

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ГОСТЕПРИИМСТВО КАК СЦЕНАРИЙ ДЕКОЛОНИЗАЦИИ МЫСЛИ: ОПЫТ ЭДУАРДУ ВИВЕЙРУША ДЕ КАСТРУ¹

Ватолина Юлия Владимировна (vatolina@bk.ru)

Санкт-Петербургский государственный университет
промышленных технологий и дизайна, Санкт-Петербург, Россия

Цитирование: Ватолина Ю.В. (2025) Гостеприимство как сценарий деколонизации мысли: опыт Эдуарду Вивейруша де Кастру. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 28(3): 204–227. <https://doi.org/10.31119/jssa.2025.28.3.9> EDN: HISSQC

Аннотация. Традиционно гостеприимство как феномен и практика взаимодействия с «другими-чужими» являлось предметом социально-антропологических исследований. В работе показано, что концепт гостеприимства может служить достаточно эффективным инструментом анализа взаимодействия антропологов с исследуемыми коллективами. Для достижения поставленной цели автор прежде всего осуществляет реконструкцию гостеприимства как «идеального типа» в веберовском понимании. В результате делается вывод, что в своей «онтологической чистоте» гостеприимство представляет собой символическое обрамление встречи «чужих». Как символический порядок, оно преобразует субъектные позиции и идентичности участников взаимодействия: происходит смещение от инстанции «они» к инстанции «вы», за которой просматривается возможность «общения» как порождения «общего». В контексте постструктуралистской критики антропоцентризма и связанной с ним субъектно-объектной эпистемы структурные элементы гостеприимства начинают просматриваться и концептуально артикулироваться в социально-культурной антропологии. Используя гостеприимство как троп, автор выявляет два основных представленных в ней сценария. Один из них отсылает к гостеприимству как артефакту, являющемуся продуктом деконструкции, и предполагает эпистемологическую редукцию позиции исследователя. На материале работы-манифеста бразильского антрополога Э.В. де Кастру «Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии» в статье продемонстрировано, что более продуктивным для социальной антропологии сценарием является символический обмен, основанный на матрице «традиционного» гостеприимства, когда концепты исследователей выступают в качестве

¹ Статья является расширенной версией доклада «Гостеприимство как сценарий деколонизации мысли: опыт Э.В. де Кастру» на Всероссийской научной конференции «XVIII Ковалевские чтения. Социология в меняющемся мире: теория, практика, образование» (14–16 ноября 2024 г. в Санкт-Петербургский государственный университет), материалы которого опубликованы: (Ватолина 2024).

«символической скрепы» между различными мирами, «встречаются» с концептами изучаемых сообществ, и новое видение мира, новое знание порождается в «междумирье» их «встречи». По мнению автора, концепт гостеприимства может иметь ориентирующую функцию во взаимодействии антропологов с носителями иной культуры, и, хотя это является своего рода искусством, отчасти опыт Э.В. де Кастру проясняет нюансы его претворения в исследовательскую практику.

Ключевые слова: гостеприимство, социальная антропология, перспективизм, мультинатурализм, перевод, Э.В. де Кастру.

Сегодня, когда происходит интенсификация миграционных процессов и межкультурных взаимодействий, «другие-чужие» в самых многообразных обликах проявились почти во всех размерностях социальной жизни, и нередко встречи с ними кодируются в терминах гостеприимства.

Проблема гостеприимства стала неотъемлемой частью дискуссий о миграции, предоставлении политического убежища и статусе беженцев. Например, К. Монтадон констатирует факт возникновения новых ритуалов приема в связи с ростом общественной и профессиональной мобильности принимаемых, «натурализация» которых стала осуществляться не просто как чисто юридическая операция и выдача документов «у окошка», а сопровождаться «символической мизансценой»: «Торжественный прием при звуках “Марсельезы”, республиканский эквивалент посвящения в рыцари, дружеский коктейль, — такая церемония, проводимая в префектуре, основана, как и всякий прием, на ритуализации жестов, поведения, речей, что позволяет при любых обстоятельствах предвидеть динамику взаимодействий между приглашенными и приглашающими и управлять ею» (Монтадон 2004: 119). По мнению исследовательницы, «церемония приема воздает должное закону гостеприимства и обозначает его конец: это ритуал приема в общество» (Монтадон 2004: 120). Из феномена личной преданности, чести и долга, каковым оно являлось в своих основаниях, гостеприимство, используемое для решения политико-идентификационных задач принимающего социума, трансформируется в манифестацию социально-анонимного чувства толерантности, терпимости. При этом при определенных условиях «терпимость» может легко обратиться в неприятие, отбросив любого «гостя», даже единичного, сингулярного по своей сути, на позицию коммунально-дисциплинарного «чужого-врага».¹

¹ Например, подобная трансформация толерантности к мигрантам и даже благодарности им за открытие «иного» мира в неприязнь и отторжение в перспективе необходимости принять их в собственном доме представлена в пьесе «Добро пожаловать» (Willkommenskultur) немецких драматургов Л. Хюбнера и С. Немитц, детально проанализированной А. Лисенко (Лисенко 2018).

Кроме того, понятие гостеприимства активно применяется в туристическом бизнесе, превращаясь в средство экономической полезности. К. Лэшли подразделяет «пространство» гостеприимства на три домена: социальное, частное (private) и коммерческое. Однако доминирующим на сегодняшний день оказывается гостеприимство, которое превращается в коммерческую услугу. Введение в сердцевину этого ритуала денежной платы приводит к тому, что щедрость и взаимность со стороны «хозяина», существующие вне экономических измерений, обращаются в задачи получения прибыли и эксплуатации. В свою очередь, современный западный потребитель — это уже не «странник» и «гость», а покупатель материальных элементов, ассоциируемых с гостеприимством: пространств, еды и крепких напитков. Иными словами, гостеприимство в современном обществе может быть куплено и продано (Lashley 2000). Сегодня ситуацию его отчуждения от символического значения еще более усугубляет внедрение в сферу предоставления гостиничных услуг искусственного интеллекта (Lee, Lu 2024).

Таким образом, гостеприимство в новоевропейском мире¹ являет себя, с одной стороны, в политико-дисциплинарной ипостаси, а с другой — в рыночно-коммерческом облики. Однако и в том, и в другом случае из символического события встречи с «другим-чужим», формирующего коллективную память и идентичность, оно трансформируется в риторическую фигуру, за которой стоят безличные ритуалы приема в отелях, санаториях, лагерях беженцев и т.п., — всех тех, используя выражение французского антрополога М. Оже, «не-местах», которые уготованы в мире «гипермодерна» для «одиначества индивидуальности, транзитного движения, временности и эфемерности» (Оже 2017: 85).

Следуя этой логике трансформаций, в обществе гипермодерна нет места для гостеприимства и даже условий для него. Но нужно заметить, что новоевропейский мир — далеко не однороден, и на его определенных территориях, в основном в символической размерности культуры (науке, искусстве, философии), продолжают существовать подлинно «гостевые» практики, хотя и в иных, «превращенных» формах. Если

¹ Здесь и далее под «миром» будет пониматься понятие «жизненный мир», *Lebenswelt* Э. Гуссерля и его последователей (М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, А. Шюца и др.), т.е. не объективная реальность, а сумма непосредственных очевидностей (таких как пространство-временность, каузальность, вещьность, интерсубъективность и т.д.), которые являются донаучным, первичным в логическом плане слоем любого сознания и задают формы ориентации и человеческого поведения. При этом «жизненный мир» является, с одной стороны, индивидуальным, а с другой — историческим образованием (Гуссерль 2004).

