

**ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ**

Никифорова С.А.  
младший научный сотрудник  
Центра изучения регионов России Института социологии РАН  
sofinik1998@yandex.ru

**ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ «ДРУГОГО» В КЛАССИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ЭВОЛЮЦИОНИЗМ И ЭТНОЦЕНТРИЗМ**

***Аннотация:** в данной статье на примере анализа философской категории «другого» показана онтологическая и эпистемологическая взаимосвязь дисциплин философии и классической антропологии конца XIX — начала XX вв. В ходе исследования философской проблемы «другого» проанализированы классические антропологические парадигмы, такие как эволюционизм и этно(евро)центризм. Сделан вывод о восприятии «другого» как низшего, недоразвитого и/или враждебного эволюционными и этноцентричными антропологами.*

***Ключевые слова:** «другой», эволюционизм, этноцентризм, евроцентризм*

**Актуальность исследования.** Данное исследование актуально по причине того, что даже несмотря на подъем интереса к интердисциплинарным социально-гуманитарным исследованиям в современном научном «постмодернистском» дискурсе, ученые до сих пор мало внимания уделяют анализу теорий и концептов, популярных в прошлом (*в эпоху интеллектуального модерна*), с той точки зрения, что различные социально-гуманитарные науки взаимозависимы. Современные дисциплины культурной антропологии и философии очевидно связаны, проводится много исследований, которые опираются на теории и концепции из обеих наук сразу. Однако, мало уделено внимания интердисциплинарности этих дисциплин в XIX и XX вв. В данной статье на примере анализа философской проблемы «другого» показано, как взаимозависимы классическая антропология и философия как на онтологическом, так и на эпистемологическом уровнях.

**Цель.** Цель исследования состоит в том, чтобы отследить категорию «другого» в переплетающемся дискурсе философии и антропологии эпохи модерна, а также ответить на следующий вопрос: каким образом в классической антропологии решается философская проблема «другого»?

**Задачи.**

- 1) Последовательно раскрыть концепции эволюционизма, этноцентризма и евроцентризма в рамках антропологии и философии.
- 2) Проследить отношение к категории «другого» в данных концепциях.
- 3) Выделить пути решения философской проблемы «другого», выдвинутые классическими антропологами.

**Введение**

В социальных и гуманитарных науках часто проводятся линии демаркации, призванные отделять одну дисциплину от другой. Философия, социология, антропология, история и другие науки изучаются отдельно друг от друга, и в таком подходе, вне всякого сомнения, есть положительные стороны. В конце концов, очевидно, что понять все социально-гуманитарные проблемы в рамках, например, бакалаврского или магистерского образования попросту невозможно. Специализация и подразделения внутри витиеватого древа социальных и гуманитарных наук позволяют исследователям фокусироваться на определенном ряде проблем, а также применять фиксированный набор методов. Полипарадигмальное образование в духе эпохи Ренессанса, казалось бы, осталось в прошлом. Тогда, ренессансные гуманисты считали, что идеал человека — это не специалист

узкого профиля, а ученый, который разбирается в любых науках и искусствах, он - «специалист по культуре вообще»<sup>1</sup>. И тем не менее, мы находим отражение идей Возрождения и в XIX, и в XX столетиях, когда гуманитарные и социальные науки активно развивались и начинали принимать свой сегодняшний вид. От Вильгельма Гумбольдта, известного философа и одновременно одного из основоположников лингвистики, до Карла Маркса и Фридриха Энгельса, которые, будучи философами, написали классический труд по антропологии «Происхождение семьи, частной собственности и государства»<sup>2</sup>; от Макса Вебера, философа и политического экономиста, до Клода Леви-Стросса, чьи этнологические и культурологические труды явственно повлияли на философию постструктурализма, — везде мы можем заметить ту самую интердисциплинарность, которая вошла в моду еще во времена Эпохи Возрождения (*а ее, в свою очередь, конечно же вдохновили античные философы*).

Нельзя отрицать, что научные области философии, социологии, культурной антропологии, лингвистики, экономики, политологии и тд. крепко связаны как на эпистемологическом, так и на онтологическом уровнях. В этих академических дисциплинах встречаются как сходные методологические стратегии (*например, практически в любой социально-гуманитарной науке встречается дискурс анализ*), так и одинаковые предметы и проблемы изучения. В данной статье я бы хотела осветить проблему демаркации научных дисциплин посредством репрезентации того, как близки друг другу философия и классическая антропология, и сделать это я собираюсь посредством анализа проблемы «другого», которая прекрасно демонстрирует интерсекцию двух наук, которые вместе формируют академическое поле философской антропологии.

### «Другой» в Философии и в Антропологии

Категория «Другого» — это одна из центральных философских проблем, дискуссия о которой уходит корнями в античную философию. Размышление о «другом» как о необходимом элементе самопознания встречается, например, еще у Аристотеля. Однако, стоит отметить, что полноценно «проблема другого» начинает проследиваться в философской антропологии гораздо позже. Вероятно, Новое время — это тот период, когда категория другого наконец выходит из тени, а в Новейшее время она получает всестороннее освещение.

Проблема «другого» изучается в социально-гуманитарных науках в общем и в философской антропологии в частности на разных эпистемологических уровнях. Примерами служат феноменологический, психологический, диалогический, этический, герменевтический, конфликтологический и гендерный анализы. Все эти субдисциплины так или иначе связаны с философией и решают проблему «другого» на философском уровне, при этом добавляя к философствованию свои уникальные методологии и концепты. То же самое происходит и с антропологическим анализом, который исследует «другого» в неокантианской парадигме, используя как эпистемологическую теоретизацию на основе философствования, так и эмпирическое этнографическое исследование. В антропологии категория «другого» является одной из важнейших, если не самой главной. Бинарная оппозиция я/другие проследивается во всех антропологических исследованиях вплоть до начала XXI в., когда начинается эпоха постколониальной критики. Клод Леви-Стросс, деконструируя антропологическое знание, вводит понятия этноцентризма — непринятия всех культурных норм и форм поведения, не схожих с нашими собственными. Чаще всего, антитеза уровня я/другие окрашена в темные тона, ибо «мы» склонны воспринимать

<sup>1</sup> Баткин Л.М. Итальянское возрождение. – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Российский государственный гуманитарный университет, 1995.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – Litres, 2020.

