

МАРИЯ Д. ВОЛКОВА

РАНХиГС, Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-9537-3309

## «Критика антропологического разума»: несомненная истина и кубинские предсказатели

doi: 10.22394/2074-0492-2021-4-147-168

### *Резюме:*

В данной статье анализируются подходы к исследованию «очевидно иррациональных верований» в антропологии. Автор прослеживает, как дебаты, возникшие в 1960-х вокруг работы Эванса-Причарда о магии азанде, получили новое развитие в контексте онтологического поворота. Основное внимание уделено тому, как этот вопрос решает Мартин Холбрад. Он доказывает, что Эванс-Причард был предшественником онтологического поворота, а его аргумент о фундаментальном различии между «эмпирической каузальностью» и «мистической каузальностью» остался не замечен его последователями. Холбрад развивает аргумент Эванса-Причарда, опираясь на собственное эмпирическое исследование кубинских практик предсказания Ифа. Он стремится доказать, что регион «мистической каузальности» автономен. Этот регион имеет «подвижную онтологию», которая обуславливает возможность существования альтернативных критериев истины предсказателей. В свою очередь, эти критерии позволяют рассматривать вердикты оракулов как несомненную и нерепрезентативную истину. Холбрад предлагает использовать непрезентативную истину оракулов и переписать эпистемологические основания антропологии так, чтобы антропологи могли формулировать истинностные высказывания, но не допускали существования универсальных критериев суждения. Однако этот ход не удается, потому что Холбрад допускает противоречие, обосновывая автономность двух регионов каузальности. Согласно некоторым его утверждениям, эти два региона взаимообусловлены: каждый из них является «условием» или «предпосылкой» другого, хотя они логически несовместимы. Автор предлагает решение, которые позволяет определить независимое основание для обоих регионов. Для

147

---

Волкова Мария Дмитриевна — магистр социологии (Университет Манчестера, РАНХиГС), научный сотрудник Центра социологических исследований РАНХиГС. Научные интересы: антропологическая теория, философия языка, неодюркгеймианство. E-mail: greasedfungi@gmail.com

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Acknowledgements: The present paper was prepared as part of the research work within the state assignment of the RANEPА.

этого она переопределяет понятие веры, которым оперируют Де Кастро и Холбрад, и обращается к неовитгенштейнским интерпретациям трактата «О достоверности» Витгенштейна.

*Ключевые слова:* антропологическая теория, объективная уверенность, эпистемология, онтологический поворот, Холбрад

Maria Volkova<sup>1</sup>

RANEPА, Moscow, Russia

## “The Critique of Anthropological Reason”: Indubitable Truth and Cuban Divination

*Abstract:*

This paper approaches the study of ‘apparently irrational beliefs’ in anthropology. The author traces how the debate that emerged in the 1960s around Evans-Pritchard’s work on Azande magic has developed in the context of the ontological turn. The author focuses on how Martin Holbraad is engaged in the debate. Holbraad argues that Evans-Pritchard was the forerunner of the ontological turn. His followers have overlooked his argument about the fundamental difference between ‘empirical causality’ and ‘mystical causality’. Holbraad develops Evans-Pritchard’s idea by drawing on his empirical study of Cuban practices of Ifa divination. He seeks to prove that the region of ‘mystical causality’ is autonomous. This region has a ‘movable ontology’, which makes it possible to have alternative criteria for the truth of predictors. In turn, these criteria allow the verdicts of the oracles to be regarded as indubitable truth. Holbraad suggests exploiting the unrepresentative truth of oracles and rewriting anthropology’s epistemological foundations so that anthropologists can formulate truth statements but do not allow for the existence of universal criteria of judgment. However, this move fails because Holbraad admits a contradiction by justifying the autonomy of the two regions of causality. According to some of his assertions, the two regions are interdependent: each is a “condition” or “prerequisite” of the other, though logically, they are incompatible. The author proposes a solution that makes it possible to define an independent ground for both regions. He analyses how Holbraad and De Castro understand the concept of belief and suggests an alternative conceptualisation of belief, referring to interpretations of Wittgenstein’s “On Certainty”.

*Keywords:* anthropological theory, certainty, epistemology, hinges, ontological turn, Holbraad

148

**В** трактате «О достоверности» Витгенштейн предлагает рассмотреть гипотетическую ситуацию, в которой мы встречаем лю-

<sup>1</sup> Volkova Maria — RANEPА, Moscow, Russia. MA in Sociology (University of Manchester, RANEPА). Research interests: anthropological theory, philosophy of language, neo-durkheimians. E-mail: greasedfungi@gmail.com

дей, не принимающих наши представления о физике в качестве достаточного основания для суждения о природе: «Вместо физика они вопрошают оракула». Он задается вопросом: «Ошибочно ли то, что они советуются с оракулом и следуют ему? Называя это “неправильным”, не выходим ли мы уже за пределы нашей языковой игры, атакуя их?» [Витгенштейн 1994: 397]. Для антрополога эта гипотетическая ситуация является эмпирической проблемой.

Эта проблема обычно формулируется двумя способами: либо как вопрос о том, до какой степени в разных обществах могут различаться априорные понятия, такие как понятия логики, либо как вопрос о том, как репрезентации, создаваемые разными обществами, соотносятся с природой. Антропологи чаще всего прибегают к двум решениям. Согласно первому, есть общий эталон, в виде независимой реальности или критериев универсальной рациональности, через ссылку на который можно объяснять, почему люди могут ошибаться. Согласно второму, такого эталона нет, и объяснительные модели антрополога не имеют приоритета над теориями людей, которые он изучает. Если первое решение наталкивается на затруднение, когда речь заходит о доступе к независимой реальности или требование указать на критерии универсальной рациональности, то второе ставит новые вопросы о статусе знания, создаваемого антропологией.

149

В статье рассматривается, как эта проблема решается Мартином Холбрадом в рамках онтологического поворота в антропологии. Он исследует, как кубинцы консультируются с оракулами Ифа (афрокубинская практика, привезенная на Кубу народом йоруба), и обнаруживает следующий парадокс: вердикты оракулов выглядят как эмпирические высказывания, но не являются ими. Эмпирические высказывания, такие как «сейчас светит солнце», могут быть либо истинными, либо ложными, они могут быть проверены как гипотезы [Holbgraad 2012a: 72]. Жрецы Ифа и их клиенты не только не пытаются проверить вердикты оракула, они рассматривают их как безусловную истину, которую невозможно поставить под сомнение. Холбрад делает вывод, что в этом случае мы имеем дело с особым типом истинностных высказываний, которые еще не были описаны европейской философией. Вердикты оракулов — это нерепрезентативная истина. Именно такой тип истинности, по представлению Холбрада, может решить описанную выше проблему. Идея нерепрезентативной истины позволяет уйти от вопроса о её соответствии реальности, но закрепить за антропологией претензию на формулирование истинных высказываний об исследуемом объекте. Поэтому, делает вывод Холбрад, необходимо перестроить эпистемологические предпосылки антропологии в соответствии с критериями истинности вердиктов оракула.

