Эва Доманска

Возвращение к вещам

Антропоцентристский характер истории, понимаемой как «наука о людях во времени» (Марк Блок) и конструктивистский взгляд на мир, доминирующий в современной истории, привели к игнорированию вещей. Сегодня вместе с развитием «контр-истории», истории жертв, повстанческой истории и истории народов, восстановленных в правах, вещи также должны быть включены в историю уже не только как пассивные реципиенты человеческих действий.

Я формулирую эти идеи в контексте так называемого «возвращения к вещам», «поворота к материальному» и «не-человекам», которые стали особенно заметны в гуманитарных науках в конце 1990-х годов [Brown, 2003; Brown, 2004]. На самом деле нет ничего удивительного, что после длительного доминирования деконструктивизма, конструктивизма и нарративизма мы соскучились по реальности как таковой. В то же время ощущение, что конструктивизм слишком далеко увел нас от «реального прошлого» и реальности в целом, лишь отчасти объясняет возвращение к вещам. Я хочу выделить пять важных для моего аргумента тенденций, на которых основывается обновленный интерес к вещам.

Во-первых, это критика антропоцентризма — отвержение верховной значимости человека и обращение к другим, столь же важным формам существования, таким, как животные, растения и вещи; критика гуманизма.

Во-вторых, меняющееся понимание дихотомий между духом и материей, сознанием и телом; материя больше не воспринимается как вторичная по отношению к духу.

В-третьих, кризис идентичности, т. е. очередная постановка вопросов: что значит быть человеком? какая разница между человеческим и не-человеческим? что такое органическое, а что считается неорганическим? Вещи (остатки прошлого, памятные вещи) могут помочь нам понять, кто мы; вещи становятся «другими» для человеческих существ; вещь участвует в создании человеческой идентичности, ее легитимации, и представляет собой ее гарант; она также фиксирует изменения в человеческой идентичности.

Доманска Эва — польский антрополог, философ истории, Университет Адама Мицкевича.

Пер. с англ. Н. Руденко под ред. И. Напреенко выполнен по: Domanska E. (2006) The Return to Things. Archaeologia Polona, 44: 171–185.

На коллективном уровне вещи помогают установить и укрепить межличностные отношения, связывая людей (например, дар у Марселя Мосса).

В-четвертых, критика общества потребления и попытка увидеть в вещах нечто большее, нежели товары или инструменты.

В-пятых, отказ от конструктивизма и текстуализма и страстное желание докопаться до «реального», где «восстановление» объекта воспринимается как средство поиска связи с реальностью[1].

Несомненно, само определение вещи проблематично. В словарях вещь определяется как материально существующее нечто; действительное и конкретное вещество сущности; единство, существующее во времени и пространстве; неодушевленный объект. Слово «объект» используется здесь как синоним («объект» определен как «материальная вещь»; «ощущаемая и видимая сущность, которая может отбрасывать тень»). Мы также различаем res и persona. Persona фиксирует гражданское право, — это субъект права, в то время как res — его объект (такое понимание теряет адекватность, когда мы говорим о «правах вещей»). Археологи часто используют слово артефакт (латинское arte + factum), которое означает «объект, сделанный человеком», или в более широком смысле — «любой материальный остаток человеческой деятельности». В этом смысле артефакт находится в бинарной оппозиции с «экофактом», т. е. естественным объектом, сотворенным природными процессами без вмешательства человека. Соответственно, если мы не хотим думать о вещах в терминах бинарных оппозиций, концепции артефакта и экофакта окажутся помехой. Какой концепт мог бы их заменить? Может быть, концепт производства?

Многие авторы, занятые «исследованиями вещей», отсылают к различению Мартина Хайдеггера между объектом (наличной материальной данностью) и вещью (полезной вещью; подручной материальной данностью). Хайдеггера интересовали полезные вещи, то, как они проявляются в «заботе» и своем бытии. Например, бытие молотка открывает себя через его подручность; эта подручность в свою очередь обнаруживается в акте ковки. Под объектами Хайдеггер имеет в виду сущности, которые объективно присутствуют и относительно которых мы можем размышлять и излагать суждения. Поэтому подручность (Zuhandenheit) открывает себя, когда полезная вещь используется, в то время как наличность (Vorhandenheit) сущности как «явленное» или «наличное» требует дистанции, чтобы

1 Я могу добавить, что еще одним фактором возвращения к вещам стали травматические события 9/11, которые напомнили нам, что реальность жестока. В этом смысле мы могли бы сказать, что реальность 9/11 сама по себе создала критику конструктивизма с его идеей, что мир производится множеством дискурсов.

иметь возможность смотреть на него или говорить о нем. Поэтому вещистов не интересуют новые дебаты о кантианских «вещах в себе», скорее их интересуют вещи вокруг нас, бытие вещей, как вещи манифестируются, участвуют в отношениях с людьми, являются активными агентами социальной жизни[1].