говорить о социально-культурной антропологии, то здесь гостеприимство оказывается необходимым основанием получения знания уже в силу того, что ее ключевым вопросом является вопрос о «текущем бытии *другого*» (Оже 2017: 23). В противном случае социально-антропологическое исследование рискует обернуться пустопорожним топтанием на месте в нарциссическом созерцании лишь самих себя.

Цель данной статьи — показать, что гостеприимство может быть не только предметом социально-антропологического исследования, но и концептом, который служит достаточно эффективным инструментом анализа взаимодействия антропологов с исследуемыми коллективами.

Гостеприимство как феномен интересубъективности

В отличие от феномена дара, в достаточной мере концептуально проработанного в социальной антропологии (Годелье 2007; Мосс 2011; Ссорин-Чайков 2012; Gregory 1982; Parry 1986; Strathern 1988; Laidlaw 2000 и др.), феномен гостеприимства сегодня представляет собой еще относительно слабо исследованный домен. В определенной степени эти исследования проливают свет и на гостеприимство, которое нередко включает в себя обмен подарками и само является формой дарообмена (Байбурин 1990: 112), но все-таки имеет свои особенности, связанные с тем, что «здесь в обращение вовлечены... сами люди как субъекты и объекты взаимодействия» (Ларделье 2004: 61). При этом к настоящему времени в классической этнографии, лингвистике, культурологии сложилось разнообразное поле тематизации гостеприимства. Представить достаточно полный анализ этой источниковедческой базы в данной статье не представляется возможным, однако определить смысловые контуры и структурные элементы гостеприимства, сформулированные на основе работы с ней, необходимо. Следует сразу оговорить, что понятие гостеприимства, которое подвергается анализу, понимается как «идеальный тип» в веберовском смысле этого термина. «В реальности такой идеальный *чистый* тип настолько же маловероятен, как и физическая реакция, рассчитанная при условии абсолютно пустого пространства» (Вебер 2016: 81).

Попытки определить гостеприимство порождают немалые сложности и в силу вариативности представлений о нем в различных культурах, и в силу того, что реализация всегда отказывается отличной от «закона» гостеприимства. Сложность определения усугубляет и то, что сегодня феномен гостеприимства размывается разного рода культурными, социальными, экономическими практиками, блекнет и теряет определенность под тяжестью и непрозрачностью исторических наслений и трансформаций. Однако гостеприимство — это особый тип этоса, который, хотя

и сцепляется, пересекается с иными типами социального опыта, все же от них отличен.

По всей видимости, для того чтобы осмыслить гостеприимство в его, если можно так выразиться, «онтологической чистоте», необходимо обратиться к сообществам, чья идентичность тесно связана с мифом и ритуалом. Это сообщества, проникнутые сакральным, которое пропитывает все страты и социальных, и жизненных миров. Как утверждает К. Леви-Стросс, описывая жизнь племени бороро, «европейскому наблюдателю некоторые занятия в мужском доме представляются едва ли совместимыми, но они там уживаются. Немногие народы столь глубоко религиозны, как бороро, и у немногих имеется такая разработанная метафизическая система. Однако духовные верования тесно переплетаются с повседневными привычками, не создавая впечатления, что индейцы отдают отчет себе в том, что непоследовательно переходят от одной системы к другой» (Леви-Стросс 1994: 170). Пронизанность сакральным придает совершенно внятное своеобразие такого рода социациям. Если обозначить их в общих чертах, то, во-первых, они предполагают сакрально-мифические формы консолидации, солидарности. Во-вторых, они связаны с практиками включения и исключения, различения «своих» и «чужих», признания и принятия или отторжения «чужого». Миры, которым присуща выраженная ритуальная интеграция, несут в себе отчетливое ощущение присутствия инстанции «чужого» и жестко выверенные техники контактности с «чужим»: это и «техники безопасности» при встрече с «чужим», и в то же время «техники его приема». Именно в такой двойственности и складываются практики гостеприимства, которое является солидаризирующим фактором и вместе с тем обладает невероятной трансцендирующей значимостью.

По словам У. Буркнета, «в области коммуникации и социального реагирования ритуал устанавливает и поддерживает единство закрытого общества» (Burknet 1985: 8). Он (пере-)учреждает «свой мир», проводит различия между «своими», «своими-чужими», «чужими-чужими» и т.п., придает ценностную значимость происходящему, укореняя сообщество. Это касается и ритуала гостеприимства, так как места приема гостей становятся и для гостей, и для хозяев знаменательными, «памятными», или, как пишет П.Х. Хаттон, «мнемоническими» местами, которые «представляют собой не хранилища индивидуальных образов, ожидающих своего обнаружения, но точки конвергенции, где индивидуальные воспоминания восстанавливаются благодаря их связи с системой координат» (Хаттон 2004: 201). То есть эти места являются местами трансиндивидуальной памяти, памяти сообщества, которая, основываясь на прошлом,

существует не только здесь и сейчас, но и предопределяет будущее. Ведь, как верно отмечает Б.Ф. Поршнев, «возможна общность, которая существует не в пространстве, а только во времени. Это — передающееся от одного к другому настроение» (Поршнев 1979: 130).

Однако ни одно общество не бывает абсолютно закрытым, устанавливая границы, которые всегда имеют входы и выходы. Одним из таких «шлюзов» и является гостеприимство, которое не только служит регулятором отношений между людьми, но и позволяет строить взаимоотношения с богами, природными стихиями, болезнями и промысловыми животными (Байбурин, Топорков 1990: 124). «Гостями» зваными или незваными могли становиться умершие родственники, и некоторые из обрядов, такие как колядование, предполагают их прием и чествование, тогда как другие, например «проводы души» (Лопатин 2011: 114–141), напротив, предохраняют от их появления в непредусмотренное время. А.К. Байбурин и А.Л. Топорков пишут об этом: «В народной традиции метафора хождения в гости организует всю сферу отношений между живыми и миром мертвых. Тема “гощения” активно разрабатывается в русских и литовских похоронных плачах, причем для ее аранжировки определяющее значение имеет оппозиция “свой” — “чужой”» (Байбурин, Топорков 1990: 126). Таким образом, гостеприимство оказывается фундаментальным принципом, благодаря которому конституируется экзистенциальная действительность, выстраиваются связи с «чужими» в людском мире и обитателями «иных» миров.

Значимость гостеприимства для человеческого общежития как нельзя лучше проясняет концепция социогенеза отечественного историка и социолога Б.Ф. Поршнева, со слов которого, «в самом начале человеческой истории», вернее, на ее пороге «чистому “они”, противопоставляемому “мы”», соответствовало «вполне негативное поведение: избегание, отчужденность, а то и умерщвление» в противовес «сбиванию вместе с себе подобными и имитативному поведению», соответствующему «мы» (Поршнев 1979: 125). Однако при столь жестком разделении на «мы» и «они» любая встреча неизбежно становится деструктивной, так как она изначально обременена несовместимостью, неприемлемостью, невыносимостью. Гостеприимство при разнообразии форм и способов его воплощения в определенной мере удерживает эту оппозиционность: это всегда встреча двух различающихся миров, двух экзистенций — хозяина и гостя, который изначально предстает перед хозяином в качестве «чужого», но «чужого», субъектная позиционность и идентичность которого трансформируются благодаря символическому обрамлению встречи.

