

**Тарапата-Більченко Лідія Григорівна,**  
*кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри хореографії та музичного мистецтва  
Сумського державного педагогічного університету імені А.С. Макаренка  
[orcid.org/0000-0001-5449-1480](https://orcid.org/0000-0001-5449-1480)  
[tarapata@meta.ua](mailto:tarapata@meta.ua)*

## ПРИРОДА І КУЛЬТУРА В ОПТИЦІ «НОВОЇ АНТРОПОЛОГІЇ»

У статті аналізується опозиція «природа – культура» в контексті «нової антропології». Взаємовідносини між природою і культурою потребують оновлення дискурсу, адже західна механістична інтерпретація природи підлягає критиці. Новаторську методологію дослідження пропонує «нова антропологія» Б. Латура, Е. В. де Кастро, Е. Кона, Т. Юнкапорти, Ф. Десколи, Т. Мортон, наукові праці яких знаходяться під значним впливом спадку К. Леві-Строса.

Дихотомія «природа – культура» виявилась відчутною когнітивною перепоною для розвитку соціальних і гуманітарних наук. Спроба обґрунтувати винятковість людини у порівнянні з іншими живими істотами зазнала поразки. Розширення антропології за межі людини припускає такий методологічний підхід, який дозволяє не обмежуватися суто людськими якостями – мовою, культурою, історією, а фокусує увагу на нелюдських істотах і розмаїтті зав'язків між ними і людиною.

Нелюдські форми життя теж задіяні у процес репрезентації світу, вони володіють агентністю, яка виходить за межі людини. Такі репрезентації, в доповнення до символічної (властивої людині), притаманні усім формам життя. Семіотичність властива усім біологічним процесам. Символічна референція є емерджентною динамікою, вкладеною у більш широкий семіозис життя, із якого вона походить і від якого залежить.

З'ясовано, що «нові антропологі» пропонують розширене розуміння самості. Вони експлікують щільну багатовидову екологію самостей, куди входять не тільки люди, тварини та рослини, але й безліч елементів, що формують життя. Щоб уважатися самістю, не обов'язково включати в себе символічну референцію, суб'єктивність чи свідомість, які ми зазвичай пов'язуємо з репрезентацією. Самість не обов'язково співпадає з межами організму, а може розподілятися і серед тіл. Нелюдські організми є самостями, а біотичне життя – знаковим процесом. Самість не тільки можна репрезентувати, але вона й сама репрезентує. Існує безліч природ, однак є тільки одна культура – перспектива, яку приймає будь-яка самість, людська чи нелюдська. Культура в цьому сенсі є перспективою самості і самостей.

Констатовано, що мультикультуралістська парадигма ґрунтується на одиницях природи, яка гарантує об'єктивну всезагальність тіл і тілесної субстанції, і на множинності культур, які породжені суб'єктивною особливістю свідомостей та означуваних. Новий підхід, навпаки, припускає єдність духу й різноманітність тіл. У проєктах «нових антропологів» мононатуралізм змінюється на мультинатуралізм. Це свідчить про неминучу поразку мультикультуралізму, оскільки останній виступає як додаток до мононатуралізму.

Наголошено, що наша культура і наше бачення природи – всього лише окремий випадок у вигадливій конфігурації безлічі картин світу, в загальній гаммі «метафізик». Ми не маємо права вважати наше сприйняття світу єдино істинним, а тому еталонним.

**Ключові слова:** природа, культура, cogito, самість, репрезентація, мультикультуралізм, мультинатуралізм.

**Tarapata-Bilchenko Lidiia,**  
*PhD., Associate professor,*  
*Associate Professor at the Department of Choreography and Musical Art*  
*Sumy State Pedagogical University named after A.S. Makarenko*  
*orcid.org/0000-0001-5449-1480*  
*tarapata@meta.ua*

## NATURE AND CULTURE IN FOCUS OF “NEW ANTHROPOLOGY”

This article analyzes the opposition between nature and culture in the context of «new anthropology». The relationship between nature and culture needs to be reevaluated because the Western mechanical interpretation of nature is subject to criticism. An innovative research methodology is offered by the «new anthropology» of B. Latour, E. V. de Castro, E. Kohn, T. Junkaporta, F. Descola, T. Morton, whose scientific works are significantly influenced by the legacy of K. Lévi-Strauss.

The dichotomy of «nature-culture» turned out to be a tangible cognitive obstacle for the development of social sciences and humanities. The attempt to justify the exclusivity of man in comparison with other living beings has been repudiated. The expansion of anthropology beyond the boundaries of man implies a methodological approach not limited to purely human qualities, such as language, culture, and history, but focuses attention on non-human beings and the variety of connections between them and man.