Говоря о «возвращении к вещам», я не имею в виду, разумеется, что вещи совсем не замечались в истории. Наоборот, исследование вещей — важнейшая задача истории материальной культуры. Тем не менее, как уже говорилось выше, мне бы хотелось найти способ выйти за пределы позитивистского описания вещей, а также семиотического подхода к вещам как текстам, символам или метафорам. Одна такая возможность предлагается так называемой «новой материальной культурой», подходом, разработанным британскими археологами, которые в 1996 году основали междисциплинарный Journal of Material Culture. Исследования материальности в журнале отвергают конструктивизм, нарративизм и текстуализм как подходы, которые «дематериализовали» вещи, уравнивая их с текстом, а исследование — с чтением, понимая вещи как сообщения или знаки. В попытке преодолеть дематериализацию авторы подчеркивают агентность вещей, что они не только существуют, но и действуют, обладая перформативным потенциалом[2]. Хотя, конечно, понятие агентности вещей не значит, что у них есть интенции, скорее то, что вещи имеют определенный статус в отношениях с людьми. Для теоретиков, вдохновленных идеей дара Марселя Мосса, вещи выполняют социализирующую функцию, укрепляют межличностные отношения, участвуют в создании человеческой идентичности на индивидуальном и коллективном уровнях и маркируют ее изменения. С другой стороны, исследователи, на которых повлияли работы Бруно Латура, изучают, как люди и не-человеки взаимодействуют с помощью процессов опосредования и формируют коллективы, обмениваясь свойствами через многообразные пересечения.

Мы не должны рассматривать артефакты как вещи, пишет Латур, — «они заслуживают большего. Они заслуживают быть вклю-

1 Для Хайдеггера вещи (наличные вещи) важны для Da-Sein, чтобы существовать, поскольку Da-Sein всегда уже Mit-Sein — бытие вместе с и для других. «Возвращение к вещам», следуя этому подходу, могло бы значить исследование способов бытия вещей (что такое камень в качестве вещи? что такое его бытие?) и изучать, как дать вещам показывать то, что было скрыто. См. [Heidegger, 1996, p. 62–71; 1970]; ср. с работами представителя «хайдеггерианской археологии» [Thomas, 1996].

2 Отсылая к агентности вещей, исследователи часто цитируют работы Бруно Латура [Latour, 1999] и Альфреда Гелла [Gell, 1998].

ченными в нашу интеллектуальную культуру на правах полноправных социальных акторов»[1].

Другой способ выйти за пределы позитивистского описания вещей и семиотического подхода к вещи как тексту, символу или метафоре предлагается исследованиями технонауки. Так, Дон Айди развивает то, что он называет «материальной герменевтикой». Айди утверждает: точка зрения, согласно которой у естественных (позитивизм) и социальных и гуманитарных наук (герменевтика) разные методологии, устарела, и что расширенное понимание герменевтики может положить конец, как он выражается, «Дильтеевскому размежеванию». «Основному доводу расширенной герменевтики, — пишет Айди, — нас учат естественные науки: существуют способы, инструменты и технологии, которые дают вещам обнаружить себя. Материальная герменевтика — это герменевтика, которая „дает вещам голоса там, где было молчание, и выводит на свет то, что было невидимым“». Айди исследует, как инструменты соотносятся с производством знания и влияют на него. В его подходе отчуждение как ключевой концепт анализа технологии сменяется медиацией[2]. Технологии не должны восприниматься исключительно как инструменты отчуждения людей от них самих и мира, но как средства опосредования их существования и опыта.

Айди рассматривает случай «ледяного человека» Эци. Останки замерзшего человека, жившего 5300 лет назад, были обнаружены в 1991 году туристами на границе между Австрией и Италией. Айди описывает, как с помощью различных инструментов (микроскопов, спектрографов, радиоуглеродного датирования и т. д.) история Эци была ре-конституирована и то, что не было видно, стало явным. Аргумент Айди состоит в том, что история Эци была раскрыта без помощи текстуальной герменевтики и, таким образом, материальная герменевтика не есть вспомогательное средство, а скорее обязатель-

1 В случае не-человеков, Бруно Латур предпочитает использовать понятие «актант», которое взято из семиотики, или «социальный актор», нежели «агент». Актор для Латура имеет специфическую коннотацию: «Актор в ANT [Actor-Network Theory — Э. Д.] имеет семиотическое определение — актант — есть нечто, что действует само или посредством других. У него нет мотивации индивидуальных человеческих акторов, как и человеческих черт в целом. Актант может быть буквально чем угодно, если ему дано быть источником действия» [Latour, 1996]; ср. также [Latour, 1999, p. 180 и 214].

2 О роли медиации в археологическом исследовании см. [Witmore, 2004, p. 60]. Для Кристофера Уитмора, «медиация — это режим вовлеченности, который ведет нас за пределы нарратива. [...] Я полагаю, следуя за Мишелем Шэнксом, это способ спасения невыразимого (ineffable). Более того, медиация — это процесс, который делает для нас доступным богатые и полные переводы телесного опыта и материальности, которые локальны, многослойны, рефлексивны, многозначны и связаны с ощущениями».

ная часть герменевтики [Ihde, 2003; Ihde, 1999]. Инструменты позволяют ученым воспринимать аспекты реальности, которые без них недоступны. История ледяного человека Эци формируется в том числе инструментами, которыми его изучают. Это означает, что инструменты со-конституируют реальность, исследуемую учеными. Их роль не инструментальна, а герменевтична: они формируют способы, какими люди получают доступ к реальности. В таком подходе мы наблюдаем экспансию герменевтики — от текстов к материальности. Человеческие интерпретации реальности не должны пониматься исключительно в терминах текстуальных и лингвистических структур, их также опосредуют артефакты. Вслед за Латуром, который утверждает, что социальные науки прежде слишком сильно фиксировались на людях и забывали о не-человеках, можно утверждать, что герменевтика до сих пор использовала лишь часть своих возможностей, занимаясь текстами и не замечая вещи.