Н.В. Ссорин-Чайков в работе «Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара» выдвигает тезис о том, что смысл, который вкладывается в акт обмена вещами его участниками, определяет их идентичности и отношения друг с другом. «Каждая... интерпретация обмена соответствует различным формам организации социального пространства вокруг этих операций. “Бартер”, “дарение”, “дань”, “товар” и т.д. разделяют совхозников Катонги на группы “мы” и “они” по-разному: “мы” делимся “поровну” с себе подобными, правда, дележ может делать некоторых из нас “более равными”, чем других; “мы” платим дань “им” — “они” выше “нас”; и, наконец, “мы” торгуем с равными “ними” и делаем подарки равным “им”. ...для начала и в самом общем виде главное — пояснить, что каждый тип обмена ставит участников в разные положения относительно друг друга. И если дележ или дар внезапно проявляет черты бартера или дани, граница между “нами” и “ними” меняет очертания. Иначе говоря, структура идентичностей приходит в движение в мутной воде этих многозначных интерпретаций» (Ссорин-Чайков 2012: 60–61). В данном случае важно заметить, что со сменой идентичности неизбежно трансформируется и перспектива видения, осмысливания мира, «других» и самого себя.

В не меньшей мере способностью трансформировать социальный ландшафт обладает гостеприимство. В идеале приему гостя не предшествует какое-либо морально-этическое, оценочное определение, т.е. любые предшествующие представления гостеприимцев о посетителе, если таковые и имели место, перекрываются его актуальным статусом «гостя». При этом в случае с гостеприимством дело идет не просто об идентичности «хозяина» или об идентичности «гостя», взятых порознь, скорее есть все основания говорить о комплексном идентификационном сценарии «хозяин — гость», или об идентификационных сценариях гостеприимства, которые воплощаются в не менее сложных ритуальных комплексах и семиотических практиках. Считается, что проявление «другого-чужого» в адрес хозяев предстает как обусловленное в той или иной мере их настроением и действиями; тактики поведения гостя и хозяина соотносены и предопределяют друг друга. Оказавшись в поле гостеприимства как места встречи, «чужой» изменяется, но также изменяется и видение «хозяина». Происходит смещение от инстанции «они» к инстанции «вы», за которой просматривается возможность «общения» как порождения «общего» для различающихся человеческих существ, принадлежащих в то же время к различным «мы». Как пишет Б.Ф. Поршнев, «вы» — это «сфера не отчуждения, а общения. “Вы” — это не “мы”, ибо это нечто внешнее,

но в то же время и не «они», поскольку здесь царит не противопоставление, а известное взаимное притяжение. «Вы» это как бы признание, что «они» — не абсолютно «они», но могут составлять с «нами» новую общность. Следовательно, какое-то другое, более обширное и сложное «мы» (Поршнева 1979: 125–126). Иными словами, в гостеприимстве «чужой» обретает статус «своего чужого», становится «вы» (и соответственно «ты»), т.е. гостеприимство оказывается той практикой, где происходит своего рода индивидуация «они», или, точнее говоря, сингуляризация.

Таким образом, гостеприимство представляет собой своего рода символическое обрамление встречи «чужих» по отношению друг к другу. Как символический порядок, оно преобразует отношения «мы — они» в конкретные социальные практики встречи «я» и «чужого», где «чужой» становится «своим/чужим». Поэтому можно утверждать, что фундаментальные условия гостеприимства отсылают к сингулярностям, существующим в различных мирах, связанных символическими узами. При этом символический контекст гостеприимства создает особый настрой участников «встречи»: способствует их готовности трансцендировать индивидуальные и культурные границы ради явленности «иного».

Сценарий гостеприимства в постколониальной антропологии

Если принять тот факт, что в феномене гостеприимства происходит сингуляризация «они», то и антропология обращена не к абстрактному «другому» как некой «тотальности», а к индивидуальному опыту, который становится ключом к пониманию социальных структур и культурных систем. При этом «бытие другого рассматривается в настоящем» (Оже 2017: 23), ведь, даже если речь идет о прошлом, необходимо удержаться от весьма соблазнительной проекции конфигуративности современности в иные эпохи. Таким образом, ситуация получения антропологического знания — это всегда ситуация «встречи» «других-чужих» со стоящими за ними различающимися мирами, и антрополог оказывается в ней скорее на правах «гостя», чем «хозяина». При этом вхождение в иной мир, иной смысловой универсум затребует от него определенного изменения состояния: отказа от привычной субъектно-объектной логики, дефиниций и таксономий собственной культуры.

Требование отказа от «при-своения» «чужого», «иного» неоднократно звучало в антропологических исследованиях, особенно актуализировавшись в «постмодернистской» антропологии. П. Рубел и М. Чегринцев описывают этот эпистемологический поворот следующим образом: «Ряд новых тем и позиций, в целом образующих новый подход, который принято обозначать общим термином “постмодернизм”, проявился в антро-

пологии в 1970-е и приобрел ведущее значение в 1980-е и 1990-е годы. Основная идея этого движения — обновление: радикальная критика традиционной научной парадигмы антропологии как одной из форм сциентистского сознания эпохи модерна. Черпая основной идейный инструментарий из философского постструктурализма и расчищая постепенно с его помощью ландшафт и конструкцию антропологического знания, постмодернистское движение приобрело характер тотальной критики, затрагивающей все принципиальные установки традиционной “модернистской” антропологии: научность и объективность, эмпиризм и наблюдаемость факта (метод включенного наблюдения), репрезентативность и авторство этнографического текста и т.п.» (Рубел, Чегринiec 1998: 88–89). Долгое время существовало убеждение, что антрополог способен отразить в тексте не собственную личность, предпочтения и цели, а реальную культурную жизнь изучаемых народов. В постмодернистской антропологии это представляется проблематичным.

Результатом демонтажа прежней конструкции антропологического знания становится саморефлексия исследователя: «Подразумевается важность того, чтобы читатель этнографического текста был проинформирован о качестве и особенностях полевого опыта антрополога, т.е. не только о том, что антрополог “наблюдал” в ходе полевой работы, но также и о том, чем для него явился опыт полевой работы, каким образом он воздействовал на самого антрополога. Последнее имеет смысл с точки зрения интересов объективности этнографического описания и может рассматриваться как возможность сделать “поправку” на особенности личного опыта антрополога при интерпретации готового этнографического текста» (Рубел, Чегринiec 1998: 90). Так, самоописания представлены в работах П. Рабинау (Rabinow 1977) и Б. Тедлок (Tedlock 1992). Однако, как, думается, справедливо, пишет М. Оже, «неясно на самом деле, в состоянии ли деконструктивистская критика, примененная к корпусу этнографических текстов, раскрыть нам глаза на что-то небанальное и неочевидное... Напротив, вполне возможно, что этнология сходит с нужного курса, подменяя полевые исследования исследованиями личностей полевых исследователей» (Оже 2017: 43).