Такой ход становится возможным благодаря методу, который Холбрад называет «онтографией» или «рекурсивной антропологией». Рекурсивность заключается в предположении, что антрополог описывает поле с помощью собственных концептов до тех пор, пока не обнаружит противоречие. Оно будет для него симптомом, свидетельствующим о том, что он столкнулся с «чуждостью», с другой эпистемологией, предполагающей иные онтологические предпосылки. В этот момент антрополог конструирует новое определение, которое создает новую онтологическую сущность и позволяет уменьшить противоречие. Так должно продолжаться по кругу, пока описываемая культура и антропологическое исследование не окажутся «бок о бок и не станут версиями друг друга» [Holbraad 2012a: 240].

150

Таким образом, предложенное Холбрадом решение напрямую вытекает из его анализа эпистемических практик предсказателей Ифа. Тем не менее, этот анализ не лишен противоречий, и эти противоречия влияют на его теоретический проект в целом, так как задача рекурсивной антропологии — сделать теорию антрополога изоморфной теории предсказателей. В частности, Холбрад описывает практики предсказателей как отдельный независимый регион, где работает критерий нерепрезентативной истины. Он логически несовместим с регионом здравого смысла ('common sense'), где кубинцы опираются на репрезентации, и где возможны истинные и ложные эмпирические утверждения. Однако Холбрад также утверждает, что регион здравого смысла выступает в качестве «скрытой предпосылки» для региона нерепрезентативной истины. Предпосылка не может быть логически несовместимой с тем, для чего она выступает предпосылкой: это создает проблему основания регионов репрезентативной и нерепрезентативной истин. В статье будет предложено решение этой проблемы с опорой на интерпретацию «О достоверности» Витгенштейна. В заключении будет рассмотрено, какие следствия имеет это решение для проекта рекурсивной антропологии.

### **Эпистемологический аргумент Мартина Холбрада и дебаты о рациональности**

Холбрад противопоставляет свой теоретический проект двум позициям: натурализму и конструктивизму. Обе позиции описывают истину как репрезентацию, которая может лучше или хуже соотноситься с природой. Антропологи-эволюционисты и когнитивисты, которых Холбрад ассоциирует с натурализмом, предполагают, что их репрезентации более корректны в смысле соответствия природе, а значит они имеют преимущество в объяснении чужих «оши-

бочных верований». Конструктивисты отказываются признавать приоритет антропологов в создании истинностных репрезентаций: истина контингента и частична, а «природа не выступает в качестве «нейтрального эталона» для нее [Ibid: 29]. Натурализм не устраивает Холбрада по тем же причинам, по которым он не устраивает конструктивистов: у нас нет доступа к независимой реальности, чтобы сделать вывод о том, какие репрезентации лучше ее отражают. Однако конструктивизм также не кажется ему хорошим решением, так как он ведет к «бесконечному регрессу, когда всегда приходится деконструировать любую попытку позитивного знания» (здесь и далее перевод автора) [Ibid: 30]. Обе позиции, по утверждению Холбрада, приходят к противоречию, потому что идея репрезентация несет с собой различие природы и культуры. Спор натуралистов и конструктивистов движется по кругу и выглядит как обмен всего двумя репликами: «Культура — это часть природы! Нет, природа — это часть культуры!» [Ibid: 32].

Холбрад делает вывод, что все проблемы, связанные с попыткой понять, по выражению Спербера [Sperber 1982], «очевидно иррациональные верования», вытекают из представления, что истина основана на репрезентации. Такое представление об истине разделяют как конструктивисты, так и натуралисты: они не видят ему альтернативы. Так, дебаты о рациональности 1960-1970-х, поводом для которых стало исследование оракулов и представлений о колдовстве, сделанное Эвансом-Причардом, зашли в тупик, потому что «антропологи, пытавшиеся объяснить феномен гадания, практически игнорировали фундаментальную альтернативность гадательной истины» [Ibid: 54]. Чтобы прояснить этот аргумент, позволим себе кратко пересказать фабулу этих дебатов.

В 1926 году Эванс-Причард отправляется в поле, чтобы исследовать культуру народа азанде, живущего около верховья Нила на нынешних территориях Южного Судана, в Центральноафриканской Республике и Демократической Республике Конго. В процессе работы Эванс-Причард столкнулся с проблемой, очень близкой той, с которой столкнулся Холбрад: азанде оценивают истинность высказываний оракулов не так, как этого ожидает европеец. Он пишет: «Азанде воспринимают противоречие не так, как мы, поскольку у них отсутствует теоретический интерес к предмету, и те ситуации, когда им приходится выражать свои верования относительно колдовства, не ставят перед ними проблем. Человек никогда не спрашивает оракула, который один лишь способен распознать наличие колдовской субстанции в живых людях, является ли колдуном определенный человек. Он спрашивает лишь, не колдует ли против него этот человек в данный момент» [Эванс-Причард 1994: 33]. Работая с этим парадоксом, Эванс-Причард включается в дискуссию, которая шла в тот

момент в антропологии. Ее центральный вопрос: чем мышление европейцев отличается от мышления других народов, которых тогда называли «примитивными». Эванс-Причард выступает с тезисом, направленным против Леви-Брюля: отличие «примитивных» народов заключается не в том, что у них иное мышление («прелогическое»). Наоборот, они мыслят так же рационально, как и европейцы, в рамках своего социального и культурного контекста [Эванс-Причард 2004: 78]. Он выделяет два региона: регион «эмпирической каузальности» и регион «мистической каузальности». В рамках региона «эмпирической каузальности» рассуждения азанде ничем не отличаются от подобных рассуждений среднего европейца. Причину обрушения крыши амбара азанде припишет эмпирической причине, такой как прогнившие доски или деятельность жуков-древоточцев. Менее привычны для европейца объяснения в духе «мистической каузальности», которые приписывают причины событий порче или колдовству. Но и здесь азанде остаются вполне последовательными. Мистические понятия создают сеть логически связанных между собой убеждений, и в их рамках объяснение остается консистентным. К мистическим объяснениям они прибегают для того, чтобы дать моральную оценку происходящих с человеком несчастий, приписать ответственность за них колдуну и отомстить. В этом смысле «мистическая каузальность» и «эмпирическая каузальность» не противоречат друг другу, а просто лежат в разных плоскостях: «Вера в смерть от естественных причин и вера в смерть от колдовства не исключают одна другую. Напротив, они дополняют друг друга, объясняя каждая то, чего не объясняет другая. Кроме того, смерть есть не только факт природы, но также и социальный факт. Дело не просто в том, что перестает биться сердце и легкие не снабжают организм воздухом, но также и в том, что гибнет член семьи, родственного клана и племени. Смерть требует обращения к оракулу, исполнения магических ритуалов и мести. Среди причин смерти колдовство является единственной, которая имеет какое-либо значение для социального поведения. Приписывание несчастья колдовству не исключает того, что мы назовем также его реальные причины, но мы налагаем колдовство на эти причины и тем самым даем социальным событиям их моральную оценку» [Эванс-Причард 1994: 68]. Колдовство должно рассматриваться не как «неправильный» способ выстраивания связей между событиями, а как способ связи, обретающий смысл в контексте социальных отношений азанде.