Я оставляю тему потенциала технонауки для включения вещей в историю и далее изложу свои сомнения по поводу «исследования вещей». Я покажу, почему вещи, рассмотренные в фокусе социальных наук, привязывают нас к модернистской эпистемологии.

В защиту вещей

В манифесте «В защиту вещей» Бьорнар Олсен пишет:

«Археологи должны объединиться в защиту вещей, защиту подчиненных членов коллектива, которых заставляли молчать и замещали в империалистических социальных и гуманитарных дискурсах. Я устал от знакомых историй о том, как субъект, социальное, эпистема, создают объект; устал от того, что все есть язык, действие, сознание или человеческие тела. Мне хочется, чтобы мы обратили больше внимания на другую сторону истории: как объекты конституируют субъекты. Эту историю не рассказывают нетвердым языком, но она приходит к нам в виде безмолвных, осязаемых, видимых и грубых материальных останков: машин, стен, дорог, ям и мечей. ... Интересно и, возможно, даже скорее показательно, что дисциплина, которая известна как дисциплина вещей, даже „дисциплина лопаты“, посвящает столь мало времени и места своим собственным инструментам, оборудованию и „грязным“ практикам при восстановлении своего прошлого. [...] Вместо этого внимание уделяется мысли, мета-теориям, политике и обществу, короче говоря, „шуму дискурса“. Потому необходимость нового режима, „демократии, распространенной на вещи“ (Латур), становится все более очевидной»[1].

1 [Olsen, 2003, p. 100]; ср. [Latour, Weibel, 2005]. Латур задается вопросом, «как могла бы выглядеть объект-ориентированная демократия?» Латур отмеча-

Следует спросить себя, на основе каких допущений Олсен предполагает, что вещи следует защищать, что они нуждаются в защите? Действительно ли объекты/вещи имеют права? Должны ли люди действовать как адвокаты вещей и говорить за них? Во имя какого изменения в отношениях людей и вещей выступает данный манифест?

Джисли Палссон обозначает три парадигмы отношений человека со средой: ориентализм, патернализм и коммунализм. *Ориентализм* устанавливает фундаментальный разрыв между природой и обществом; он легитимирует антропократию (люди — хозяева природы), которая порождает эксплуататорское отношение к не-человекам и агрессивную колонизацию. Вещи рассматриваются как полезные объекты, которые, поскольку они не имеют прав, могут использоваться как кому-то заблагорассудится. В отношениях с вещами нет никаких этических принципов. *Патернализм*, напротив, предполагает покровительственное отношение к вещам. Он также подразумевает человеческое господство и отношение иерархии, но допускает определенную ответственность не только за других людей, но также и не-человеков. В этом подходе люди действуют в интересах вещей, придерживаясь «договора о защите». Патернализм все еще обосновывает колонизирующий дискурс в обхождении с вещью как с хрупким и виктимизированным другим по образцу обращения с женщинами, детьми или инвалидами; в то же время он не столь агрессивен, как ориентализм.

Коммунализм отвергает разделение между природой и обществом и характеризуется понятиями контингентности и диалога. Он выступает за обобщенную реципрокность, вовлечение и этическое отношение к не-человекам, основанных на близких, даже личных связях. Палссон подчеркивает, что коммунализм не означает возвращение к пре-Возрождению, средневековой идее, что люди — всеобъемлющий центр мира или наивному романтизму [Pálsson, 1996].

Давайте проиллюстрируем эти три парадигмы следующими примерами.

ет, что Res-publica не заинтересована в res, сам же исследователь заинтересован в вещах, которые создают вокруг себя публику. Чтобы обозначить это смещение заинтересованности, Латур предлагает неологизм Dingpolitik в качестве замены Realpolitik. Для него политика больше не ограничена людьми, но простирается на вещи; в парламент входят различные собрания и форумы — супермаркеты, компьютерные сети, научные лаборатории, церкви, рынки, и проч. Для Латура политика имеет целью именно вещи, и он заинтересован в том, как публичное собирается вокруг вещей, и как вещи притягивают различные собрания.

Ориентализм

Совсем недавно психологи обратили внимание на феномен, получивший название «компьютерная ярость» (computer rage). Они утверждают, что мужчины и женщины все чаще выражают свою ярость и неудовлетворение, совершая насильственные действия над компьютером. Кен Норман, руководитель Лаборатории психологии автоматизма и принятия решений в Университете Мэриленд провел годовое онлайн-исследование. 20% респондентов признались, что швыряли компьютер на пол в приступе ярости. Они рассказывали, что разбивали, поджаривали и проклинали технику.

Один респондент признался, что даже справлял на ноутбук нужду. Другой сказал, что он окунул лэптоп во фритюрницу. Как минимум трое сообщили, что стреляли в устройства из оружия. Читая комментарии респондентов, мы встречаем такие сообщения: «однажды я выстрелил в компьютер из снайперской винтовки BMG», «я получил огромное удовольствие, швырнув старый монитор в мусорный бак с такой силой, что он разлетелся на части», «врезать хоккейной клюшкой по старому монитору — это доставляет удовольствие»; «однажды я облил бензином и поджег свой компьютер»[1].

Норман предлагает разные техники для управления яростью, в том числе бить, жечь и жарить на барбекю старые компьютеры. Существуют также бригады гиков (Geek Squads) (следующие особому дресс-коду, например, они носят пристегивающиеся галстуки и белые носки), которые предлагают помощь в ремонте компьютера [Seligman, 2005]. Речь, видимо, идет о спасении мужчин и женщин от фрустрации, вызванной компьютерным сбоем, нежели о спасении компьютеров самих по себе.