Но обращенность антрополога на самого себя как на объект исследования является лишь одной стороной постмодернистского проекта, направленного на преобразование методов антропологии. Его второй план связан с устранением Я-позиции наблюдателя, исключением голоса автора из текста и замещением этого голоса голосом «другого». Так называемый эвристический примитивизм (или минимализм) превращает антропологический текст в своего рода плацдарм «чужих» голосов в отсутствии

голоса автора (Рубел, Чегринцев 1998: 98). «Задачи антропологии разворачиваются в емическом плане культурной действительности: важна не полнота этнографического описания, объясняющая модель или глубина семантической перспективы интерпретации, важно, чтобы антропология точно и правильно представляла изучаемую культуру, служила средством выражения ее. Здесь “правильно” означает не “верно”, а “непосредственно”; “точно” — не “полно и в деталях”, а как бы в “живом” виде» (Рубел, Чегринцев 1998: 99). Своего рода самопрезентация «другого» имеет место в работах М. Шостак (Shostak 1981) или Р. Прайса (Price 2002), например. Между тем представляется, что здесь возникает ситуация, которую Ж. Деррида описывает как «абсолютное гостеприимство», когда «гость» становится «хозяином хозяина» (Derrida 2000: 123). Кроме того, необходимо отметить, что, по сути, оба указанных эпистемологических сценария постмодернистской антропологии, хотя и трансформируют и усложняют субъект-объектную матрицу, заявляя о ее неприемлемости, по-прежнему остаются в ее рамках.

В действительности гостеприимство к «другому-чужому» является возможным лишь при удерживании границ «своего». Более того, это происходит только в том случае, если базовые интенциональности «чужого» опыта вступают в резонанс со «своим» опытом, и в этом резонансе обнаруживаются и контекстуально адаптируются такие концепты, которые создают своего рода символический «мост» между мирами. В противном случае, со слов Ж. Делеза, «все определения становятся жестокими и неверными: созидующее и изобретающее их мышление может теперь постичь их — ободранных, отделенных от живой формы, плавающих в мрачной глубине. На этом пассивном фоне все превращается в насилие» (Делез 1998: 190). Если, перефразируя К. Гирца, использовать метафору, что антрополог — это тот, кто пытается «прочитать» текст «чужой» культуры «из-за плеча туземца» (цит. по: Энгельке 2024: 35), то, нужно добавить, что не только «прочитать» его, но и «перевести» на язык своей культуры, в свою очередь, становясь «хозяином», гостеприимно принимающим «гостей» в своем «доме».

По словам А. Юрчака, ключевыми аспектами для самоидентификации современной социальной антропологии являются «интенсивное эмпирическое исследование “поля” (этнографическое или иное) и открытость исследователя к “обратному” взаимоотношению между эмпирическими фактами и их анализом, то есть открытость к тому, что эмпирический материал может трансформировать аналитические категории, которыми исследователь пользуется для анализа этого материала» (Юрчак 2018: 14–15). Понятно, что для осуществления полевой работы, нередко —

включенного наблюдения, необходимо быть принятым изучаемой человеческой общностью. Если говорить о «дальнем другом», бытие которого укоренено в мирах с иной логикой и этосом, то не последнюю роль в этом приеме играют обычаи гостеприимства. Сегодня антропология все чаще переключается на изучение «ближнего другого», и речь уже не идет о том, что исследователя готовы «регулярно принимать... у себя дома, чтобы вместе преломить хлеб», но это не отменяет для него необходимости осмысления того, «как думают, действуют и живут люди» (Энгельке 2024: 16). Именно поэтому, хотя гостеприимство практически утрачивает явленность в социальных и жизненных мирах, его сценарий с необходимостью присутствует в размерности антропологической мысли ради того, чтобы «сделать возможным нечто иное и новое» (Юрчак 2018: 15).

Опыт встречи с «чужим» Э.В. де Кастру

Один из антропологических проектов, основанный именно на таком «гостеприимстве» к «чужому», представлен в работе-манифесте бразильского антрополога Э.В. де Кастру «Канибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии» (КМ). Со слов де Кастру, его целью является воздать должное изучаемым антропологией коллективам и «проиллюстрировать тезис о том, что все *нетривиальные* антропологические теории представляют собой версии туземных практик знания; эти теории, следовательно, являются строгим структурным продолжением интеллектуальных прагматик коллективов, которые исторически находились в “положении объекта”, изучаемого антропологией как дисциплиной» (курсив мой. — Ю.В.) (Кастру де 2017: 11). В принципе мыслительная инициатива де Кастру не нова и вполне вписывается в траекторию движения мысли, заданную постмодернистской антропологией. Однако, в отличие от своих предшественников, бразильский антрополог предлагает «в качестве альтернативы квазиреалистическому позитивистскому описанию Других и самореферентивной антропологии кризиса репрезентации... “антропологическую космополитику”, где концепты антропологов (прежде всего позднего К. Леви-Стросса. — Ю.В.) и философов (Ж. Делеза и Ф. Гваттари. — Ю. В.) встречаются с концептами исследуемых ими коллективов» (Руденко 2019: 170). Именно применение социально-антропологических и философских понятий, их адаптация позволяет де Кастру не просто осуществлять дескрипцию отдельных социокультурных явлений, наблюдаемых им в опыте полевой работы, или представить дневник самоанализа, например, а концептуально артикулировать и эпистемологию, и онтологию индейского племени аравате.

Эпистемология аравате определяется исследователем как «индейский перспективизм», который предполагает, что мир состоит из множества различающихся точек зрения. Боги, животные, мертвецы, растения, метеорологические явления и даже предметы и артефакты — все они являются центрами интенциональности, личностями и обладают собственным видением себя и других. Однако то, как именно люди видят животных, духов и других космических актантов, диаметрально противоположно тому, как эти актанты видят людей и самих себя: «... люди в нормальных условиях видят людей в качестве людей, а животных — в качестве животных... Хищные животные и духи, в свою очередь, видят в людях добычу, тогда как добыча видит в людях духов или хищников... Видя нас как не-людей, самих себя (и себе подобных) животные и духи видят, наоборот, как людей: они воспринимают себя в качестве антропоморфных существ (или становятся ими), когда находятся в своих домах или деревнях, причем свое поведение и характеристики они воспринимают как нечто культурное: свою пищу они воспринимают в качестве человеческой (ягуары видят в крови кукурузное пиво, в червях, копошащихся в гнилом мясе, жареную рыбу и т.д.); в своих телесных атрибутах (мех, перья, когти, клювы и т.д.) они видят украшения или же культурные инструменты; их социальная система организована по образцу человеческих институтов (у них есть вожди, шаманы, экзогамные половинки, ритуалы...)» (Кастру де 2017: 24).

Идеал познания в мире, основанном на перспективизме, воплощен в шаманизме, определяемом де Кастру как «проявляемая некоторыми индивидами способность переходить телесные границы, разделяющие виды, и занимать точку зрения иновидовых субъективностей, дабы уладить отношения между ними и людьми»: «Видя нечеловеческие существа так, как они видят самих себя (то есть как людей), шаманы получают возможность взять на себя роль активных собеседников в трансвидовом диалоге; но самое главное — они способны вернуться и рассказать историю, что едва ли могут сделать профаны» (Кастру де 2017: 27). Таким образом, шаманская практика предполагает не просто пассивное наблюдение, а способность выступать активным участником взаимодействия с духами природы, животными и другими сверхъестественными сущностями. При этом ключевым моментом является способность шамана не только взаимодействовать, но и, возвращаясь в «людской» мир, передавать полученный опыт, что недоступно обычным людям. Эта способность к «переводческой» деятельности, т.е. к переводу опыта «иного» на понятный людям язык, является уникальной чертой шамана и мага.