Однако Эванс-Причард непоследователен в разделении двух регионов каузальности. Он определяет мистические понятия и ритуальное поведение как что-то, что противостоит научным понятиям и понятиям здравого смысла: «социально обусловленное содержа-

ние наших представлений о дожде научно, так как оно соответствует объективным фактам, в то время как социальное содержание представлений дикарей о дожде ненаучно, так как оно не соответствует реальности и может быть также мистическим, так как допускает существование сверхъестественных сил» [Evans-Pritchard 1937: 25]. Эванс-Причард для того, чтобы отстоять позицию, что предоставления азанде рациональны, предлагает рассматривать область их мистических представлений как независимую и внутренне непротиворечивую. В то же время он лишает эту область независимости, говоря, что мистические представления не соответствуют реальности.

За это его критикует Питер Уинч. Он делает вывод, что Эванс-Причард противоречит сам себе, когда начинает апеллировать к «независимой реальности». «Однако реальность — не то, что придает языку смысл» [Winch 1964: 311], наоборот, пишет Уинч, различие между реальным и нереальным принадлежит языку. Для того, чтобы продемонстрировать, что азанде действительно рациональны, Эванс-Причард должен был до конца разделить две «концепции реальности» (европейскую и азанде), и представить их как две изолированные друг от друга языковые игры. Уинч отмечает, что пересечения между «концепциями реальности» обязательны, иначе мы вернемся к релятивизму, однако эта связь не может быть выстроена так, как предлагает Эванс-Причард [Ibid: 312].

153

Воспользовавшись этой непоследовательностью, оппоненты в дебатах о рациональности разъяли аргументы Эванса-Причарда на удобные для каждой стороны части. Одни ссылаются на Эванса-Причарда как на своего союзника на лагере релятивистов. Другие — наоборот, как на сторонника «асимметричных объяснений», чья задача продемонстрировать, что определенный способ организации социальной жизни заставляет участников придерживаться ложных верований.

Приведем относительно недавний пример<sup>1</sup>. В 2015 Вивейруш Де Кастро обвиняет Дэвида Гребера в том, что тот не сильно отличается от Эванса-Причарда в своей готовности описывать чьи-то верования

1 Относительно старый пример относится к 1960-м. Тогда Эванс-Причард, наоборот, выступал как противник обоих лагерей: релятивистов и сторонников универсальной рациональности. Если, экстраполяция Эвансом-Причардом логики «эмпирической причинности» на мистическую вызвала возражение Питера Уинча, то выделение им «мистической причинности» как отдельной системы, логичной, если ее взять как замкнутую на самой себе, стало поводом для обвинения Эванса-Причарда в релятивизме со стороны Аласдера Макинтайра, Стивена Люкса, Мартина Холлиса и других [MacIntyre 1964, Lukes 1994, Hollis 1967].

как ложные. В ответ Гребер солидаризуется с Эвансом-Причардом, говоря, что ориентируется на его исследование магии азанде, как на пример «одного из самых блестящих анализов идеологии из когда-либо написанных» [Graeber 2015: 2]. По словам Гребера, Эванс-Причард показал: тот факт, что азанде обращаются к оракулу и верят в колдовство, не означает, что они исходят из радикально иных онтологических предпосылок, или у них радикально другой способ мышления (среди них также много скептиков, как и среди европейцев). Отношения власти заставляют их включаться в магические практики и игнорировать некоторые противоречия в своих представлениях. Так, членов семьи вождя никогда не обвиняют в колдовстве, потому что «магия — это утверждение власти» [Graeber 2015: 31]. В тоже время Холбрад причисляет Эванса-Причарда к противоположному лагерю, говоря что именно он — «основной предшественник онтологического подхода», так как различение регионов «мистической казуальности» и «эмпирической казуальности» позволило ему обнаружить радикальное отличие мышления азанде [Holbraad 2020: 505-506]. Предыдущие интерпретаторы упустили смысл этого аргумента, делает вывод Холбрад, во многом из-за описанного выше противоречия: Эванс-Причард разрушил собственное различие, пытаясь применить свои критерии рациональности и корреспондентную теорию истины к региону «мистической причинности».

154

Таким образом, ставка Холбрада в новом витке «дебатов о рациональности» состоит в том, чтобы развить аргумент Эванса-Причарда, наделив регион «мистической казуальности» настоящей автономией: «Это противоречие может быть разрешено [...] Мы должны рассмотреть их как две независимых области, которые не пересекаются и отсылают к разным системам верований» [Holbraad 2012a: 63]. Именно для решения этой задачи Холбрад разделяет два региона в представлении кубинцев о реальности: регион репрезентативной истины, который соответствует «эмпирической казуальности», и регион нерепрезентативной истины, или «мистической казуальности». Второй из них возникает, когда оракул Ифа произносит свой вердикт, и «понимается не как соотношение между репрезентацией и фактом (онтологический разрыв), а как состояние приближения в единой онтологической плоскости, позволяющее случаться откровению» [Ibid: 240]. Холбрад пишет, что два этих региона не пересекаются и обладают взаимоисключающими логиками [Ibid: 208]. Когда кубинец выстраивает каузальные цепочки в своей повседневной жизни, он находится в первом регионе, в этот момент логика оракула затемняется для него. И наоборот, когда оракул объясняет совпадения, произошедшие в жизни его клиента, логика, которой последний руководствовался, объясняя казуальные связи между событиями его жизни, перестает действовать.

