качестве реальности языка. Речь идет не о том, что язык — самая достоверная реальность из возможных, а о том, что только язык делает реальное таковым. Фундаментальная ошибка, таким образом, состоит в том, чтобы задавать вопрос о рациональности языка так, как если бы язык исчерпывался логикой. Как показывает Рис, язык — всегда множество игр (или «гвалт», *hubbub of conversations*¹), ни одна из которых не может рассматриваться как самостоятельная. Действия строителей Витгенштейна можно рассмотреть в качестве модели языка, но невозможно считать эту модель языком. Язык при этом не представляет собой суперструктуру, в которой существуют какие-то автономные универсалии, скорее это только и исключительно практика, осуществляющаяся во всех возможных языковых играх. Поэтому у Уинча граничные понятия не задают правила практик (например этики, искусства или религии), они дают возможность состояться им как *языковым* играм, фрагментам универсума, в котором разворачивается жизнь. Да, каждая из них автономна, но сама эта автономность возможна лишь тогда, когда они представляют собой части целого. Шилбрак же интерпретирует экзистенциальные универсалии *как если бы* они были логическими — что, по Уинчу, принципиально неверно.

Как показывает Филлипс, подход Уинча в значительной степени определяется тезисом Раша Риса о том, что вопрос о соотношении языка и реальности не может быть сведен к вопросу о логике и реальности². Понимание языка по аналогии с исчислением имеет преимущество, снабжая нас критерием последовательности; однако язык не функционирует наподобие исчисления. Именно поэтому изучение поведения нельзя редуцировать к анализу действий в соответствии

¹ Phillips D. Z. *Beyond Rules // History of the Human Sciences*. 2000. Vol. 13. P. 22–29.

² *Ibid.* P. 22–26.

с правилами; необходимо понимать его цель, т.е. смысл. Если же смысл соответствует реальности, а реальность определяется языком как совокупностью бесчисленных практик, то понимание смысла становится пониманием *вариативности* практик. Иначе говоря, в любом описании жизни можно увидеть релятивизм, однако такая оценка будет подобна.

Несмотря на подчеркнутую теоретичность — если не умозрительность — построений Макинтайра и Уинча, без ссылок на них обходился редкий выпуск журнала оксфордского антропологического общества в 70-е гг. При этом даже в отсутствие сколько-нибудь окончательного вердикта замечательно, что антропологов можно разделить на два лагеря: одни допускают теоретическое обоснование метода Эванс-Притчарда, предпринятое Уинчем, другие, напротив, скорее склонны подчеркивать значимость этого метода вопреки философии Уинча¹.

В любом случае спор Уинча и Макинтайра не только эксплицировал нечто до той поры неочевидное в философии и социальных науках. Он также позволил рассмотреть метод Эванс-Притчарда, как и его последователей, в качестве принципиально философского, коль скоро каждый момент описания каждого фрагмента дискурсивного универсума требует принятия концептуальных решений. Филипп де Лара предложил «22 причины считать Витгенштейна антропологом», однако возможен и обратный вердикт — считать Эванс-Притчарда философом, причем именно в том смысле, в котором философию понимали поздний Витгенштейн и Уинч². Об этом говорят уже 22 причины, по которым, со-

¹ См., напр.: Crick M. Anthropology and the Philosophy of Science // Journal of the Anthropological Society of Oxford. 1970. Vol. 2. № 1. P. 18–32; Bowden R. Winch and the Social Determination of Truth // Journal of the Anthropological Society of Oxford. 1970. Vol. 1. № 3. P. 113–125; Heelas P. A Defence of Winch // Journal of the Anthropological Society of Oxford. 1970. Vol. 1. № 2. P. 71–81.

² Heelas P. The Odd “Philosopher” // Journal of the Anthropological Society

гласно Эванс-Притчарду, азанде не видят причин неэффективности колдовства. Да, по мнению Уинча, Эванс-Притчард совершает ошибку рациональности, но сама эта ошибка настолько естественна, что в определенном смысле эксплицирует грамматику рациональности. Иначе она не была бы ошибкой.

Однако как к такой характеристике отнесся бы сам Эванс-Притчард? Упомянувшаяся в начале статьи апокрифичность спора — по крайней мере для антрополога — иллюстрирует следующий анекдот:

«Спор между Уинчем и Макинтайром имел место в Оксфорде, в присутствии самого Эванс-Притчарда. Можно представить, как это волновало и участников и аудиторию. Но сам Эванс-Притчард не сказал ни слова. Когда перед уходом его попросили о комментарии, он просто ответил: “Это было очень интересно, но, вы знаете, у азанде нет скота!”; вероятно, один из докладчиков придумал пример со скотоводством или перепутал азанде и нуэров»¹.

Вероятно, это был Уинч². И, вероятно, реакция Эванс-Притчарда была единственно возможной для антрополога.

of Oxford. 1971. Vol. 2. № 3. P. 146.

¹ De Lara Ph. Wittgenstein and Evans-Pritchard on Ritual: Twenty-Two Reasons to Think That Wittgenstein was an Anthropologist // Journal of the Anthropological Society of Oxford. 2000. Vol. 31. № .2. P. 120.

² См.: Winch P. Understanding a Primitive Society. P. 321.