Патернализм

Как отмечалось выше, существует различие между res и persona. Persona по гражданскому праву является субъектом прав, в то время как res — их объектом. Когда мы говорим о правах вещей, мы переступаем границу строгой дихотомии между persona и res. Да, несомненно, определенные вещи имеют права, гарантированные, например, Гаагской конвенцией 1954 года, которая защищает объекты, имеющие особое культурное значение в качестве гуманитарного наследия в вооруженных конфликтах.

1 Исследование Нормана можно найти на сайте www.lap.umd.edu/computer_rage.

К сожалению, эта конвенция не всегда была эффективной, как показал, например, случай бомбардировки Дубровника; чтобы предотвратить подобные разрушения, был введен второй протокол к Гаагской конвенции 1954 года. Этот протокол установил индивидуальную уголовную ответственность за нарушение Гаагской конвенции. Он говорит, что государство-участник должно либо предъявить иск, либо экстрадировать любого человека со своей территории, который был привлечен в качестве обвиняемого за серьезные нарушения второго Гаагского протокола.

31 января 2005 года Павел Стругар, генерал-лейтенант в отставке на тот момент Югославской народной армии был приговорен к восьми годам заключения за преступления, совершенные 6 декабря 1991 года во время военной кампании в районе Дубровника в Хорватии в октябре — декабре 1991 года [Jungvirth, 2005]. Международный трибунал по бывшей Югославии выдвинул обвинения Стругару (случай no. IT-01-42-PT) не только по статье «убийство, жестокое обращение и нападения на гражданских лиц», но также по статье «неоправданное разрушение, беззаконные нападения на гражданские объекты, уничтожение или причинение сознательного ущерба институтам, связанным с религией, благотворительностью или образованием, искусством и наукой, исторических памятников и произведений искусства и науки». Бомбардировки 6 декабря 1991 года, которые длились более 10 часов, уничтожили большую часть Старого города Дубровника, который был включен в Список всемирного наследия ЮНЕСКО в 1979 году.

Анализ, произведенный Институтом защиты культурных памятников при содействии ЮНЕСКО обнаружил, что 563 из 842 зданий Старого города (или 68,33%) были повреждены ракетами в 1991 и 1992 годах. Шесть зданий были полностью уничтожены. В 1993 году Институт реабилитации Дубровника при содействии ЮНЕСКО оценил восстановление публичных и частных зданий, религиозных строений, улиц, площадей и фонтанов, защитных бастионов, ворот и мостов в 9 657 578 долларов[1].

Рассуждая о жестокости, ярости и физическом насилии против таких вещей, как города (здания, памятники и т. д.) и компьютеры, можно спросить: какого рода права имеются в виду, когда мы говорим о «правах вещей»? Несут ли вещи в свою очередь ответственность за вред, которые они могут нам нанести? Как отмечает Латур,

1 В то же самое время глава ЮНЕСКО пытался вмешаться и остановить уничтожение древних буддийских статуй в Афганистане талибскими властями. О новых международных правил защиты культурного достояния во время войны см. Sandholtz [в печати].

некоторые вещи получают гражданство. У них есть право не быть порабощенными. Рассматривая вещи как persona в правовых терминах (персонификация вещей), люди получают возможность обращаться с ними определенным образом. Здесь есть и негативные аспекты: вещи можно арестовывать, обвинять, приговаривать, изгонять и казнить [Tamen, 2001, p. 79].

История предоставляет нам множество интересных примеров персонификации вещей и обращения с ними как с существами, имеющими обязательства.

Павсаний в «Описании Эллады» (6. XI. 2–9) рассказывает, например, историю бронзовой статуи известного атлета Теогена, возведенной на острове Тасос, в его родном городе. Каждую ночь враг Теогена хлестал статую кнутом, пока, наконец, она не упала, раздавив обидчика. Сыновья погибшего обвинили статую в убийстве. Был устроен суд, статую признали виновной и, как писал Павсаний, бросили в море, «следуя постановлению Драконта, который в законе о смертоубийстве, составленном им для афинян, предписал, что даже неживые вещи обязаны предстать перед судом, если они упали на кого-либо и убили его» [Pausanias's Description..., 1913, p. 298–299; Hyde, 1916].

Подобные случаи судебных процессов над вещами, связанные с анимистической концепцией природы, и уничтожение объектов культурного наследия, которое связано с современным мышлением, показывают следующее: определенные вещи (например, памятники) не только имеют права, но и правоспособность. Люди все еще являются хозяевами над миром не-человеков, претендуют на право их контролировать и говорят от их имени («родительский договор»). Нам нужно так или иначе сделать следующий шаг и установить отношения между людьми и не-человеками на основе не-антропоцентричного подхода и реляционной эпистемологии. Это предлагает парадигма коммунализма.

Коммунализм

Принципы коммунализма можно найти в обществах охотников и собирателей, говорит Палссон, ссылаясь на работы Нури Бёрд-Дэвид о наяках в Южной Индии. Ее тексты должны вызвать интерес у исследователей вещей, поскольку она переформулирует анимизм, рассматривая его в качестве реляционной эпистемологии. Для Бёрд-Дэвид эта эпистемология характеризуется отсутствием онтологического дуализма природы и культуры, тела и сознания, которые характерны для западного мышления; личность и индивидуальность реляционны, неотделимы от мира, при этом личность скорее находится-в-мире. Мир, согласно это-

му подходу, имеет гетерархический, нежели иерархический характер[1].