Думается, что рассуждения о шаманизме де Кастру проясняют, или, если можно так выразиться, удачно подсвечивают рассуждения

В.Ю. Сухачева из социологического очерка, посвященного, правда, не «людям-ягуарам», а «людям-волкам»: он утверждает, что «магия символична и всегда требует достаточно интенсивных экзистенциальных инвестиций в действительность, она выстраивается на сплетении опыта переживания и себя, и других, и мира, с актами извлечения или конституирования смысла, причем смысла, который не просто конвенционален, а по существу своему онтологичен» (Сухачев 2006). Дело в том, что «мир для первобытного человека представляется не пустым или неодушевленным, но изобилующим жизнью. Эта жизнь проявляется в личностях — в человеке, звере и растении, в каждом явлении, с которым человек сталкивается, — в ударе грома, во внезапной тени, в жуткой и незнакомой лесной поляне, в камне, неожиданно ударившем его, когда он споткнулся на охоте. В любой момент он может столкнуться с любым явлением не как с «Оно», а как с «Ты». В этом столкновении «Ты» проявляет свою личность, свои качества, свою волю (Франкфорт 1984: 26–27). Но так как магическое действие всегда осуществляется в логике связанности, встреча с «другим-чужим» неизбежно затребует волю, способности, силы практикующего.

Конечно, такого рода познание — полная противоположность эпистемологии, поддерживаемой западным модерном, в рамках которой познавать значит объективировать; форма «иного» — обезличенное «оно», вещь, а не «ты». В том числе объектом эпистемологического конструирования является и сам субъект познания. «Субъекты, так же как и объекты, рассматриваются в качестве результатов процесса объективации: субъект конституируется или признает себя в объектах, производимых им, и себя он объективно познает тогда, когда ему удастся увидеть себя “извне”, как “это”» (Кастру де 2017: 28). Для шаманизма, напротив, «познавать значит “персонифицировать”, занимать точку зрения того, что должно быть познано. Или, скорее, того, кто должен быть познан... Форма Иного — это личность» (Кастру де 2017: 28).

Как можно подумать, индейский перспективизм является проявлением мультикультурализма, но на самом деле метафизика аравате затребует понятие «мультинатурализм». Суть заключается в том, что мир этого племени не одномерен и помимо измерения физических тел в нем имманентно присутствует виртуальная размерность «хаосмоса», «докосмологических потоков неразличимости». Души, исходящие из нее и обрекающие «соматические “одеяния”», у всех одинаковы, а значит у всех одинаковое мышление, тогда как различие точек зрения укоренено в телах. Именно поэтому все человеческие и не-человеческие агентности наделенные личностью, используют одни и те же базовые категории восприя-

тия: «...их миры крутятся вокруг охоты и рыбалки, кухни и перебродивших напитков, кросскузин и войны, ритуалов инициации, шаманов, вождей, духов» (Кастру де 2017: 38). Разница состоит в том, как эти категории наполняются конкретным содержанием: то, что для человека является кровью, ягуар принимает за опьяняющий хмельной напиток или пиво; то, что людям представляется перебродившим маниоком, имеющим ритуальное значение, души мертвых воспринимают как сгнивший труп; то, что в людском мире значится как грязная лужа, тапирами осознается как церемониальный дом или священное место и пр. (Кастру де 2017: 38).

При этом мультинатурализм не подразумевает существования единого объекта, воспринимаемого по-разному различными видами. Индейцы не считают, что существует «Вещь-В себе», «нечто = x», которое люди распознают как пиво, а ягуары — как кровь. На самом деле есть только «граница, на которой две эти “сроднившиеся”... субстанции сообщаются и в то же время расходятся друг с другом», виртуальная множественность «кровь/пиво», способная воплощаться в различных формах, подобная множественности «люди/ягуары». В данном случае сходство лишь подчеркивает различие между кровью и пивом, человеком и ягуаром, но, хотя «никто не пьет напитка-в-себе», «у всякого пива есть послевкусие крови, и наоборот», так же как ягуар изначально обладает человечностью, а человек может нести в себе аффекты ягуара.

Концепт мультикультурализма, предложенный Э.В. де Кастру, открывает новые горизонты для понимания такой социальной практики, как ритуальный каннибализм. В космологии племени аравате он занимает особое место: по поверьям, небесные божества (Маи) поглощают души умерших, и это служит прелюдией к их превращению в бессмертные существа, подобные тем, кто их пожирает. Подобная модификация каннибализма восходит к реальному военно-социологическому каннибализму племени тупинамба, населявшему бразильское побережье в XVI в., потомками которого являются аравате. У современных аравате поедается только «слова», а каннибалами становятся их боги. Пытаясь прояснить смысловую мотивацию ритуального каннибализма, де Кастру приходит к выводу, что поедание плоти врага представляет собой акт трансмутации, где Я становится «другим» в процессе инкорпорации точки зрения «другого-чужого». Автор *КМ* пишет по этому поводу: «...поедаемая “вещь” не могла быть просто “вещью”, поскольку она была — и это важно — телом. В то же время это тело было знаком, чисто позиционной ценностью; поедалось именно отношение врага к его пожирателям, иначе говоря, его удел врага. В жертве усваивались именно знаки ее инаковости, а целью была инаковость как точка зрения на Себя» (Кастру де 2017: 100). Мани-

фестация этой сложной диалектики «своего» и «чужого» представлена в военных песнях араветов, где воин говорит о себе глазами убитого врага, представляя себя через призму жертвы. Сложная игра слов и образов в тексте, субъектом и темой которой является жертва, представляющая воина как врага-каннибала и пропеваемая им самим, позволяет в отсутствие интроспекции в западном понимании осознать собственную позиционность и обрести Я-образ.

Если относиться к каннибализму как к практике мысли, то очевидно, что «другой» в ней представлен как «враг», что радикально отличается от западного представления о «другом», основанного на модели «друга»; причем «друг», по сути, является производным от Я, проекцией субъекта, а не самостоятельным сущим. Глубину этому различию придают размышления Ж. Делеза и Ф. Гваттари, которые определяют «друга» на роль концептуального персонажа западной метафизики, но также замечают, что «друг» — не просто «внешний персонаж, пример или же эмпирическое обстоятельство, а нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта» (Делез, Гваттари 2009: 7). По мысли Э.В. де Кастру, подобный сценарий мысли ограничивает понимание «другого» рамками западного антропоцентризма, нивелируя его «инаковость». Собственно, даже и «враг» здесь мыслится не как «иной-чужой», а как противопоставленный субъекту, «противостоящий» (*Gegen-stand*). Отношение с врагами племен, восходящих к тупинамба, выстраиваются на иных основаниях: для них «враждебность» — не нарушение установленного мирового порядка, а неизбывная данность и динамический процесс. Каннибальские метафизики вообще не предполагают жесткого противопоставления «внешнего» и «внутреннего», «своего» и «чужого», субъекта и объекта, — «враг» для них является активным участником онтологической и эпистемологической игры, в которой определяются и переопределяются границы общностей и сингулярностей. Практически у тупинамба это выражалось в том, что изначально врага принимали как гостя, «давали ему на весь период его плена женщину из группы» (Кастру де 2017: 129) — он становился «своим», или, лучше сказать, продолжая ряд «кровь/пиво», «люди/ягуары» — «своим/чужим», и лишь потом его «предавали торжественной казни на центральной площади деревни» (Кастру де 2017: 98). Именно это синхронное сосуществование, казалось бы, крайних полюсов взаимоотношений «чужих» и позволяет инвертировать, переворачивать позиционности и роли жертвы и каннибала.