Non-human life forms are also involved in the process of representing the world. They possess an agency that goes beyond the human. Such representations, in addition to the symbolic (characteristic of a person), are inherent in all forms of life. Semiotics is characteristic of all biological processes. Symbolic reference is an emergent dynamic embedded in the broader semiosis of life from which it originates and on which it depends.

The «new anthropologists» offer an expanded understanding of the self. They explicate a dense multispecies ecology of selves, which includes not only humans, animals, and plants, but also many other elements that shape life. To be considered a self does not necessarily involve the symbolic reference, subjectivity, or consciousness that we usually associate with representation. The self does not necessarily coincide with the boundaries of the organism, but can also be distributed among bodies. Non-human organisms are selves, and biotic life is a symbolic process. Not only can the self be represented, but it also represents itself. There are many natures, but there is only one culture – the perspective that any self, human or non-human, takes. Culture in this sense is the perspective of the self and selves.

It has been established that the multiculturalist paradigm is based on the unity of nature, which guarantees the objective universality of bodies and bodily substance, and on the plurality of cultures, which are generated by the subjective peculiarity of consciousnesses and signified. The new approach, on the contrary, assumes the unity of the spirit and the diversity of bodies. In the projects of the «new anthropologists», mononaturalism changes to multinaturalism. This indicates the inevitable defeat of multiculturalism, since the latter acts as an adjunct to mononaturalism.

It is emphasized that our culture and our vision of nature is just a special case in the intricate configuration of many pictures of the world, in the general gamut of «metaphysics». We do not have the right to consider our perception of the world as the only true one, and therefore as a reference.

**Key words:** nature, culture, cogito, selves, representation, multiculturalism, multinaturalism.

Впевненість дослідників природи і культури у тому, що людське й нелюдське (культура й природа) належать до різних царин світобудови й абсолютно відділені одне від одного похитнулася. На перший погляд, із дихотомією «природа – культура», в цілому, все гаразд. Однак перед лицем заплутаних «natural-cultural worlds» культурфілософи опинилися в доволі скрутному епістемічному становищі. Виникла необхідність переглянути усталені дисциплінарні норми і винайти оптику, яка б дозволила по-новому побачити природу, культуру та незвичні, а тому досить дивні відносини між ними.

Новаторські дослідницькі процедури пропонують «нова антропологія». Вона персоніфікована такими іменами, як: соціолог і філософ Бруно Латур (свій проєкт він називає симетричною антропологією або ж експериментальною метафізикою); етнографи Едуард Вівейрос де Кастро, Едуард Кон, Тайсон Юнкапорта; антрополог Філіп Дескола; філософ Тімоті Мортон. Може здатися, що нові антропологи – це розпрошена спільнота амбіційних диваків, що посягнули на святе в європейській метафізиці, тому їх дослідження перебувають на маргінесі величнього поступу сучасної думки, яка благополучно

оговтталась після онтологічного, антропологічного, лінгвістичного, іконічного поворотів у філософському дискурсі ХХ сторіччя. Однак, аналіз текстів цих філософів, соціологів, етнографів і дослідників культури показує, що побіжний і дещо зверхній погляд на їх наукові здобутки зовсім не відповідає дійсності.

Мета статті – з'ясувати зміст опозиції «природа – культура» в контексті «нової антропології», висвітлити оновлений культурфілософський дискурс у порівнянні з традиційною інтерпретацією взаємовідносин між культурою і природою.

«Нові антропологи» не відкидають здобутків своїх попередників, а у деяких вирішальних моментах навіть спираються на них. При цьому вони впевнено грають на чужих дисциплінарних полях, переформатовують простори смислу, підважують авторитаризм традиційної метафізики, науки, політичної і соціальної філософії, та з новим запальним радикалізмом ставлять під питання великі опозиції минулого – Духу і Матерії, Природи і Культури, Індивіда і Суспільства. Більш того, вони переглядають фундаментальні поняття західної філософії, як *от οἶκος, λόγος, φύσις і πόλις*.

Нові антропологи свідомі того, що традиційна антропологія тривалий час обмежувалась ретельним описом «точки зору тубільця», щоб потім глумливо вказати на її примітивність і, сумістивши з об'єктивною точкою зору спостерігача, включити у власну теоретичну модель. Інтелектуальна подія, яку ми називаємо новою антропологією, породжує новий спосіб життя, виробляє нову суб'єктивність, пропонує новий режим децентрованої думки. Навіть назви книг, написаних дослідниками, містять елементи провокативності: «Канібальські метафізики» (de Castro, 2014), «По той бік природи й культури» (Descola, 2005), «Екологія без природи» (Morton, 2007), «Як мислять ліси: до антропології по той бік людини» (Kohn, 2013), «Розмова з піском: як мислення корінного населення може врятувати світ» (Yunkaporta, 2019).