Традиционное понимание анимизма определяет его как свойство «примитивных народов», которые верят, что определенные сущности, например, деревья, реки, животные и не-органические вещи, обладают духом или одушевленной энергией, и поэтому не только живы, но и обладают чем-то схожим с индивидуальностью. Бёрд-Дэвид отмечает, что модернистское понимание личности извращает анимизм, рассматривая его как примитивную религию или ущербную эпистемологию. Она хочет спасти анимистские практики, освободив анимизм от отождествления с религией, но сохранив различие между религиозным и научным знанием. Исследовательница предлагает свой немодернистский концепт личности и пытается продемонстрировать его возможности в исследовании практик анимизма.

Для этой цели она заимствует у Мэрлин Стратерн понятие «дивида» («dividual»), т. е. личности, которая конституируется отношениями, что противоположно понятию «индивида» — личности, понимаемой как закрытая и единичная сущность до всяких отношений. Как показывает анализ Бёрд-Дэвид, наяки верят в то, что индивидуальность (personhood) конституируется общими отношениями людей и других видов. «Я связан, следовательно, я существую», пишет исследовательница, описывая тесные взаимосвязи туземцев со своим окружением. Для наяков личность есть некто или нечто, у кого есть общее с кем-то /чем-то. Бёрд-Дэвид не превращает понятие «отношений» в некоторую сущность, но предпочитает говорить о «связанности» (relatedness), означающей взаимную чуткость двух существ (вещей)[2].

1 Термин «реляционная эпистемология» также используется Латуром в первую очередь в акторно-сетевой теории. Отсылая к коллективу людей и нечеловеков, эта эпистемология, как и подход Бёрд-Дэвид, отвергает позитивистский взгляд на объекты или акторов как закрытых и отделенных от мира индивидов, существующих самих в себе, до любого участия в экосоциальных или семиотических сетях интеракций (включая взаимодействия, в которых они наблюдаются, именуются и проч.). См. [Latour, 1996].

2 В традиционной объективистской парадигме разговор о взаимной чуткости не имеет смысла, но в подходе у Бёрд-Дэвид он находит объяснение: «Если разрезание деревьев на части (для ботанического исследования — Э. Д.) воплощает модернистскую эпистемологию, то „говорение с вещами“, я полагаю, выражает анимистическую эпистемологию наяков. «Разговор с» в отличие от «говорения» обозначает двустороннюю чуткую связанность с деревом, как если бы оно могло слушать и понимать. «Разговор с» означает внимание к изменчивости и постоянству поведения и реакции связанных вещей, понимание их превратностей посредство вовлеченности. «Говорить

Для Бёрд-Дэвид анимизм «включает чуткую включенность (engagement) в вещи/существа, за которым следует отношение к ним как индивидуальностям». Она предлагает рассматривать анимизм в качестве «реляционной эпистемологии» и перформативного акта знания, который позволяет сфокусироваться на том, что делается в анимистических практиках, а не на том, что ими репрезентируется.

Это краткое описание понимания анимизма и личности у Бёрд-Дэвид, которое фокусируется на связанности и включенности в другие сущности, подсказывает нам возможную модель отношений между людьми и не-человеками, которую можно обнаружить в работах таких защитников вещей, как Бруно Латур и Бьорнар Олсен. Как бы то ни было, парадигма коммунализма, похоже, относится к утопическому будущему; в исследовании вещей пока главенствует патернализм. Далее я подробнее рассмотрю его позитивные и негативные стороны.

Вещи как «другие»

Один из самых заметных подходов к вещам в парадигме патернализма — биографический. В гуманитарных науках он стал популярен совсем недавно[1]. Подход связан с неизбежной антропоморфизацией объектов: полагается, у них есть идентичности (исследователи говорят о материальной идентичности [Holtorf, 2002, p. 64], или разные идентичности могут сменять друг друга во времени вместе с изменением контекста[2]); есть своя жизнь и биография, которая начинаются в точке А и заканчивается в точке Б, а по пути с вещами что-то происходит; например, они извлекаются и описываются археологом. Нужно отметить, что биографический подход сохраняет две основных особенности традиционной эпистемологии: во-первых, персонификация вещей, идущая от антропоцентризма

с деревом», а не «срубать его» означает воспринимать то, что оно делает, если с ним взаимодействуют, следить за изменениями в себе и дереве. Это предполагает ответ и реакцию, вырастающую во взаимную чувствительность и, возможно, взаимную ответственность» [Bird-David, 1999, p. 77; Bird-David, 1990].

1 Тематический выпуск World Archeology за 1999 год озаглавлен как «Культурная биография объектов» [Dosden, Marschall, 1999; Kopytoff, 1986; Holtorf, 2002 и 1998; Hamilakis, 1999]; см. также новый перспективный подход к материальной культуре, предлагаемый Линном Мескелом [Meskell, 2004].

2 Для дискуссии об идентичности в терминах расы, класса и гендера см. эссе в Archaeological Dialogues, vol. II, no. 1, June 2004 (дебаты вокруг эссе Адама Т. Смита The end of the essential archaeological subject).

и предусматривающая режим нейтрализации угроз, создаваемых не-человеками. Во-вторых, генеалогическое и генетическое мышление, которое никак не помогает создать альтернативную эпистемологию истории, но, наоборот, в новом контексте возрождает идол истока (fetish of origin), — одно из оснований традиционного исторического мышления, так яростно раскритикованного Мишелем Фуко. В итоге биографический подход, несомненно, привлекателен для исследователей, но придерживается скорее конвенциональной эпистемологии.