Наделение региона нерепрезентативной истины автономией — это не только вопрос понимания гадательных и магических практик или корректной интерпретации Эванса-Причарда. Для Холбрада это эпистемологический аргумент. Проект рекурсивной антропологии заключается в том, чтобы решать философские проблемы с помощью ресурсов, которые можно обнаружить в теориях информантов. Поэтому описание истины оракулов автоматически влечет за собой следующий вопрос: «Как новый репертуар концептов, который мы сгенерировали, опираясь на предсказательные практики Ифа, позволяет концептуализировать истину антропологии в терминах подвижности (*'in motile terms'*), — концептуализировать антропологию как генератор концептов?» [Ibid: XIX]. Холбрад предполагает, что выделение автономного региона нерепрезентативной истины, позволит переписать эпистемологические основания антропологии так, что антропологи смогут формулировать «строгие и точные» истинностные высказывания [Ibid: 53], и при этом избегут проблем, связанных с натуралистской и конструктивистской позициями. Это решение возвращает понятие «истина» в антропологию и этим отличается от концепции «радикальной чуждости» Вивейруша Де Кастро и Дескола, союзников Холбрада в лагере онтологического поворота. (Поэтому Де Кастро иронично назвал работу Холбрада «критикой антропологического разума».)

155

Однако Холбрад впадает в противоречие ровно в том же месте, где это делает Эванс-Причард. Сначала Холбрад пишет, что регионы репрезентативной и нерепрезентативной истин автономны и обладают взаимоисключающей логикой [Ibid: 208], но затем отмечает, что в момент в откровения оракула логика эмпирической причинности, которой кубинцы руководствуются в повседневной жизни, не исключается, а уходит на задний план и остается там как «скрытая предпосылка» или «фоновое условие». Более того, регион нерепрезентативной истины сам выступает условием для региона эмпирической причинности: «Несомненно, будет достаточно честным сказать, что такого рода репрезентативистские суждения доминируют в моем мышлении во время разговора, и что 'подвижный тип размышления' (*motile considerations*) остается скрытым как фоновые условия», «доминирование репрезентативистского мышления живет за счет событий истинности (*"truth-events"*), избегая их как скрытых предпосылок» [Ibid: 63, 209].

Идея фона или условия предполагает, что два указанных региона не так независимы, как изначально утверждал Холбрад. Наоборот, они взаимообусловлены. Это тянет за собой и другие проблемы. Например, как предпосылка может быть логически несовместимой с тем, для чего она выступает предпосылкой?

Итак, Холбрад не решает задачу, которую поставил перед собой, потому что оставляет открытым вопрос, что конституирует выделенные им регионы. Какие предпосылки задают условия истинности в каждом из них? Его критики, в частности Эндрю Аптер, отмечают сходное противоречие: Холбрад не объясняет, какие различные онтологические условия необходимы для существования разных типов истин [Apтер 2017].

## Как и почему: репрезентация и нерепрезентативная истина

156

Эванс-Причард основывал различие эмпирической каузальной и мистической каузальности на противопоставлении вопросов «как» и «почему». Вопрос «как» позволяет выстроить цепочку каузально связанных между собой событий. Вопрос «почему» — объяснить, как получилось, что каузальные цепочки пересеклись, и два несвязанных между собой события совпали во времени и пространстве. Классический пример Эванса-Причарда про обрушение крыши амбара иллюстрирует это различие: «Почему же эти конкретные люди сидели в этом конкретном амбаре именно в тот момент, когда он рухнул? То, что он должен был рухнуть, понять легко, но почему он должен был рухнуть именно в тот момент, когда в нем находились люди? Он мог рухнуть когда угодно, так почему он упал именно тогда, когда в нем находились определенные люди? Мы можем сказать, что амбар рухнул, потому что его опоры были подточены термитами. В этом причина разрушения амбара. Мы скажем также, что люди сидели в нем в это время потому, что было жарко и они думали, что в нем им будет удобно разговаривать и работать. В этом причина того, что люди находились в амбаре в тот момент, когда он рухнул. Единственная связь между этими двумя независимыми фактами для нашего мышления состоит в том, что они совпали во времени и пространстве. Мы не объясняем, почему *две причинные цепочки пересеклись в определенное время и в определенном месте, потому что между ними нет взаимной зависимости* (курсив автора статьи). Философия азанде восполняет пропущенную связь. Азанде знают, что подпорки были подточены термитами, и что люди сидели в амбаре для того, чтобы спастись от жары и от палящих лучей солнца. Вместе с тем они знают, что эти два события случились в одно время и в одном месте. И это было обусловлено действием колдовства. *Если бы не было колдовства, то люди сидели бы в амбаре, и он не упал на них, или он бы упал, но люди не сидели бы в нем в этот момент. Колдовство объясняет совпадение этих двух событий*» [Эванс-Причард 1994: 64].

Логика эмпирической каузальности не позволяет наделить совпадение значением: два события независимы, они включены в разные

каузальные цепочки. Гадание, наоборот, позволяет получить ответ, почему это совпадение произошло. Холбрад приходит к выводу, что вердикты оракулов объясняют пересечения между различными каузальными рядами: «Совпадающие отношения не выстраиваются в упорядоченные ряды, как причинные, а образуются на пересечениях причинных рядов» [Ibid.: 198]. Мистическая каузальность становится «дополнительным измерением» эмпирической каузальности: «Вопросы “почему” [...] относятся к чему-то вроде скрытого измерения, буквально вклиниваясь между элементами линейной конъюнкции: когда все каузальные цепочки выстроены настолько плотно, насколько это возможно, все еще остается возможность задать вопрос “почему”» [Holbraad 2009b: 96].

Противопоставление вопросов «как» и «почему» делает очевидным, почему регионы нерепрезентативной истины оракулов и репрезентативной истины здравого смысла не автономны, чего добивался Холбрад, а взаимообусловлены. Называя что-то совпадением, мы исходим из логики эмпирической каузальности: два события считаются независимыми или несвязанными между собой, потому что они включены в разные каузальные ряды: «Мы называем совпадениями те события, которые стали результатом двух или более несвязанных каузальных рядов. (Я захожу в бар и нахожу вас там “случайно”, если события, которые привели меня туда, были каузально независимы от событий, которые привели вас)» [Ibid.: 198]. Событие можно назвать случайностью или совпадением только когда мы сопоставляем его с набором взаимосвязанных событий, каузальной цепочкой. Следовательно, если жрец Ифа с помощью гадания объясняет совпадения, то он должен руководствоваться логикой эмпирической причинности по крайней мере в тот момент, когда он отбирает релевантные для интерпретации события. Холбрад впадает в противоречие, когда развивает аргумент Эванса-Причарда и пытается сделать классика антропологии своим союзником.