Основываясь на «уроках туземной метафизики», де Кастру предлагает в рамках своего проекта «постоянной деколонизации мысли» «две мето-

логических процедуры: процедуру смены перспектив и особую процедуру перевода туземных категорий на язык западной метафизики, которую он называет “подконтрольной эквивокацией”» (Блинов 2017: 179). Его задачей становится мыслить, пусть не как туземцы, но «*вместе с ними*» (Кастру де 2017: 146), и переводить, однако особое значение имеет то, как именно это делать. Сегодня ни одно серьезное обсуждении проблемы перевода не обходится без обращения к концепции перевода В. Беньямина, изложенной им в работе «Задача переводчика» (Беньямин 2002). Не обходит ее вниманием в несколько модифицированном виде и Э.В. де Кастру, который пишет: «Если, как утверждает одна итальянская поговорка, переводить значит предавать, то перевод, достойный этого звания, — и здесь я лишь парафразирую Вальтера Беньямина (или, скорее, Рудольфа Панвица) — это перевод, который предает целевой язык, а не исходный. Хороший перевод — тот, которому удастся сделать так, что чужие концепты начинают деформировать и разрушать концептуальный аппарат переводчика, дабы *intentio* исходного аппарата могло получить в нем выражение и соответственно трансформировать целевой язык» (Кастру де 2017: 52). Так, рассуждая о концепте тела у аравате де Кастру не ограничивается тем, чтобы найти общий референт для различных означающих, а, напротив, старается, используя его собственное выражение, «не упустить из виду различие, скрытое внутри обманчивых *омонимов*, которые связывают-разделяют наш язык с языками других видов» (Кастру де 2017: 107) и, нужно добавить, человеческих общностей. В отличие от господствующего в новоевропейском мире представления о теле как «отличительной физиологии или же характерной анатомии», аравате понимают под «телом» «центральный план», помещенный «между формальной субъективностью душ и субстанциональной материальностью организмов»: «Тело как пучок аффектов и способностей, которое как раз и лежит у истоков точек зрения» (Кастру де 2017: 39). Таким образом, по де Кастру, «хорошим» оказывается такой перевод, который предполагает не просто передачу концептов «чужой» культуры через поиск прямых подобий и соответствий в собственной, а, напротив, нюансированный поиск межкультурных несоответствий, различий. Однако их манифестация на целевом («своем») языке предполагает его очуждение, расщепление, семантическое расширение, оправданное лишь «таким Гостеприимством в отношении к Различию, в котором Чужой принимался в его Инаковости» (Фокин 2010: 124).

Заключение

Традиционно гостеприимство как феномен и практика взаимодействия с «другими-чужими» являлось предметом социально-антропологиче-

ческих исследований. В данной статье показано, что концепт гостеприимства также может служить достаточно эффективным инструментом анализа взаимодействия антропологов с исследуемыми коллективами.

Прежде всего для достижения цели исследования потребовалось осуществить концептуальную артикуляцию гостеприимства как феномена интерсубъективности. В результате анализа выявлено, что гостеприимство представляет собой ритуал, который символически обрамляет встречу двух сингулярностей, принадлежащих к различным «мы». Оказавшись в поле гостеприимства как места встречи, «чужой» изменяется, но так же изменяется и видение «хозяина». Происходит смещение от инстанции «они» к инстанции «Вы», за которой просматривается возможность «общения» как порождения «общего». Гостеприимство становится своего рода символической скрепой между различающимися мирами. В целом базовыми условиями гостеприимства являются индивидуация «мы», наличие сингулярных Я; существование различия между мирами, которые предстают их «домами», онтологическими «обителями»; доступ к символическим стратегиям и полям артикуляции; особый настрой встречи с «другим-чужим».

В связи с описанным М. Вебером процессом «расколдовывания» (Entzauberung) (Вебер 1990: 143), в результате которого мир утрачивает сакрально-символическую размерность, гостеприимство блекнет и меркнет, вырождаясь до этикетного эпизода, оно теряет определенность, размываясь разного рода культурными, социальными, экономическими практиками. В контексте постструктуралистской критики антропоцентризма и связанной с ним субъектно-объектной эпистемы гостеприимство вновь обретает явленность в различных доменах культуры, например в философии (Derrida 2000) и в теории и практике перевода (Фокин 2010). Структурные элементы гостеприимства начинают просматриваться и концептуально артикулироваться также в социальной антропологии, решительно отринувшей свое «колониальное прошлое»: сегодня взаимодействие антропологов с представителями изучаемых сообществ осмысливается как «встреча» именно с «Вы», а не с «они» (Оже 2017: 23), или, иными словами, в ее основе лежит признание «другого-чужого» в его «инаковости». Однако происходить эта «встреча» может по-разному, как по-разному может осуществляться и ее артикуляция. В постмодернистской антропологии манифестация «другого-чужого» осуществляется благодаря «эвристической редукции», в результате которой антропологический текст превращается в своего рода плацдарм «чужих» голосов (Рубел, Чегринцев 1998: 98) Если использовать гостеприимство как троп, то подобный эпистемологический сценарий обнаруживает явное соответствие с концеп-

цией «абсолютного гостеприимства» Ж. Деррида, когда «гость» становится «хозяином хозяина» (Derrida 2000: 123), т.е. ему придается статус субъекта, тогда как «хозяин», напротив «обращается в “объект”, “предмет”, Gegen-stand (противо-стоящее)» (Ватолина 2013: 7). В результате постмодернистская антропология остается в рамках субъект-объектной матрицы, теоретическую нелегитимность которой она декларирует.

Более продуктивным для социальной антропологии инструментом анализа является символический обмен, основанный на матрице «традиционного» гостеприимства, когда концепты исследователей выступают в качестве «символической скрепы» между различными мирами, «встречаются» с концептами исследуемых коллективов, и новое видение мира, новое знание порождается в «междумирье» их «встречи». Именно этот сценарий гостеприимства реализуется в опыте встречи с «чужим» Э.В. де Кастру, представленном им работе-манифесте «Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии». Нужно заметить, что концепт гостеприимства может иметь ориентирующую функцию во взаимодействии антропологов с носителями иной культуры, и отчасти опыт де Кастру проясняет нюансы его претворения в практику. Так, отдельного внимания заслуживают его концепция и практика перевода, которая предполагает не просто передачу концептов «чужой» культуры через поиск прямых подобий и соответствий в собственной, а напротив, поиск межкультурных несоответствий, различий и деформацию целевого языка ради явленности в поле «своей» культуры «другого-чужого» в его «инаковости». Именно так становится возможным, во-первых, «приумножение нашего мира» за счет «населения» «другими-чужими» (Кастру де 2017: 146), его обогащение различающимися и не сводимыми друг к другу перспективами; во-вторых, обретение новых потенциальных возможностей для собственной мысли, что, конечно, может интерпретироваться как «дар».