Донедавна поняття «антропологія природи» могло викликати скептичну посмішку, чи зневажливий жест, аж ось у 2000 році у паризькому Колеж де Франс Філіп Дескола – учень К. Леві-Строса – засновує кафедру антропології природи. Слід зазначити, що «нові антропологи» глибоко вкорінені у наукові й філософські ідеї

Клода Леві-Строса, хоча й не цураються критичного переосмислення інтелектуального спадку засновника структурної антропології. Як помітив французький семіотик Дж. Курте, структурній антропології від самого початку було притаманне подвійне ставлення до категорій природи і культури. По-перше, сенс деяких текстів К. Леві-Строса такий, що природа знаходиться по відношенню до культури в логічному відношенні диз'юнкції, тобто виключає її, і навпаки. По-друге, ці ж категорії знаходяться в логічному відношенні імплікації, тобто причинно-наслідкового зв'язку, а значить «культура є не запереченням природи, а її трансформацією» (Courtés, 1973, p. 47).

Дихотомія «природа – культура» – одна із найпотужніших у низці інших після Декарта. Ця опозиція виявилася відчутною когнітивною перепорою для розвитку соціальних і гуманітарних наук, особливо у спробах обґрунтувати винятковість людини у порівнянні з іншими живими істотами. Картезіанська установка *cogito ergo sum*, через впливових донині феноменологів та екзистенціалізм, безкомпромісно тримає оборону сакральної тези про винятковість людини. Між тим, уміння мислити, як іронічно зауважує Ж.-М. Шеффер, – це просто бонус доволі банальному біологічному виду від багатой на несподіванки еволюції (Schaeffer, 2005).

Едуардо Кон пропонує міркування про тростину, яку мала на увазі Сфінкс у своєму питанні, зверненому до Едипа. Йдеться про метафору посередника між тендітним смертним Я і світом, що простирається за його межами (Kohn, 2013). Розширення антропології за межі людини припускає такий методологічний принцип, який дозволяє не обмежуватися суто людськими якостями – мовою, культурою, історією, а фокусує увагу на нелюдських істотах і складному розмаїтті зав'язків між ними і людиною. Такий підхід вписується в новітню парадигматику «постгуманітарних досліджень» – «posthumanities».

Е. Кон закликає відмовитися від традиційних поглядів на поняття репрезентації, яка зазвичай розглядається у лінгвістичній і символічній формі, тобто на конвенційній основі: традиційні форми репрезентації не виходять за межі мови, а часто ототожнюються з нею. Він упевнений, що нелюдські форми життя теж задіяні, хоча й на інших засновках, у процесі

репрезентації світу. Вони теж володіють агентністю, позамежною людині (Kohn, 2013, p. 75), тобто здатні діяти за власної ініціативи, а не в якості маріонетки, позбавленої динамічної чи навіть творчої активності. Живі істоти беруть участь у реальних семіотичних процесах, які не можна аналізувати зі свідомо антропоцентричних позицій. Ці модальності репрезентації, в доповнення до символічної (властивої людині), притаманні усім формам біологічного життя. Вони майже не вивчені і значно відрізняються від властивостей, укорінених у людській мові.

Антропологія на початку свого існування сприймала первісних людей як дітей природи, дивлячись на них, як на щось середнє між твариною, людиною і мешканцем Заходу, що не лестило ні тварині, ні людині, ні мешканцю Заходу, адже ні один із них не жив «у» природі, – пише Бруно Латур. Пізніше позиція антропологів стала більш помірною: «невинні дикуни», якщо вони, як і європейці, виділялись із природи, тим не менше, жили з нею в гармонії, поважали й берегли її. Але і ця гіпотеза не витримала випробування ні етнологією, ні історією, ні екологією з їх багаточисленними і яскравими свідченнями безжального знищення екосистем, кричущого порушення рівноваги (Latour, 2004, p. 43–44).

Далі виявилось, що «примітивні народи» вже не здаються нам іншими, оскільки змішують те, що, за нашими переконаннями, змішувати не підлягає, а саме речі і людей, «реальність» і сновидіння. Тому необхідно створити загальний простір (світ, космос) через анулювання розділення фактів і цінностей, відмінностей між раціональним (Латур називає його «колоніальним») та ірраціональним, між незаперечним природним фактом і архаїчним характером репрезентацій (репрезентант повинен володіти мовою в людському розумінні). Вихід можливий через рух від змішаного до ще більш змішаного, від складного до більш складного, від пояснення до застосування. Політична екологія повертається додому, до *ойкосу*, до інших істот, які досі вважалися пересічними, до основ повсякденного існування (Latour, 2004, p. 192).