Несмотря на эпистемологический консерватизм, биографический подход выдвигает любопытную идею, что вещи имеют способность к действию и способны влиять на межличностные отношения. Концепция вещей как активных участников жизненных процессов переопределяет отношение между людьми и вещами. Фактически ее новаторство состоит лишь в том, что переключает внимание от субъекта к самим отношениям, создаваемых субъектами. Более того, биографический подход закрепляет мышление в терминах различия, а именно различий между человеком и вещью. Это различие является иерархическим до тех пор, пока человек остается точкой отсчета и моделью того, как вещь должна восприниматься (в этом смысле она напоминает «феминизм различий» (feminism of difference).

«Зачарованность вещами», наблюдаемую сегодня в гуманитарных науках, можно поместить в контекст превалирующего дискурса Другого и постоянных попыток создать контр-дисциплины, например, контр-историю, контр-археологию и проч. В таких контр-дисциплинах вещам, прежде безмолвным и пассивным, предоставляется право говорить за себя. Контр-история или контр-археология становятся частями дискурсов о восстании и восстановлении в правах, где вещи воспринимаются в качестве Других, требующих своего места в дискурсе. Вещи — не суть младшие другие: сам выбор слова «вещь» вместо «объект» в хайдеггерианской археологии подтверждает эту смену[1]. При этом по иронии вещь, мыслимая как другой, разделяет судьбу тех других, кто не может говорить за себя — животных и умерших. Живые люди говорят во имя вещей — это означает, что дискурс о вещах инкорпорирован в наш собственный дискурс, наши потребности и ожидания, наши

1 Действительно контр-археология отказывается от упрощенного подхода к вещам в терминах функциональности. Новые археологи принимают сторону вещей как активных создателей социальной жизни. Но является ли контр-археология в действительности чем-то большим, нежели просто талантливым ходом доминирующей системы знания, которая пытается инкорпорировать и нейтрализовать все потенциально опасные дискурсы?

практики, например, получения знания, дискурс траура, дискурс исповеди и справедливости. Возникает вопрос: может быть, то, что кажется защитой вещей, — это средство для нейтрализации и приручения их опасной инаковости; или, возможно, это перверсивный метод дисциплинирования вещей посредством их доместикации. Вещи как другие приветствуются, пока они «интегрированы» в доминирующей дискурс, но только в том случае, если их различие можно нейтрализовать. Двойной процесс антропоморфизации вещей и реификации людей подтверждает афоризм: «стань таким как я, и я буду уважать твое различие» (см. критику политики различий у А. Бадью [Badiou, 2003]).

«Объекты-в-процессе» или «процессуальный объект»

Современные теории субъективности и идентичности формируют наше понимание идентичности вещей. Подобно человеческой идентичности идентичность вещей скорее изменчива, нежели стабильна; множественна и размыта, нежели унифицирована и гомогенна. В этом смысле Гелл говорит о «разделенной идентичности» (divided identity), в то время как другие говорят о «гибридной» или «диаспорной идентичности». Эти идеи, сознательно или неосознанно перенесенные в научное исследование, созвучны требованию Холторфа фокусировать внимание не столько на том, что вещи есть, сколько на том, как они стали (в его случае древними) артефактами [Holtorf, 2002, p. 55]. Стоит заметить, что ударение здесь делается не на бытии, а на становлении.

Перефразируя Юлию Кристеву [Kristeva, 1986; 1998], можно сказать, что этот тип исследования интересуется «объектом-в-процессе» (или процессуальном объекте), т. е. тем, как объект производится и трансформируется, теряет или приобретает значение. Как и в доминирующих концепциях субъективности, объект видится не стабильным и закрытым, но скорее изменчивым и открытым. Подобная концепция объекта несет отпечаток все еще доминирующего конструктивистского подхода, который поддерживает и легитимирует состояние постмодерна с присущими акцентами на изменении, восстановлении и реконструктивных способностях. Именно такой образ мысли лежит в основе подхода Холторфа, несмотря на многообещающие заявления. Его цель — исследовать, как вещь превращается в свидетельство, т. е. исследовать объект в процессе. Вещь как таковая вне практики не входит в круг его интересов.

К вещам, как и прочим «другим», можно подходить двояко. Мы можем рассматривать их инаковость как патологию и стараться ее нормализовать, делая вещи похожими на людей. Или же мы можем понимать их в качестве «культуры» (культур), автономной и за-

мкнутой в своей не-человеческой инаковости. В археологических исследованиях первый подход практикуется социальной антропологией с ее стремлением писать «биографии вещей». Второй подход манифестируется в хайдеггерианской археологии, которая более или менее успешно пытается сохранить автономию вещей. Так или иначе о вещах говорят, как о людях: у них есть свои империи, они создают отношения, ведут свою жизнь, их поддерживают и унижают. Изучение культурного достояния воплощает потребность защищать вещи и заботиться о них. Иногда вещи даже инфантилизируются, поскольку нуждаются в заботе, как дети.