Литература / References

Байбурин А.К., Топорков А.Л. (1990) *У истоков этикета: Этнографические очерки*. Л.: Наука.

Bayburin A.K., Toporkov A.L. (1990) *At the Origins of Etiquette: Ethnographic Essays*. Leningrad: Nauka (in Russian).

Беньямин В. (2002) Задача переводчика. В кн.: Деррида Ж., Останин Б.В. (ред.) *Вокруг Вавилонских башен*. СПб.: Академический проект: 95–118.

Benjamin V. (2002) The Task of the Translator. In: Derrida J., Ostanin B.V. (eds.) *Around the Towers of Babel*. St. Petersburg: Akademicheskij projekt: 95–118 (in Russian).

Блинов Е. (2017) *Devoro ergo sum: Вивейруш де Кастру об уроках каннибальской метафизики*. В кн.: Кастру Э.В. де *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ад Маргинем Пресс: 170–188.

Blinov E. (2017) *Devoro ergo sum: Viveiros de Castro on the lessons of cannibal metaphysics*. In: Castro E.V. de *Cannibal Metaphysics: Frontiers of Poststructural Anthropology*. Moscow: Ad Marginem Press: 170–188 (in Russian).

Ватолина Ю.В. (2013) Гостеприимство в предельной интерпретации: Жак Деррида. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения*, 1: 3–7.

Vatolina Yu.V. (2013) *The hospitality within the ultimate interpretation: Jacques Derrida*. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6: Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. Pravo. Mezhdunarodny'e otnosheniya* [Bulletin of St. Petersburg University. Series 6: Philosophy. Cultural Studies. Political Science. Law. International Relations], 1: 3–7 (in Russian).

Ватолина Ю.В. (2024) Гостеприимство как сценарий деколонизации мысли: опыт Э. В. де Кастру. В кн.: Скворцов Н.Г., Асочаков Ю.В. (ред.) *Социология в меняющемся мире: теория, практика, образование. Материалы все-российской научной конференции XVIII Ковалевские чтения 14–16 ноября 2024 года*. СПб.: Скифия принт: 702–705.

Vatolina Yu.V. (2024) *Hospitality as a scenario for the decolonization of thought: the experience of E.V. de Castro*. In: Skvortsov N.G., Asochakov Yu.V. (eds.) *Sociology in a changing world: theory, practice, education. Proceedings of the All-Russian scientific conference XVIII Kovalev readings November 14–16, 2024*. St. Petersburg: Skifiya print: 702–705 (in Russian).

Вебер М. (1990) Протестантская этика и дух капитализма. В кн.: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс: 61–272.

Weber M. (1990) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. In: Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress: 61–272 (in Russian).

Вебер М. (2016) *Социология*. В кн.: Вебер М. *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии*. Т. 1. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.

Weber M. (2016) *Sociology*. In: Weber M. *Economy and Society: Essays on Interpretive Sociology*. Vol. 1. Moscow: Izdatel'skij dom Vysšej shkoly ekonomiki (in Russian).

Годелье М. (2007) *Загадка дара*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

Godelier M. (2007) *The Enigma of the Gift*. Moscow: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN (in Russian).

Гуссерль Э. (2004) *Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. Слинин Я.А. (ред.). СПб.: Владимир Даль.

Husserl E. (2004) *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy*. Slinin Ya.A. (ed.). St. Petersburg: Vladimir Dal' (in Russian).

Делез Ж. (1998) *Различие и повторение*. СПб.: Петрополис.

Deleuze J. (1998) *Difference and Repetition*. St. Petersburg: Petropolis (in Russian).

Делез Ж., Гваттари Ф. (2009) *Что такое философия?* М.: Академический проект.

Deleuze J., Guattari F. (2009) *What is Philosophy?* Moscow: Akademicheskij proekt (in Russian).

Кастру Э.В. де (2017) Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. В кн.: Кастру Э.В. де *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ад Маргинем Пресс: 6–168.

Castro E.V. de (2017) *Cannibal Metaphysics. Frontiers of Poststructural Anthropology*. In: Castro E.V. de *Cannibal Metaphysics. Frontiers of Poststructural Anthropology*. Moscow: Ad Marginem Press: 6–168 (in Russian).

Ларделье П. (2004) Принимать друзей, отдавать визиты... (Ритуалы гостеприимства в перспективе Мосса). В кн.: Зенкин С.Н., Монтадон А. (ред.) *Традиционные и современные модели гостеприимства: Материалы российско-французской конференции 7–8 октября 2002 г.* М.: РГГУ: 55–69.

Lardelier P. (2004) Receiving friends, returning visits... (Rituals of hospitality in Moss's perspective). In: Zenkin S.N., Montadon A. (eds.) *Traditional and modern models of hospitality: Proceedings of the Russian-French conference of October 7–8, 2002*. Moscow: RGGU: 55–69 (in Russian).

Леви-Стросс К. (1994) *Печальные тропики*. М.: Культура.

Levi-Strauss K. (1994) *Sad Tropics*. Moscow: Kultura (in Russian).

Лисенко А.Р. (2018) «Культура гостеприимства»: тема отношения к беженцам в пьесе Л. Хюбнера «Добро пожаловать». *Филология и культура*, 53(3): 182–186.

Lisenko A.R. (2018) “Refugees Welcome”: The theme of attitude to refugees in Germany in L. Hübner's play “Willkommen”. *Filologiya i kul'tura* [Philology and Culture], 53(3): 182–186 (in Russian).

Лопатин И.А. (2011) Проводы души. В кн.: Сем Т.Ю. (ред.) *Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия: в 2 т.* Т. 2. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-история: 114–141.

Lopatin I.A. (2011) Farewell to the Soul. In: Sem T.Yu. (ed.) *Shamanism of the Peoples of Siberia. Ethnographic Materials of the 18th–20th Centuries: Reader in 2 vol.* Vol. 2. St. Petersburg: Filologicheskij fakultet SpbGU; Nestor-istoriya: 114–141 (in Russian).

Монтадон К. (2004) 1990-е годы: возникновение новых ритуалов приема в связи с ростом общественной и профессиональной мобильности принимаемых. В кн.: Зенкин С.Н., Монтадон А. (ред.) *Традиционные и современные*

модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 октября 2002 г. М.: РГГУ: 119–141.

Montadon K. (2004) The 90s: the emergence of new rituals of reception in connection with the growth of social and professional mobility of those receiving. In: Zenkin S.N., Montadon A. (eds.) *Traditional and modern models of hospitality: Proceedings of the Russian-French conference of October 7–8, 2002*. Moscow: RGGU: 119–141 (in Russian).

Мосс М. (2011) Опыт о даре. В кн.: Мосс М., Гофман А.Б. (ред.) *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*. М.: КДУ.

Mauss M. (2011) Essay on the Gift. In: Mauss M., Hoffman A.B. (eds.) *Societies. Exchange. Personality. Works on Social Anthropology*. Moscow: KDU (in Russian).