Независимость региона нерепрезентативной истины Холбрад обосновывает и другими методами. Например, описывая практику гадания и анализируя форму высказываний, которую принимают вердикты оракула. Сначала обратимся к первому. Бабалаво, кубинский жрец Ифа, имеет поднос с орехами, которые он использует как гадательные кости. С их помощью он может получить 256 комбинаций: каждая их них соответствует мифологическому тексту в одной из 16 книг Оду Ифа. В ответ на рассказ клиента, предсказатель зачитывает текст, соответствующий случайно выпавшей при гадании комбинации костей. Затем он интерпретирует его так, чтобы «дорога жизни» клиента сошлась с «дорогой Ифа» (то есть, с сюжетом выпавшего мифологического текста). Набор значений мифа взаимодействует с набором значений биографии клиента: «Интерпретация

создает истину тем, что соединяет вместе изначально разделенные нити значений (дороги) таким образом, что они трансформируются во времени, конституируя вердикт предсказателя. Таким образом, истину можно представить как [...] способность подвижных значений взаимодействовать друг с другом в моменты совпадений» [Holbraad 2012a: 202]. Совпадение между сюжетом мифа из книги Оду и обстоятельствами жизни клиента устанавливает мистическую каузальность. Например, жрец может сообщить клиенту, что тот должен принять посвящение и получить «знак Ита» («sign of itá», «signo de itá»), который соответствует одному из божеств. С этого момента неопиту вменяется в обязанность пройти инициацию, а неудачи в его жизни могут объясняться попыткой уклониться от этой обязанности<sup>1</sup> [Holbraad 2012a: 88]. Если Эванс-Причард, говоря о совпадениях и мистической каузальности, апеллировал к событиям в жизни азанде, которые совпали во времени и пространстве, как в примере с людьми и крышей амбара, то для Холбрада совпадение — это еще и буквально момент бросания гадательных костей: «броски [костей] являются прекрасным примером совпадения во всех смыслах этого слова» [Ibid: 201]. Практика гадания производит «подвижную истину» (motile-truth/motile-logic) или нерепрезентативную истину. Холбрад называет истину «подвижной», потому что ее производит движение: движение гадательных орехов в руках жрицы и «движение» значений мифа в процессе интерпретации. Таким образом, действия, которые выполняют участники ритуала, перемешивание и бросание гадательных орехов, интерпретация мифологического текста, задают условия необходимые для создания истины оракулов. Здесь мы могли бы остановиться и сказать, что автономность региона нерепрезентативной истины оракула конституируется практикой гадания, которая имеет свою последовательность и собственную логику. Однако тогда мы не сможем ответить на вопрос, который волнует Холбрада: почему истина оракула принципиально иная, и почему вердикты оракула не могут быть поставлены под сомнение?

Главный тезис, который отстаивает Холбрад — вердикты оракулов безусловно истинны и не могут быть поставлены под сомнение: «в отличие от обычных высказываний, которые в принципе открыты для сомнений, высказывания прорицателей несомненно истинны, поскольку оракулы (и другие техники гадания), как считается,

1 Холбрад отмечает, что вердикты оракула одновременно объясняют происходящие в жизни клиента события и предписывают определенное поведение. Это одновременно эпистемические и нормативные высказывания [Ibid: 89].

могут давать только истинные ответы» [Ibid: 70]. Сложность заключается в том, что вердикты оракула выглядят как обычные эмпирические высказывания, которые можно проверить опытным путем, и которые в случае такой проверки могут оказаться ложными. Холбрад приводит пример, когда в процессе гадания жрец Ифа получает текст, повествующий о рыбаке, у которого портилась выловленная им рыба до тех пор, пока он не привез к себе домой немного снега. На этом основании жрец говорит вердикт: «А теперь послушай меня!» и поворачиваясь к неофиту [кудрявому], «Холодильник в вашем доме сломан!» [Неофит], озадаченный: «Да, это так!» [Ibid: 190]. Вердикты подобные высказыванию «холодильник в вашем доме сломан» выглядят как утверждения о фактах и довольно часто им не соответствуют. Однако они остаются несомненными. Клиенты скорее задумаются как соотнести эти высказывания со своей жизнью, чем будут сомневаться в их истинности. Жрецы утверждают, что «Ифа говорит прошлое, настоящее и будущее», а значит, вердикт невозможно опровергнуть, сославшись на несоответствие реальности. Холодильник может сломаться в будущем. В действительности, вердикты оракула не являются ни гипотезами, которые можно проверить, ни прогнозами, которые могут сбыться или не сбыться. Это высказывания другого рода, и чтобы понять, какое значение они имеют, Холбрад поочередно сравнивает их с различными типами высказываний, которые не могут быть поставлены под сомнения: определениями, высказываниями «*a posteriori necessities*» и перформативами. Определения типа «холостяк — это неженатый человек» являются истинными суждениями *a priori*, и это их свойство сближает их с вердиктами оракулов. Однако в отличие от определений, вердикты оракула — не тавтологичны, они выглядят как утверждения о фактах. Следующим шагом Холбрад обращается к Солу Крипке и его рассмотрению «*a posteriori necessities*». В отличие от определений, высказывания «*a posteriori necessities*» имеют форму эмпирических высказываний и необходимо истинны. Например, предложение «Геспер — это Фосфор» (вечерняя звезда и утренняя звезда, положение Венеры на звездном небе) необходимо истинно, потому что имена Геспер и Фосфор реферируют к одному и тому же объекту [Kripke 1972: 306]. Хотя Холбрад пишет, что апостериорные определения Крипке соответствуют обоим характеристикам предсказания — они несомненные и эмпирические, тем не менее они не подходят для осмысления его материала. Вердикт оракула не будет иметь смысл для клиента, если он будет так же очевиден как высказывание «Геспер — это Фосфор». Наконец, Холбрад сравнивает вердикты оракула с перформативными высказываниями. Как и перформативы, вердикты — действия, а не констатация фактов. Они трансформируют онтологию (биографические

обстоятельства клиента и его судьбу): «заявление предсказателей, что они говорят истину, превращается в онтологическую операцию. Роль истины, которую производят оракулы, не в том, чтобы сделать утверждение о мире, но в том, чтобы изменить его. Другими словами, вмешаться в его онтологическое устройство» [Ibid: 99]. Однако, если Остин утверждает, что перформатив не может рассматриваться в категориях истины или лжи, то Холбрада интересует именно то, как гадатель «производит истину» [Ibid: 63].