Полезно напомнить себе о том очевидном факте, что забота предполагает иерархию, поскольку человек, о котором заботятся, рассматривается как более слабый, в то время как заботящийся получает возможность его контролировать. Забота означает контроль и в случае людей, и в случае вещей. Чаще всего мы рассматриваем вещи с прагматической точки зрения; вещь важна настолько, насколько служит людям и может использоваться в многообразии дискурсов: научном (вещь как источник знания), правовом (вещи и останки, использующиеся в юридических процессах по геноцидам), эстетическом, религиозном и т. д. Прагматический подход к вещам доминирует[1]. Самый показательный пример — отношение к человеческим останкам. Даже археолог смерти Майк Паркер Пирсон, чьи работы демонстрируют всестороннее знание современных проблем и огромную интеллектуальную чувствительность, говорит, что «исследование мертвого, древнего и современного, несомненно, должно служить живому» [Pearson, 1999, p. 192; Domanska, 2005].

Возможно, все вышеперечисленные подходы к вещам пронизаны политикой «колонизации», завоеванием неизвестных и экзотических территорий. Показательно, что в книге «Империя вещей» Фреда Майерса [Myers, 2001] уже само название предполагает мышление в терминах империализма и завоевания. Империя суверенна, и это ставит вопрос, кто или что правит «империей вещей». Существует ли иерархия вещей?

Этика вещей

Когда вещь рассматривается как другой, возникает возможность поставить вопрос об этическом отношении между людьми и вещами, говорить об этике вещей в целом. Книга Сильвии Бенсо «Лицо

1 Вот почему «защитники вещей» ищут помощи у Хайдеггера, для которого «использование» не означает эксплуатации; использование — это сохранение вещи в бытии, оно дает вещи назначение и цель [Heidegger, 1972, p. 187].

вещей» — это попытка спасти вещи от забвения. У нее нет цели антропоморфизировать вещи, но скорее «овеществить» этику, если использовать термин самой Бенсо. «На эту работу меня вдохновила убежденность, — пишет исследовательница во введении, — что не только Другой, но также другой Другого (other of the Other), т. е. вещи, должны стать — нетематической — темой любви в философском дискурсе». Вдохновленная пониманием вещей Мартина Хайдеггера и этикой Другого Эммануэля Левинаса, Бенсо пишет о встрече с вещами в их фациальности (но не с их лицами)[1]. Для нее этика — это измерение, внутри которого «происходит ненасильственная встреча с не-человеками». Она, как и Латур, пытается защитить вещи от редукции к объектам. Безусловно, в левинасовской этике другого нет места для не-человеков (особенно для вещей), но проект Бенсо направлен как раз на заполнение этой лакуны с помощью позднехайдеггерианского понимания вещей как условия существования других вещей и того, что в них собрано. Как пишет Бенсо, «вещи являются местом, где происходит сборка Четверицы (смертных, божеств, земли и неба)» [Benso, 2000, p. xxxvi]. В ее интерпретации важна мысль, что не существует отношений без вещей; вещи в качестве собирателей открывают пространство для отношений. Поэтому вещи сами являются в некотором роде местами, а не просто находятся в пространстве[2]. В этом контексте этика рассматривается не как набор правил или принципов, но как локальное описание, место, где «то, что является благом, спасает от уничтожения максимальную полноту реальности, а то, что является злом, работает против реальности, за ее уничтожение и аннигиляцию» [Ibid, p. 131].

Любопытный подход к этике, предложенный Бенсо, тем не менее не преодолевает патернализм. Возникает ощущение, что фундаментальная проблема этой парадигмы кроется в концептах «инаковости» и «различия», которые адаптируются различными дискурсами об отношении между людьми и инаковыми не-человеками. Эти концепты привязывают нас к модернистскому способу мышления, сформировавшись в соответствующей парадигме. Возможно, нам нужно искать другие концепты описания наших соседей по миру, поскольку концепт Другого угнетает все сильнее.

---

1 Для Сьюзан Бенсо [2000, p. xxx] «фациальности предполагают возможность существования безличных лиц (faceless faces), несмотря на их обезличенность, они полны едва уловимой силой лица требовать этический ответ».

2 У Хайдеггера изначально слово «вещь» означает «собирание». Бенсо [2000, p. 113 и 118] напоминает нам: «Именно событие собирания Хайдеггер предполагает основой вещей. Вещь — это вещь, а не объект до тех пор, пока она собирает — собирая, вещь веществует, как говорит Хайдеггер».

Обзор интеллектуальных трендов, которые стремятся защитить вещи, оставаясь в рамках патернализма, показывает, что они не способны преодолеть категории современной философии, не столкнувшись с апориями антропоцентризма, точно так же, как не способны преодолеть их отдельные гуманитарные дисциплины. Представители рассмотренных трендов продолжают размышлять иерархическими различиями, по-разному объективируя вещи, которые они изучают, и рассматривая отношения в понятиях «экономики обмена» (прагматизм). Возможно, Деррида прав, утверждая, что мы можем лишь прибегать к деконструкции, которая выявляет основания современной философии и готовит нас к тому, что грядет. Возможно, на этот раз практика ляжет в основу теории, а не сама будет ею сконструирована.

Недавно был создан биотронический трансформер, комбинирующий органические ткани и микропроцессор. Бинарная оппозиция между органическим и не-органическим исчезла, и теории понадобилось изобрести новую идею субъективности, чтобы описать полученный продукт. Возможно, скоро схожим образом будет брошен вызов оппозиции человека и вещи. Мы должны быть восприимчивы к тому, что грядет, и эта восприимчивость возможна лишь в случае, если мы осознаем, что современное мышление израсходовало свой потенциал, а реальность ставит проблемы, с которым нововременному мышлению трудно справиться (я имею в виду такие специфические атрибуты, как мышление в терминах бинарных оппозиций и антропоцентризм). Альтернативные тенденции в современных социальных и гуманитарных науках демонстрируют, что исследователи прекрасно осведомлены об ограничениях традиционной эпистемологии и пытаются преодолеть их. Такие подходы, как хайдеггерианская археология, исследования технонауки и пересмотренный анимизм, создают потенциал для дальнейшего развития.