Оже М. (2017) *Не-места. Введение в антропологию гипермодерна*. М.: Новое литературное обозрение.

Auger M. (2017) *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian).

Поршневу Б.Ф. (1979) *Социальная психология и история*. М.: Наука.

Porshnev B.F. (1979) *Social Psychology and History*. Moscow: Nauka (in Russian).

Рубел П., Чегринцев М. (1998) Исследовательские стратегии в современной американской культурной антропологии: от «описания» к «письму». *Журнал социологии и социальной антропологии*, 1(2): 85–101.

Rubel P., Chegrinets M. (1998) Research strategies in contemporary American cultural anthropology: from “description” to “writing”. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 1(2): 85–101 (in Russian).

Руденко Н. (2019) Рец. на кн.: Эдуарду Вивейруш де Кастру. Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — 199 с. *Антропологический форум*, 41: 172–180.

Rudenko N. (2019) A Review of Eduardo Viveiros de Castro, Kannibalskie metafiziki: rubezhi poststrukturnoy antropologii. Moscow: Ad Marginem Press, 2017. — 199 p. *Antropologicheskij forum* [Anthropological Forum], 41: 172–180 (in Russian).

Ссорин-Чайков Н.В. (2012) Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара. *Экономическая социология*, 13(2): 59–81.

Ssorin-Chaikov N.V. (2012) Bear Skins and Macaroni: On Social Life of Things in a Siberian State Collective, and On the Performativity of Gift and Commodity Distinctions. *Ekonomicheskaya sociologiya* [Economic Sociology], 13(2): 59–81 (in Russian).

Сухачев В.Ю. (2006) «Волки»: по ту сторону человека, между Богом и бес-тейей. *ANTROPOLOGY: web-кафедра философской антропологии* [http://anthropology.ru/ru/texts/sukhach/wolfs.html] (дата обращения: 17.04.2025).

Sukhachev V.Yu. (2006) "Wolves": Beyond Man, between God and the Beast. *ANTROPOLOGY: web-kafedra filosofskoj antropologii* [ANTROPOLOGY: Web-Department of Philosophical Anthropology] [<http://anthropology.ru/ru/texts/sukhach/wolfs.html>] (accessed: 17.04.2025) (in Russian).

Фокин С.Л. (2010) Перевод как задача русской философии: к критике концепции мимесиса В.А. Подороги. *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология*, 2: 109–125.

Fokin S.L. (2010) Translation as a Failure of Russian Philosophy: Towards a Critique of V. A. Podorogi's Concept of Mimesis. *Vestnik Samarskoj gumanitarnoj akademii. Seriya: Filosofiya. Filologiya* [Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Philosophy. Philology], 2: 109–125 (in Russian).

Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. (1984) *В преддверии философии. Духовные искания древнего человека*. Иванов Вяч. Вс. (ред.). М.: Главная редакция восточной литературы «Наука».

Frankfort G., Frankfort G.A., Wilson J., Jacobsen T. (1984) *On the Threshold of Philosophy. Spiritual Quests of Ancient Man*. Ivanov Vyach. Vs. (ed.). Moscow: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury «Nauka» (in Russian).

Хаттон П.Х. (2004) *История как искусство памяти*. СПб.: Владимир Даль.

Hutton P.H. (2004) *History as an Art of Memory*. St. Petersburg: Vladimir Dal' (in Russian).

Энгельке М. (2024) *Думай как антрополог*. М.: Ад Маргинем Пресс.

Engelke M. (2024) *How to Think Like an Anthropologist*. Moscow: Ad Marginem Press (in Russian).

Юрчак А. (2018) Мышление за пределами символического. В кн.: Кон Э. *Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека*. М.: Ад Маргинем Пресс: 6–16.

Yurchak A. (2018) Thinking beyond the symbolic. In: Kohn E. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Moscow: Ad Marginem Press: 6–16 (in Russian).

Burknet W. (1985) *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell Publishing.

Derrida J. (2000) *Of Hospitality*. A. Dufourmantelle invites J. Derrida to respond. Stanford: Stanford University.

Gregory C.A. (2015) *Gifts and Commodities*. Chicago: Hau Books.

Laidlaw J. (2000) A Free Gift Makes no Friends. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(4): 617–634.

Lashley C. (2000) Towards a theoretical understanding. In: Lashley C., Morrison A. (eds.) *In Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*. London: Butterworth Heinemann: 1–17.

Lee W., Lu L. (2024) The hospitable thought that counts: An emerging theory of "AI consciousness" in genuine hospitality. *International Journal of Hospitality Management*, 123: 103928. <https://doi.org/10.1016/j.ijhm.2024.103928>.

Parry J. (1986) The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'. *Man, New Series*, 21(3): 453–473.

Price R. (2002) *First-Time: The Historical Vision of an African American People*. Chicago: University of Chicago Press.

Rabinow P. (1977) *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

Shostak M. (1981) *Nisa: The Life and Words of a Kung Woman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Strathern M. (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Tedlock B. (1992) *The beautiful and the dangerous: dialogues with the Zuni*. New York: Viking.

HOSPITALITY AS A SCENARIO FOR DECOLONIZING THOUGHT: THE EXPERIENCE OF EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Vatolina Yulia (vatolina@bk.ru)

Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design,
Saint Petersburg, Russia

Citation: Vatolina Y. (2025) Hospitality as a scenario for decolonizing thought: the experience of Eduardo Viveiros de Castro. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 28(3): 204–227 (in Russian). <https://doi.org/10.31119/jssa.2025.28.3.9> EDN: HISSQC

Abstract. Traditionally, hospitality as a phenomenon and practice of interaction with 'others-aliens' has been the subject of socio-anthropological research. This paper demonstrates that the concept of hospitality can serve as a fairly effective tool for analyzing the interaction of anthropologists with the studied communities. To achieve this goal, the author, first of all, reconstructs hospitality as an 'ideal type' in Weber's understanding. As a result, it is concluded that in its 'ontological purity', hospitality is a symbolic framework for meeting 'aliens'. As a symbolic order, it transforms the subjective positionalities and identities of the participants in the interaction: there is a shift from the 'they' instance to the 'you' instance, behind which the possibility of 'communication' as the generation of the 'common' can be seen. In the context of poststructuralist criticism of anthropocentrism and the related subject-object episteme, the structural elements of hospitality begin to be visible and conceptually articulated in socio-cultural anthropology. Using hospitality as a trope, the author identifies two main scenarios presented in it. One of them refers to hospitality as an artifact, which is a product of deconstruction, and suggests an epistemological reduction of the researcher's

position. Based on the manifesto work of the Brazilian anthropologist E. V. de Castro 'Cannibal Metaphysics: The Frontiers of Post-Structural Anthropology' the article demonstrates that a more productive scenario for social anthropology is a symbolic exchange based on the matrix of 'traditional' hospitality, where the researcher's concepts act as a 'symbolic bond' between different worlds, 'meeting' with the concepts of the communities being studied, and a new vision of the world and new knowledge are generated in the 'in-between' of their 'meeting'. According to the author, the concept of hospitality can serve as a guide for anthropologists in their interactions with people from different cultures, and although it is a form of art, E.V. de Castro's experience provides insights into its implementation in research practices.

Keywords: hospitality, social anthropology, perspectivism, multinaturalism, translation, E.V. de Castro.