Метафізика, яку вибудовує Б. Латур є експериментальною, бо поняття досліду (експерименту) етимологічно пов'язане з небезпекою, ризиком, а отже експеримент полягає у тому,

щоб проходити через випробування, а вийшовши з них, засвоїти урок. Ось три постулати експериментальної метафізики Латура: 1) Право на володіння агентністю отримують різноманітні сутності, а не тільки люди, як було до цих пір. Більше немає ніяких підстав для ранжування різних сутностей у порядку їх значимості. 2) Актори – це свідомі істоти, які розуміють, що роблять і не потребують моралізаторства, чи просвіти з боку соціологів. 3) Необхідність описання, а не пояснення, відмова від підміни наративів акторів пояснювальними концептами на кшталт Науки, Природи, влади, капіталізму (Latour, 2004).

Коли Б. Латур говорить про соціальне, він має на увазі «соціальне в асоціаціях». Для акторно-мережевої теорії Латура цей термін означає не конкретну сферу реальності або окремих елементів, а якийсь рух, переміщення, трансформацію, переведення. Це асоціація, що виникає між сутностями, які не можна назвати соціальними у звичайному сенсі цього слова. «Соціальне» – це назва типу короткочасної асоціації, що характеризується тим способом, яким вона збирається у нові форми. Циркуляція і плинна природа того, що переміщується, охоплюється латурівським поняттям «мережа» (Latour, 2005). Акторно-мережева теорія орієнтована на дослідників, які прокинулись від догматичної сплячки і отримали можливість через незрівнянність дій об'єктів із соціальними відносинами знову повернутися до об'єктів.

Мовні акти нерозривно пов'язані з іншими мовними актами, письмо з письмом, взаємодія зі взаємодією, але актори – люди й не-люди (human and nonhuman) – здатні вступати у відносини один з одним лише швидкоплинно. Завдяки їх активності соціальні відносини набувають різноманітних форм і обрисів (Latour, 2004, p. 89; Latour, 2005, p. 79). «Акторні мережі» розглядаються через призму властивостей, які нагадують мову. На думку Е. Кона, це лише півкрок до цілісної теорії взаємодії живих об'єктів семіозису, що вимагає рішучої відмови від класичних побудов семіотики. Класична семіотика постулює абсолютну винятковість людської природи і не враховує міриади нелюдських акторів, сутнісно важливих для її визначення.

Е. Кон утілює програму виявлення символічного за допомогою дослідження знаків за межами символічного. Він закликає задуматися

над змістом «реального» та врахувати, що його основи – «об’єктивність» і контекстуальна зконструйованість – розхитані дивною і прихованою логікою знаків, які виникають і поширюються в світі по той бік людини (Kohn, 2013, р. 13–14).

Щоб прояснити відносини між «реальним», об’єктивністю і контекстом наведемо приклад. У відомому бестселері С. Гокінга та Л. Млодінова «Великий задум» розділ з красномовною назвою «Що таке реальність?» починається цікавим анекдотичним пасажем. Мова йде про те, що муніципальна рада міста Монца (Італія), заборонила мешканцям утримувати золотих рибок в кулястих акваріумах. Мовляв, поміщати рибку в посудину з вигнутими стінками не по-людські (!), адже, дивлячись на світ за межами скла, рибка бачить викривлену картину реальності (!) (Hawking, Mlodinow 2010, р. 37). Така ось педантична турбота про благо спантеличених загадками буття золотих рибок в прекрасному ломбардійському місті Монца.

Золота рибка, що мешкає в сферичному акваріумі, «знає» лише одну картину реальності, нехай і спотворену, на думку етично заангажованої міської влади. Ми припускаємо, що при цьому тварина не відчуває будь-яких епістемологічних, онтологічних чи психологічних труднощів. Як справедливо зауважують Гокінг і Млодінов, звідки нам знати, яку реальність бачимо ми, люди – істинну, чи спотворену?

Муніципалітет міста Монца впорався з цією проблемою досить легко, спроектувавши впевненість в істинності реальності на «спотворену реальність» золотої рибки, що дивиться на світ (*наш*, а не *її!*) із скляної сферичної діжки. При цьому не бралися до уваги ні контекст, ні семіотична складова, ні об’єктивність, ні ілюзія, закладена у підґрунтя нашої цивілізації. Якщо ми станемо на позицію «екологічно свідомої критики», то з подивом побачимо, що нас оточує безліч потенційно безкінечних і частково співпадаючих один із одним контекстів. Виявиться, що не може бути єдиного контексту, який би керував усім. Намагання знайти той єдиний контекст, який би пояснив певну «екологічну реальність», обмежує наше проникнення в неї. Більше того, вихід за межі символічного взагалі провокує нас на відмову від контексту.