Так, Холбрад приходит к выводу, что вердикты оракула сочетают свойства определений и перформативных высказываний. Вердикты — это неконвенциональные определения, которые создают новые значения, трансформирующие биографию клиента. Он опирается на концепцию Роя Вагнера, которого Де Кастро, Педерсен и Холбрад [Кастро 2017; Holbraad Peterson 2017, Wagner 2016, Holbraad 2012] считают главным предшественником онтологического поворота. Рой Вагнер определяет культуру как процесс изобретения. Некоторые культурные формы стабилизируются и становятся конвенциями, иногда видоизменяясь, включая в себя элементы потока изобретения новых значений: «Необходимость изобретения дана культурной концепцией, а необходимость культурной концепции дана ее изобретению. [...] Изобретение и конвенция находятся в диалектических отношениях друг к другу, отношениях одновременно независимости и противоречивости» [Wagner 2016: 44]. В свою очередь Холбрад соединяет концепцию изобретения Вагнера с идеей определения. Предсказание несомненно, поскольку является определением, но это изобретенное определение, а не конвенциональное. Он обозначает это термином «invention» (invention + definition): «давайте представим себе изобретенное определение как речевой акт, который вводит в обращение новое значение посредством соединения двух или нескольких ранее не связанных значений» [Holbraad 2012: 220]. Таким образом, предсказатель создает новые определения для участников ритуала и событий их жизни, меняя тем самым их онтологию.

Итак, Холбрад описывает предсказания Ифа как эпистемическую практику, в которой критерии истинности задаются не так, как в других контекстах (например, в повседневной жизни). Анализируя вердикты оракула как тип высказывания и практику гадания, Холбрад делает вывод, что они принадлежат к отдельному онтологическому региону, где нет различия между концептами и вещами, физическими движениями жреца и «движением значений», возникающим при интерпретации мифологического текста. Каждое такое движение трансформирует эту онтологию, поэтому ее базовая характеристика — подвижность и изменчивость: «способ мышления о божествах, дающий логический приоритет движению над

покоем, выделяют то, что я называю “подвижной онтологией” предсказательной практики Ифа» [Ibid: 146].

## Объективная уверенность и онтография

Описанный выше метод рассуждения, когда антрополог анализирует логические парадоксы, которые возникают при анализе этнографического материала, Холбрад называет онтографией. Задача онтографии — в том, чтобы описать онтологические различия, например, между регионом эмпирической казуальности и регионом мистической казуальности. Суть этого метода укладывается в 5 шагов:

1. Максимально аккуратно описать свой этнографический материал.
2. Найти в нем логические противоречия: «иррациональные верования» свидетельствуют о том, что твои информанты опираются на иные онтологические предпосылки.
3. Определить, в чем заключается концептуальное противоречие. Какие концепты в него включены? Какие допущения они предполагают?
4. Трансформировать свои концепты и допущения так, чтобы логического противоречия не возникало
5. Проверить насколько консистентным стало твоё описание этнографического материала, и насколько верно оно отражает те феномены и практики, которые ты изучаешь [Ibid: 255-256].

161

Сделанное Холбрадом описание практик предсказания Ифа не проходит проверку на консистентность, которую он обозначил в 5 пункте. Он доказывает, что регион «подвижной онтологии», где функционирует несомненная истина оракулов, независим от региона эмпирической казуальности, где возможно репрезентативная истина, но в то же время вслед за Эвансом-Причардом говорит, что они взаимообусловлены. Я постараюсь трансформировать концепты и допущения Холбрада так, чтобы это противоречие исчезло.

Для этого обратимся к некоторым критикам Холбрада и причинам, по которым Холбрад и де Кастро избегают понятия вера, предпочитая говорить об онтологии. Стриер отмечает, что это ход основан на том, какое значение слово вера имеет в концепции Латурса: «Латур апеллирует к различию между верой и знанием, которое, по его мнению, подразумевается во всех описаниях веры: когда мы говорим, что кто-то верит в *x*, мы подразумеваем, что знаем *y*. Если это верно, то приписывание веры равносильно приписыванию ошибки» [Streeter 2020: 18]. Еще более четко это проговаривает де Кастро: выделяя в дискурсе информантов пропозиции, верования или убеждения, мы неизбежно относимся к ним как ошибке: «так

же плохо переходить от “пропозициональных установок” к их объектам, рассматривая местный дискурс как хранилище мнений или набор пропозиций: культура превращается в эпистемическую гератологию — ошибку, иллюзию, безумие, идеологию» [De Castro 2015: 25]. Единственную альтернативу Де Кастро, и вслед за ним Холбрад, видят в том, чтобы рассматривать, высказывания информантов как высказывания об онтологии, а затем, с помощью философских ресурсов реконструировать, какой эта онтология может быть. Стрирер пишет, что ход, который делают теоретики онтологического поворота основан на предположении, что вера — это металлическое состояние: «все эти авторы предполагают, что, когда мы приписываем веру, мы приписываем ментальное состояние, созданное по образцу употребления глагола от первого лица, как будто предполагаемые верующие говорят себе: “Я верю, что этот вердикт оракула верен”, со всей неопределенностью, которую стандартно передает такое заверение» [Streeter 2020: 17]. Стрирер делает вывод, что от этой проблемы можно избавиться, если мы обратимся к Витгенштейну: «если Витгенштейн прав, мы не должны предполагать подобного» [Ibid]. К похожему выводу приходит Аптер. Он пишет, что этнографические описания практик предсказания напоминают парадокс Мура. В случае Холбрада он будет звучать так: «я знаю, что оракул никогда не ошибается, хотя не верю в это». Аптер также обращается к Витгенштейну и его пониманию веры, чтобы разрешить этот парадокс: «поразительной особенностью подхода Витгенштейна к парадоксу Мура является его отказ от психологических условий, таких как ментальные состояния, связанные с атрибуцией верования» [Apter 2015: 296].

162

Стрирер и Аптер видят решение в том, чтобы обратиться к Витгенштейну и избежать таким образом парадоксов, связанных с предположением о множественной онтологии (например, того, который эксплицирован в данной статье). Оба автора обозначают желаемое направление работы, но не развивают его. Я хотела бы сделать полшага вперед и ввести различие между пропозициональным «знанием» и непропозициональным «верованием» или «достоверностью». Подобное различие мы можем найти в работе Витгенштейна «О достоверности»: «308. “Знание” и “достоверность” принадлежат к разным категориям. [...] Предметом нашего интереса является то, что определенные эмпирические высказывания — если о них вообще можно судить — не способны вызывать каких-либо сомнений. Или же я склонен думать, что не все, чему присуща форма эмпирического высказывания, является эмпирическим высказыванием» [Витгенштейн 1994: 336]. Это различие легло в основание неовитгенштейнианского направления «hinge epistemology», которое развивают Колива [Coliva 2016], Мойял-Шеррок [Moyal-Sharrock 2004] и ряд других авторов. «Hinge epistemology»

предлагает несколько интерпретаций, среди которых есть как релятивистские [Kusch 2013], так и антирелятивистские позиции [Coliva 2010]. Обозначим только общие очертания, которые позволяют подойти к решению к сформулированной здесь проблемы.