Вывод, который можно сделать из озвученных соображений, заключается в том, что дискурс в защиту вещей (и не-человеков в целом) — это в конце концов дискурс в защиту людей. Вещи становятся экзистенциальными, стабильными маркерами, которые помогают нестабильным людям ориентироваться в мире. Истории о вещах — это «реи-фикшн» (rei-fictions) об их уникальных идентичностях и биографиях[1]. Мы можем лишь надеяться, что благодаря вещам в будущем мы сможем стать более человечными [Droit, 2005].

1 Понятие «реи-фикшн» изобретено польским литературным критиком Пшемыславом Чаплинским. Он описывает его как процесс создания вещей посредством предоставления им текстуальной реальности; придание вещам нарративной автономии и выход на границы литературной репрезентации вещей. См. [Czaplinski, 1999, p. 34].

Библиография/References

Archaeological Dialogues (2004). *Debate about Adam T. Smith's essay «The end of the essential archaeological subject».*

Badiou A. (2003) Ethics. *An essay on the understanding of evil*, London; New York.

Benso S. (2000) *The Face of Things. A Different Side of Ethics*, Albany.

Bird-David N. (1990) The giving environment: another perspective on the economic system of gathererhunters. *Current Anthropology*, 31 (2): 189–96.

Bird-David N. (1999) Animism revised. Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40, Supplement: 67–91.

Brown B. (2003) *A sense of things: the object matter of American literature.* Chicago; London.

Brown B. (ed.) (2004) *Things*. Chicago; London.

Czapliński P. (1999) Rzecz w literaturze albo proza lat dziewięćdziesiątych wobec «mimesis». *Cztowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*/S. Wystouch and B. Kaniewska (eds), Poznań: 207–237.

Domañska E. (2005) Necrocracy. History of the Human. *Sciences*, 18 (2): 111–122.

Droit R.-P. (2005) *How are things? A philosophical experience*, London.

Gell A. (1998) *Art and Agency*, Oxford.

Gosden C., Marschall Y. (eds) (1999) The cultural biography of objects. *World Archaeology*, 31 (2).

Hamilakis Y. (1999) Stories from exile: fragments from the cultural biography of the Parthenon (or Elgin) Marbles. In C. Gosden and Y. Marschall (eds): 303–320.

Heidegger M. (1970) *What is a thing?* Chicago.

Heidegger M. (1972) *What is called thinking*, New York.

Heidegger M. (1996) *Being and time.* J. Stambaugh, New York.

Holtorf C. (1998) The life history of megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany). *World Archaeology*, 30 (1): 23–38.

Holtorf C. (2002) Notes on the life history of a pot shard. *Journal of Material Culture*, 7 (1): 49–71.

Hyde W. W. (1916) The prosecution and punishment of animals and lifeless things in the Middle Ages and modern times. *University of Pennsylvania Law Review*, 64 (7): 696–730.

Ihde D. (1999) *Expanding hermeneutics: visualism in science.* Evanston, IL.

Ihde D. (2003) *More material hermeneutics (paper presented in the meeting of Hermeneutics and Science, 7–11 June 2003 Tihany, Hungary*) (manuscript).

Jungvirth G. (2005) *Strugar jailed for Dubrovnik attack.* Institute for War and Peace Reporting (http://www.iwpr.net/index. pl? archive/tri/tri_392_4_eng. txt)

Kopytoff I. (1986) The cultural biography of things: commoditization as process. *The social life of things*, A. Appadurai (ed.), Cambridge.

Kristeva J. (1986) *Revolution in poetic language*, New York.

Kristeva J. (1998) The subject in process. *The Tel Quel Reader.* P. French and R.-F. Lack (eds), London; New York.

Latour B. (1996) *On Actor-Network Theory: a few clarifications.* Soziale Welt, 47, 4 (http://amsterdam.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9801/msg00 019.html)

Latour B. (1999) *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies,* London: Cambridge Mass.

Latour B., Weibel P. (eds) (2005) *Making things public: atmosphere of democracy.* Karlsruhe.

Meskell L. (2004) *Object worlds in Ancient Egypt. Material biographies past and present*. Oxford; New York.

Myers F. (ed.) (2001) *The empire of things: regimes of value and material culture*, Oxford.

Olsen B. (2003) Material culture after text: re-membering things. *Norwegian Archaeological Review*, 36 (3): 87–104.

Pearson P. (1999) *The archaeology of death and burial.* College Station.

Pálsson G. (1996) Human-environmental relations: orientalism, paternalism and communalism. *Nature and society*, London; New York: 68–81.

Pausanias's Description of Greece (1913). Vol. I. Frazer J. G. (trans.), London.

Sandholtz W. (forthcoming). The Iraq National Museum and international law: a duty to protect. *Columbia Journal of Transnational Law.*

Seligman K. (2005) Computer crashes booming business. *San Francisco Chronicle*, Sunday, April 17, A19, A21.

Tamen M. (2001) *Friends of interpretable objects,* London: Cambridge Mass,

Thomas J. (1996) *Time, culture and identity: an interpretive archaeology,* London; New York.

Witmore C. (2004) Four archaeological engagements with place: mediating bodily experience through peripatetic video. *Visual Anthropology Review,* 20 (2): 57–72.