Е. Кон пропонує операцію з «провінціалізації мови»: ми повинні відмовитися від

усталеної універсалізації теорій, які виростили з європейського контексту, від ігнорування специфіки інших контекстів, а також тих умов, у яких європейські теорії відверто не діездатні. В. де Кастро говорить про необхідність «деколонізації думки», щоб побачити, що мислення зовсім не обов’язково обмежується мовою, символами чи пастками, розставленими людським розумом у «неприродному», сконструйованому нами, але такому комфортному світі, тобто в лінгвістичному, соціальному й культурному контекстах.

Вибудовуючи картину семіозису у природі, Е. Кон звертається до ідей Ч. Пірса. Іконічні (ікона – знак, що означає через подібність), індексальні (індекс – знак, що означає через дію) й символічні (символ – знак, що означає через домовленість) процеси вкладені один в одного. Існування знаків-символів залежить від знаків-індексів, а останні – від знаків-ікон. Тобто символічна репрезентація є емерджентною по відношенню до іконічної та індексальної референцій. Символічна референція, яка робить людей унікальними, є емерджентною динамікою, вкладеною в більш широкий семіозис життя, із якого вона походить і від якої залежить. Вона дозволяє описувати не тільки те, що присутнє тут і зараз, але й різноманітні «що, якщо...» (Kohn, 2013, р. 54–55). Люди не єдині, хто інтерпретує світ. Семіотичність властива всім біологічним процесам. Життя в своїх засновках семіотичне.

Е. Кон пропонує розширене розуміння самості («*selves*»): вона не обов’язково є людиною. Він говорить про щільну багатовидову екологію самостей (Kohn, 2013, р. 78–81), куди входять не тільки люди, тварини та рослини, але й духи лісу та безліч елементів, що формують цю екологію, життя, включно з потойбічним («*nonhuman selves*»). Щоб уважатися самістю, «комусь» не обов’язково включати в себе символічну референцію, суб’єктивність, свідомість чи обізнаність, які ми зазвичай пов’язуємо з репрезентацією. Більше того, самостями є не тільки тварини, але й рослини. Самість не обов’язково співпадає з межами організму, а може розподілятися серед тіл: студентська група, натовп, популяція, бджолиний рій чи колонія мурашок теж здатні виступати як самості. Окрема самість може бути лише однією з багатьох самостей, зосереджених

у тілі – одиничні клітини організму володіють свого роду мінімальною самістю.

Самість виникає із семіотичної динаміки як результат процесу, що виробляє новий знак, який інтерпретує знак попередній. Тому доречно вважати нелюдські організми самостями, а біотичне життя – знаковим процесом, нехай конче й уречевленим і несимволічним (Kohn, 2013, р. 72–75). Самість не тільки можна репрезентувати, але вона і сама репрезентує. Для цього їй не обов'язково «розмовляти». Не потрібен їй і «представник», про необхідність якого пише Б. Латур, адже репрезентація виходить за межі символічного – людської мови (Kohn, 2013, р. 92).

Із точки зору сучасної епістемології світ значною мірою є людською конструкцією. Антропологія по той бік людини стверджує протилежне: семіозис простирається за межі символічного, тобто суто людської семіотичної модальності, на якій ґрунтуються мова, культура й суспільство. Існує безліч природ. Однак є тільки одна культура – перспектива, яку приймає будь-яка самість, людська чи нелюдська. Культура в цьому сенсі є перспективою самості і самостей. Себто з позицій своїх самостей всі істоти бачать різні природи, які вони населяють, але в антропології «по той бік людини» мова все одно йде про людину, саме тому, що вона вдивляється в те, що поза нею робить існування людського можливим. Ліс мислить через «нас», а нам залишається лише розвивати здатність мислити разом з лісом і подібно йому.

Природа і суспільство у своєму традиційному розділенні – це ті застарілі (модернові) концепти, які нам заважають. Політична екологія не здатна зберегти природу. Якщо під природою ми розуміємо якесь загальне поняття, що дозволяє нам об'єднати всі істоти в межах однієї впорядкованої ієрархії, то політична екологія, вважає Латур, на практиці виявляється саме в скасуванні ідеї природи. І очікуваний жест у бік Ніцше: після смерті Бога й людини Природі теж час упокоїтися (Latour, 2004, р. 25–32).