Опираясь на процитированный выше фрагмент, Мойл-Шеррок пишет, что «достоверность» или «объективная уверенность»<sup>1</sup> лежит в основании знания [Moyal-Sharrock 2004: 8]. Это «автоматическая», «подобная рефлексу», «природная» уверенность, которая находится в основании языковых игр, но сама остается непроговариваемой: «Будучи нерелективной или животной, эта объективная уверенность заставляет думать о ней как о непропозиционной» [Ibid: 7]. В то же время некоторые элементы «объективной уверенности» могут быть выражены как hinges-belief или hinges proposition, которые имеют форму эмпирических предложений, но на не являются ими. Это, например, такие предложения как «у меня есть тело», «у меня есть отец и мать», «внешний мир существует» и т.д. В контексте повседневного разговора такие предложения выглядят бессмысленно. Рассказывая знакомым, какое платье вы планируете надеть на вечеринку, вы не будете уточнять, что у вас есть тело. Хотя последнее обстоятельство является необходимым условием для ношения платья, оно слишком очевидно, чтобы его проговаривать. Однако исследователь может формулировать hinges в эвристических целях [Ibid: 43]. Называя эти высказывания «hinges» (петли), Мойл-Шеррок апеллирует к метафоре Витгенштейна: «341. То есть вопросы, которые мы ставим, и наши сомнения зиждутся на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных» [Витгенштейн 1994: 337]. Если мы поставим под сомнение одну из «hinge», это ломает практику, в основании которой она лежит.

Мойл-Шеррок выделяет локальные и универсальные «hinges» [Ibid.: 148]. Локальные «hinges» — достоверности, разделяемые определенным сообществом в определенную эпоху (Например, «Наполеон существовал»). Они определяют «различные формы человеческой жизни». Универсальные же «hinges» определяют форму «нашей [общей] человеческой жизни» [Ibid.: 150]. Мартин Куш предлагает другую классификацию «hinges», разделяя их на 5 категорий:

1. Убеждения о собственном теле.
2. Убеждения, лежащие в основании областей знания.

1 В английском — certainties, однако на русский язык работа Витгенштейна переведена как «О достоверности», поэтому я перевожу достоверность, когда цитирую Витгенштейна, и «объективная уверенность», когда цитирую Мойл-Шеррок.

3. Математические пропозиции.
4. Краеугольные камни научных парадигм.
5. Фундаментальные религиозные убеждения [Kusch 2021].

Решение Куша более релятивистское. Если Моял-Шеррок видит в hinge epistemology версию энактивизма [Moyal-Sharrock 2021], то Куш ищет в нем новые основания для социологии знания. Однако независимо от того, примем мы версию Моял-Шеррок или Куша, можно сказать, что в основании практики предсказания должна лежать объективная уверенность (локальная hinge, если мы следуем за Моял-Шеррок, или hinge, лежащая в основании религиозных убеждений, если мы следуем за Кушем). Возвращаясь к этнографическим описаниям практик жрецов Ифа, я предполагаю, что метод Холбрада позволил ему выделить одно из подобных непропозициональных убеждений и сформулировать его в виде высказывания: «истина оракула — несомненна». Именно это убеждение делает практику гадания осмысленной. Принятие его — необходимое условие для включения в эту практику: «логика гадания, как я утверждаю, основана на идее, что то, что делает гадательные вердикты стоящими интерпретации в первую очередь, это тот факт, что они должны быть истинными. Неверие — хотя я утверждаю, что это неподходящий термин — приостанавливается в принципе» [Holbraad 2012a: 70]. Сомневаться в вердикте оракула — означает сомневаться, что это оракул. [Ibid: 69]. Однако Холбрад делает вывод, что именно это утверждение нуждается в обосновании, так как без него оно выглядит как догматическое положение: «мы можем не беспокоиться об очевидной иррациональности, ведь реальная проблема, которую создают предсказания, может быть обозначена как *очевидно догматическое положение*» [Ibid: 71]. Чтобы уйти от «очевидно догматического положения» Холбрад реконструирует предпосылки «подвижной онтологии», которые обосновывают идею, что «истина оракула — несомненна». И здесь он впадает в противоречие. Если мы предположим, что имеем здесь дело с формулировкой «hinge proposition», то оно не требует оснований, оно само является основанием. «Hinge proposition» не обосновано, так как мы не можем привести доводов или аргументов в пользу того, почему мы убеждено в нем<sup>1</sup>.

164

1 Попытка доказательства такого убеждения — это муровское доказательство существования внешнего мира, и именно с ним полемизирует Витгенштейн в «О достоверности». Райт указывает на замкнутый круг, который возникает при подобных доказательствах. Если мы возьмем три утверждения: (1) «это рука»; (2) «если это рука, то внешний мир существует»; (3) «внешний мир существует», то мы не сможем сделать вывод, что из первых двух тезисов следует третий, так как первый тезис уже включает в себя третий как presupposition [Wright 2004].

Это предположение имеет несколько следствий. Во-первых, мы не можем больше противопоставлять регионы предсказаний оракулов (мистической каузальности) и эмпирической каузальности, как регионы репрезентативной и нерепрезентативной истин. Витгенштейнианская аксиоматика делает разговор о репрезентации в этом контексте проблематичным. Впрочем, Холбрад пишет, что одна из его целей: уйти от идеи репрезентации. Во-вторых, мы не можем утверждать, что сомнение возможно только в регионе эмпирической каузальности, а несомненность — в регионе мистической каузальности. И тот, и другой регион должен включать в себя несомненные «hinge» и основанные на них эпистемические практики. В случае с Ифа это означает, что клиенты не могут поставить под сомнение истинность вердиктов оракула. Однако они могут сомневаться в других вещах, которые основаны на убеждении, что вердикты истины. Холбрад анализирует такие случаи. Например, он отмечает, что предсказания могут описывать как прошлое, так настоящее и будущее клиента [Ibid: 192]. В самих предсказаниях часто не содержится ничего, что позволило бы клиенту понять, про какой период жизни говорится в нем. Поэтому клиенты могут сомневаться, когда соотносят конкретное событие в их жизни с вердиктом, или проинтерпретировать вердикт в свете новых обстоятельств своей жизни [Ibid: 191]. Тем не менее, это не ставит под сомнение сам вердикт. Наоборот, эти сомнения возможны, потому что они убеждены, что предсказания истины.