На думку Латура, існує безліч різноманітних «природ», що складають *пльуриверсум* (Latour, 2004, р. 40–41). Нагальне завдання політичної екології – замінити Науку на науки як окремі наукові практики, які заново створюють ці природи (Latour, 2004, р. 187). Політична екологія, як її бачить Латур, пропонує перемістити

об'єднуючу функцію різних класів суцього із подвійного поля політики й природи в *єдине поле колективу*. Колектив для французького дослідника – це специфічна зв'язаність людських і нелюдських істот у тому вигляді, в якому вона виявляється зібраною в якусь мережу в певний момент часу і в певному місці.

Сучасний світ наповнений гібридами, істотами абсолютно нового типу – квазіоб'єктами, які в природі не наявні від самого початку. Вони не є чисто соціальними, суто культурними, чи природними. Кількість таких гібридів стрімко множиться, що ставить під сумнів усталену (модерну) дихотомію природи й культури. Б. Латур показує, що виникнення суб'єкт-об'єктної дихотомії – це наслідок практик очищення, а гібриди – результат практики медіації, які об'єднують не-людські сутності з людською суб'єктивністю. Ядерна зброя, результати генної інженерії, трансплантаційної медицини та маніпуляції зі стовбуровими клітинами – мабуть найбільш красномовні приклади артефактів, вироблених практиками медіації науки з природою. Відомий сучасний трансгенний програміст Едуардо Кац створює гібриди, комбінуючи генетичний матеріал філогенетично дуже далеких видів. Зокрема широкого розголосу набув його біомистецький проєкт «GFP Bunny» – тварина, виведена шляхом включення гена медузи, що контролює синтез зеленого флуоресцентного протеїну в ДНК кролика, хутро якого під дією ультрафіолетового випромінювання світиться зеленим кольором (Кас, 1998). Цей приклад свідчить про те, що технологія займає серединне положення між полюсами природи і культури, а технології не тільки здійснюють медіацію, але й самі є її продуктом.

Висвітлення дихотомії «природа – культура» в оптиці нової антропології буде неповним без аналізу поняття «мультикультуралізм». Бруно Латур вважає мультикультуралізм непослідовним, адже той провокує занадто поспішні рішення: культури не просто різноманітні, але кожна з них претендує на власний опис реальності. Культури більше не виділяються на загальному тлі єдиної природи. Вони несумісні одна з одною. Немає ніякого загального світу. З одного боку – невидимий світ, який здатні бачити лише вчені і чия робота залишається за кадром (горезвісна езотеричність мови науки), а з іншого – видимий і відчутний,

але несуттєвий світ, якому не вистачає наукового опису. Мультикультуралізм отримує своє право на множинність тому, що він ґрунтується на *мононатуралізмі* (de Castro, 2014, р. 65–77, Latour, 2004, р. 33, 48, 130, 184).

У протилежність нашому євроамериканському мультикультуралізму, що припускає однаковість природи і множинність мінливих культурообумовлених репрезентацій природи, амазонське сприйняття лісу і його населеників ґрунтується на мультинатуралізмі. Б. Латур використовує поняття *мультинатуралізм*, яке він запозичує у Е. В. де Кастро. Останній називає мультинатуралізм однією з характерних рис індіанського перспективізму, тобто суто інтелектуальної структури, яка містить теорію свого власного описання, даного антропологією, оскільки він є саме іншою антропологією, поставленою впоперек нашій. Він є концептом концепту, застосування якого полягає в контр-аналізі антропологій, які нам занадто добре відомі (de Castro, 2014, р. 78).

Мультикультуралістська парадигма ґрунтується на двох фундаментальних засновках: на одиничності природи, що є гарантією об'єктивної всезагальності тіл і тілесної субстанції, і на множинності культур, що породжена суб'єктивною особливістю свідомостей та означуваних. Індіанський же підхід, навпаки, припускає єдність духу й різноманітність тіл. Культура, або ж суб'єкт, у такому випадку виявляється як форма всезагального, а природа, або ж об'єкт – є формою одиничного (de Castro, 2014, р. 56).

У проєкті Б. Латура на зміну мононатуралізму (існує єдина Природа) приходять мультинатуралізм (існує безліч природ). Це вказує на неминучу поразку мультикультуризму, оскільки останній виступає як додаток до мононатуралізму. По-іншому: позбавляючись мононатуралізму, ми позбавляємось і мультикультуралізму. Мова йде не про «дуалістичну монархію» (єдина природа і безліч культур), виплекану запаленою уявою людей модерну, а про «універсальну республіку» як асамблею безлічі колективів. Безлічі (!), а не двох, як в надрах модерністської дуалістичної метафізики – природа і культура, факт і цінність, людина і річ, суб'єкт і об'єкт тощо. Членами колективів нового типу будуть не тільки люди, групи людей чи субкультури, виключені з процесу прийняття рішень (на

кшталт жінок, молоді, ЛГБТ-спільнот...), але й нелюдські істоти, яких Б. Латур, з оглядкою на де Кастро, називає *нелюди*.

У де Кастро *нелюди* – це різноманітні актанти. Е. Кон називає їх *активними семіотичними агентами*. Основною метою антропології по той бік людини є завдання навчитися визнавати, що людина теж є продуктом того, що знаходиться за межами її контексту і далеко не тільки екологічного. Усі істоти, зокрема й нелюдські, у своєму підґрунті семіотичні. Будь-яке життя семіотичне, і будь-який семіозис живий. Отже, життя і думка багато в чому одне й те саме: життя мислить, думка жива (Kohn, 2013, pp. 33–34, 49, 100–101).

Чому ми маємо відмовитися від Природи (у розумінні Б. Латура) чи від мононатуралізму (у розумінні де Кастро)? Тому що сторонній спостерігач, занурений у європейську епістемологію науки, не здатен сприйняти Природу цілісно, а значить концептуалізувати її без розривів. Широкі концептуальні узагальнення, на кшталт *природа, культура*, притлумлюють наше сприйняття деталей, а тому провокують до насилля, як концептуального, так і фізичного. Кожний ліс, кожне дерево, кожний листок – окремі світи, кожна істота унікальна, самісна.

Наша пізнавальна діяльність спрямована на об'єктивацію реального світу (зокрема через техніку) і змісту психічного (зокрема через культуру). Те, що не було об'єктивованим, залишається нереальним або абстрактним. Формою Іншого є річ. Індіанська епістемологія надихається протилежним принципом: пізнавати – значить «персоніфікувати», тобто акт інтерпретації припускає особистісність того, що інтерпретується, прийняття точку зору того, *хто* повинен бути пізнаним, адже для індіанців важливо знати речі, як *когось*. Об'єкт має бути або доведеним до своєї повної інтенціональної форми, тобто форми якогось духа чи тварини в її людській подобі, або ж мати відношення до певного суб'єкта. При цьому засадниче значення має ідея про те, що екстралюдські агенти сприймають себе і свою поведінку в різних формах саме людської культури. Відповідно, те, що одні називають природою, для інших може виявитися культурою (de Castro, 2014, р. 61–62).

До речі, в одній із своїх бесід К. Леві-Строс визначив нашу сучасну цивілізацію як

антропоємичну на відміну від антропофагічних «примітивних культур». Вони «пожирають» своїх противників (пор. із концептом «канібальські метафізики» Е. де Кастро), у той час як ми «вибльовуємо» їх: відділяємо, ізолюємо, виганяємо, виключаємо з нашого світу людських зобов'язань (цит. за: Бауман, 2022, с. 276).

Через процедуру об'єктивації природи ми вдаємося до її ув'язнення (Мортон, 2007), адже історія природи – це історія розуму, яка розгортається в надрах самого розуму від давніх греків до Гайдеггера з Гокінгом. Очевидно, що історію природи, як власне і будь-яку історію, неможливо написати всупереч розуму, адже поняття історії є поняттям раціональним, про що наголошує Ж. Дерида в есе «Cogito та історія божевілья» (Дерида, 2004, с. 71–74). Сумнів у всемогутності *cogito* ставить під сумнів значення понять *історія* і, рухаємось ближче до нашої теми, *природа* та *культура*. Здається, що сьогодні про успішне завершення програми деконструкції, а саме руйнацію ієрархій через процедури безжального антиметафізичного розриву з логоцентризмом і антропоцентризмом, говорити ще зарано.

Спробуйте поглянути на пандемію з точки зору вірусу, а не з точки зору лікаря чи уряду – закликає Т. Мортон (Morton, 2007). Чи можемо ми зізнатися, що не володіємо розумінням модусів існування *не-людей*? Як далеко можна зайти у просторі екологічних можливостей, перш ніж потрапимо в інший простір? Наскільки треба спотворити режим екологічної інформації,

перш ніж він перетвориться на щось інше? Ці питання ще очікують на відповідь.