165

Таким образом, проблема обоснования регионов, которые Холбрад называет регионами репрезентативной и нерепрезентативной истин может быть решена, если мы предположим, что они основаны на разном наборе «hinge».

Практики предсказания базируются на локальном «hinge» или на религиозном «hinge» «истина оракула — несомненна». В то время как практики установления эмпирической каузальности, позволяющие азанде, антропологам и информантам Холбрада быть единомышленными во мнении, что если жуки-древоточцы подточили балки, держащие крышу амбара, то именно они стали причиной ее обрушения — на наборе универсальных hinge, которые обуславливают «совместное поведение людей».

## Заключение

Намеченное в статье решение по своим аксиоматическим допущениям сильно отличается от допущений, из которых исходил Холбрад. Однако оно соответствует многим задачам, которые ставит перед собой Холбрад не только в отношении прояснения логики практики предсказания, но и в отношении антропологической тео-

рии. Он пишет, что описание нерепрезентативной истины предсказателей необходимо, потому что оно позволяет уйти от идеи репрезентации: «Реальный результат и значение нашего подхода к предсказанию заключается в том, чтобы свести к абсурду антропологический проект репрезентации» [Ibid.: 246]. Витгенштейнианская аксиоматика также позволяет уйти от идеи репрезентации. Другой задачей Холбрада было предложить теоретический проект, который не позволяет рассмотреть «очевидно иррациональные верования» как ложные и объяснять их другими социальными фактами. Если hinge proposition являются грамматическими высказываниями, то внешний наблюдатель не может подвергнуть их критике [Бардина 2014: 92]. Наконец, оно позволяет развить аргумент Эванса-Причарда о двух регионах: эмпирической и мистической каузальности. Именно это было ставкой Холбрада в дебатах о рациональности. С другой стороны, это решение оставляет много открытых вопросов. Например, в каком смысле hinge proposition могут быть эксплицированы, если они непропозициональны и не проговариваются. Стоит учитывать, что построения Мойял-Шеррок и Куша не предполагали перенесения их на действительный антропологический материал.

166

## Библиография / References:

Бардина С. М. (2014). Всегда ли социолог — критик, а критик — социолог? Концептуализация исследовательской критики в витгенштейнианской теории. *Социология власти*, (4): 79-96.

— Bardina S. (2014) Is It Possible That Sociologists are always Critics, and Critics are always sociologists? Conceptualisation of Research Critique in Wittgensteinian Theory. *Sociology of Power* (4): 79-96.

Витгенштейн Л. (1994). *Философские работы*. Т.1. М.: Гнозис.

— Wittgenstein (1994) *Philosophical investigations*. V.1. Gnosis.

Кастру де Э. (2017). Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии

— Castro de E. (2017) *Cannibal Metaphysics. The frontiers of poststructural anthropology*. Ad Marginem. — in Russ.

Эванс-Причард Э. (2004). Теории примитивной религии. М.: ОГИ.

— Evans-Pritchard E. E. (2004) *Theories of primitive religion*. OGI. — in Russ.

Эванс-Причард Э. Э. (1994). Колдовство, оракулы и магия у азанде. *Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев*.

— Evans-Pritchard E. E. (1994) *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Respublica. — in Russ.

Apter A. (2017) Ethnographic X-files and Holbraad's double-bind: Reflections on an ontological turn of events. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 287-302.

- De Castro E. B. (2015) *The relative native: Essays on Indigenous conceptual worlds*. Chicago, IL: Hau Books.
- Coliva A. (2010). Was Wittgenstein an Epistemic Relativist? *Philosophical Investigations*, 33(1): 1-23.
- Colvia A. (2013) Which hinge epistemology? // *International Journal for the Study of Skepticism*. 2016. (V. 6), 2-3, 79-96.
- Evans-Pritchard E. E. (1937) *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (Vol. 12). London: Oxford.
- Graeber D. (2015) Radical alterity is just another way of saying “reality” a reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: journal of ethnographic theory*, 5(2): 1-41.
- Holbraad M. (2009) Ontography and alterity: Defining anthropological truth. *Social Analysis*, 53(2): 80-93.
- Holbraad M., Pedersen, M. A. (2017) *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press.
- Holbraad M. (2012) *Truth in motion*. University of Chicago Press.
- Holbraad M. (2012) Truth beyond doubt: Ifá oracles in Havana. *HAU: Journal of ethnographic theory*, 2(1): 81-109.
- Holbraad M. (2020). The shapes of relations: Anthropology as conceptual morphology. *Philosophy of the Social Sciences*, 50(6), 495-522.
- Hollis M. (1967) The limits of irrationality. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 8(2): 265-271.
- Kripke S. A. (1972) Naming and necessity. *Semantics of natural language*. Springer, Dordrecht: 253-355.
- Kusch M. (2013). Annalisa Coliva on Wittgenstein and epistemic relativism. *Philosophia*, 41(1), 37-49.
- Kusch M. (2021). Disagreement, Certainties, Relativism. *Topoi*, 1-9.
- Lukes S. (1994) *Some problems about rationality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- MacIntyre A. (1964) Is understanding religion compatible with believing? In *Faith and the Philosophers* (pp. 115-133). Palgrave Macmillan, London.
- Moyal-Sharrock D. (2004). *Understanding Wittgenstein's on certainty*. Springer
- Moyal-Sharrock D. (2021). *Certainty in Action: Wittgenstein on Language, Mind and Epistemology*. Bloomsbury Publishing.
- Sperber D. (1982) Apparently irrational beliefs. *Rationality and relativism*: 149-180.
- Streeter J. (2020). Should we worry about belief? *Anthropological Theory*, 20(2), 133-156.
- Wagner R (2016) *The invention of culture*. University of Chicago Press.
- Winch P. (1964) Understanding a primitive society. *American philosophical quarterly*, 1(4): 307-324.
- Wright C. (2004) Warrant for Nothing (and Foundations for Free?). *The Aristotelian Society Supplementary*, (78): 167-212.

**Рекомендация для цитирования:**

Волкова М. Д. (2021) «Критика антропологического разума»: несомненная истина и кубинские предсказатели. *Социология власти*, 33 (4): 147-168.

**For citations:**

Volkova M. D. (2021) “The Critique of Anthropological Reason”: Indubitable Truth and Cuban Divination. *Sociology of Power*, 33 (4): 147-168.

Поступила в редакцию: 13.10.2021; принята в печать: 21.11.2021

Received: 13.10.2021; Accepted for publication: 21.11.2021