Людина модерну – хижа «політична тварина», яка запекло й агресивно захищає власну територію зі звичною ієрархічною структурою, верховенством *ratio*, рятівними, а тому бажаними опозиціями факту і цінності, суб'єкта і об'єкта, речі й людини, природи й культури. Згадаймо платонівський дуалізм Печери і Світу ідей, розділення первинних і вторинних якостей у гносеології Дж. Локка. Завдяки Декарту, «в тіні якого ми все ще живемо» (Т. Дікон), ці опозиції розведені по чітко окресленим концептуальним локусам. Ця тотальна й обмежуюча конфігурація донедавна позірно знімала напругу між опозиціями, а тому протистояння здавалося уявним. Природа не тільки механізована й реїфікована (уречевлена, об'єктивована), вона застигла в минулому. Очевидно, що нам треба долати жорстке розділення «дії» та «поведінки», тобто прірву між нелюдським (алгоритмічним – минулим) і людським (креативним – майбутнім). Дія та поведінка повинні розглядатися як два плани одного суцього. Сьогодні набагато важливіше зрозуміти, що наша культура і наше бачення природи – всього лише окремий випадок у вигадливій конфігурації безлічі картин світу, в загальній гаммі «метафізик». Ми не маємо права вважати наше сприйняття світу єдино істинним, а тому еталонним для інших культур, які, як нам здавалося донедавна, блукають наосліп у пошуках і очікуванні такого надійного й беззаперечного еталону.

### Список використаних джерел:

1. Бауман З. *Модерність і Голокост* / пер. з англ. К. Дисси. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. 344 с.
2. Castro, E. V. de. (2014). *Cannibal Metaphysics. For a Post-structural Anthropology* / edited and translated by Peter Skafish. Minneapolis : Univocal Publishing. 229 p.
3. Courtés, J. (1973). Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique: une lecture sémiotique des «Mythologiques». *Univers sémiotiques*. Paris : Mame. 187 p.
4. Дерида, Ж. (2004). *Письмо і відмінність* / пер. з фр. В. Шовкуна. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи». 602 с.
5. Descola, Ph. (2005). *Par-dela nature et culture*. Paris : Editions Gallimard. 792 p.
6. Hawking, St., Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. New York : Bantam Books. 198 p.
7. Кас, Е. (1998). *Transgenic art*. URL: <http://www.ekac.org/transgenic.html>.
8. Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press. 267 p.
9. Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy* / translated by C. Porter. Cambridge, Massachusetts; London, England : Harvard University Press. 307 p.
10. Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York : Oxford University Press. 301 p.
11. Levi-Strauss, C. (1999). *Race et histoire*. Paris : Denoël. 129 p.
12. Morton, T. (2007). *Ecology without Nature. Rethinking environmental aesthetics*. Cambridge, Massachusetts; London, England : Harvard University Press. 249 p.



---

13. Schaeffer, J.-M. (2005). La these de l'exception humaine et le prometheisme de la connaissance. *Communications*. № 78. P. 189–209.

14. Yunkaporta, T. (2019). *Sand Talk: How Indigenous Thinking Can Save the World*. Melbourne : The Text Publishing Company. 224 pp.

#### References:

1. Bauman, Z. (2022). *Modernist i Golokost* [MODERNITY AND THE HOLOCAUST]/ per. z angl. K. Disi. Kyiv: DUH I LITERA. 344 s. [in Ukrainian].

2. Castro, E. V., de. (2014). *Cannibal Metaphysics. For a Post-structural Anthropology* / edited and translated by Peter Skafish. Minneapolis: Univocal Publishing. 229 p. [in English].

3. Courtés, J. (1973). Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique: une lecture sémiotique des «Mythologiques». *Univers sémiotiques*. Paris: Mame. 187 p. [in French].

4. Derida, Zh. (2004). *Pismo i vidminnist* [Writing and Difference] / per. z fr. V. Shovkuna. Kyiv: Vid-vo Solomiyi Pavlichko «Osnovi». 602 s. [in Ukrainian].

5. Descola, Ph. (2005). *Par-dela nature et culture*. Paris: Editions Gallimard. 792 p. [in French].

6. Hawking, St., Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. New York: Bantam Books. 198 p. [in English].

7. Kac, E. (1998). *Transgenic art*. URL: <http://www.ekac.org/transgenic.html> [in English].

8. Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 267 p. [in English].

9. Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy* / translated by C. Porter. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press. 307 p. [in English].

10. Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press. 301 p. [in English].

11. Levi-Strauss, C. (1999). *Race et histoire*. Paris: Denoël. 129 p. [in French].

12. Morton, T. (2007). *Ecology without Nature. Rethinking environmental aesthetics*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press. 249 p. [in English].

13. Schaeffer, J.-M. (2005). La these de l'exception humaine et le prometheisme de la connaissance. *Communications*. № 78. P. 189–209. [in French].

14. Yunkaporta, T. (2019). *Sand Talk: How Indigenous Thinking Can Save the World*. Melbourne: The Text Publishing Company. 224 p. [in English].