«других» как угрозу нашему собственному существованию. Таким образом, формируется своеобразный другой низшего порядка, выведенный из ложно бинарных оппозиций, популярных в эпоху интеллектуального модерна (XIX-XX вв.) и формирующих классическую антропологию. Именно анализу идеи «другого» как низшего, часто встречающейся в классических антропологических парадигмах эволюционизма, этноцентризма и евроцентризма, и посвящена эта статья.

Существует мнение, что начало изучения антропологами категории «другого» было реакцией на универсализм позитивистов, которые утверждали единый стандарт рациональности для оценки всех культурных и социальных феноменов. Таким образом, все антропологи, даже эволюционисты и этно/евроцентристы, в какой-то мере демонстрировали некую форму эпистемологического и онтологического релятивизма, соглашаясь описывать отличные от себя культуры как «другие». Однако, их «другой» быстро превратился в «низшего», так что до настоящего культурного релятивизма было еще далеко. Если суммировать все вышесказанное, становится понятно, что ранние (*классические*) культурные антропологи находятся в явственном конфликте с «другим», воспринимая его либо как «низшего», либо как «угрозу» (*а часто, все вместе*).

### «Другой» как Низший

Вне всякого сомнения, эволюционизм и этно(евро)центризм взаимосвязаны и, можно сказать, друг друга дополняют. Эволюционизм подразумевает наличие разных ступеней развития обществ и их культур, и эти ступени располагаются в иерархичном порядке, что означает наличие высших и низших стадий эволюции, в то время как этноцентризм превозносит характеристики, присущие определенной группе людей (*например, этносу*), и возводит это общество и его культуру в ранг наиболее развитой. Данные риторики схожи в представлении о том, что существуют высшие и низшие общества, и путь «наверх» определяется определенным уровнем «культурного развития». Также, в обеих парадигмах «я» является высшей категорией, в то время как «другой», соответственно, преподносится как «низший» или маргинальный.

Однако, «другой» далеко не всегда интерпретируется эволюционистами и этноцентристами как «угрожающий» или «несовершенный». Литература позднего модерна (*в частности, палеофантастика*) породила огромное количество мифов о так называемых «благородных дикарях», живущих в практически идеальном естественном состоянии, напоминая то, которое описывала ранняя философская мысль в духе социальных утопистов позднего Средневековья — раннего Нового Времени. Эти мифы «находили выражение не только в произведениях искусства, но и в философии, как это случилось в эпоху Просвещения, когда складывалось критическое отношение к европейской цивилизации» — пишет Пестова<sup>1</sup>. Идеалистическая и утопическая мысль, растянувшаяся от XV в. (*когда начинаются путешествия в «экзотические» страны и постепенная колонизация «других» обществ, культур, и стран*) и до позднего интеллектуального модерна, представляла себе «другого» как остановившегося на *правильной* ступени развития. Жан-Жак Руссо (1762) идеализирует «другого» и пишет о «дикаре», который обладает природной добродетелью человека, которая в современную ему, по его мнению, эпоху крайне развращена. Мелвилл (1851) в романе «Моби Дик» также выводит на передний план «дикаря» — «благородного» индейца. Если обращаться к ранним социальным утопистам, то можно, например, вспомнить Томаса Мора и его «Утопию» (1516), в которой использована метафора «острова», на котором автор и выстраивает свою систему идеального общества, которое во многом также сходно с более «примитивным». На Мора помимо сочинений

<sup>1</sup> Пестова Н.В. Лирика немецкого экспрессионизма: профили чужести. - изд. 2-ое, доп. и исправл// Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун., 2002. Т. 2002. С. 80.

античных философов (таких как, к примеру, Платон и его «Государство» и «Критий») оказали влияния и сведения о путешествиях в далекие страны, отраженные в различных романах, таких как, например, «Четыре плавания» Веспуччи. В 1602 г. Томмазо Кампанелла пишет еще одну классическую утопию — «Город Солнца», в которой продолжает традицию Мора. Он также использует метафору некоего острова, о котором рассказывает генуэзский моряк, однако, безусловно, жителей Города Солнца сложно назвать дикарями — они, скорее, просвещенные философы-отшельники, создавшие наиболее совершенный мир. Тем не менее, оба утописта используют образ некой экзотической земли, лежащий за океаном, для описания места, где живет идеальное общество. Этот дискурс о прекрасной заморской экзотической жизни, также как и о «благородных дикарях» — это примеры положительного отношения к «другому»; такой «другой» не просто высоко оценивается исследователем или литератором, он даже может чему-то научить. И, однако, все эти примеры все равно укоренены в этноцентричном и эволюционистском дискурсе, так как они предполагают стадильное и прогрессивное развитие общества (даже если этот прогресс не всегда желателен), а миф о «благородных дикарях» все равно маргинализирует «другого» даже самим названием — дикарь, конечно же, противопоставляется современному человеку, путь извращенному излишествами цивилизации, но тем не менее куда более просвещенному.

Понятие «другого» — центрально для эволюционизма и этноцентризма. Тот факт, что данная философская проблема и категория находится в фокусе антропологического исследования показывает, что эти дисциплины взаимосвязаны, и что эта взаимосвязь является прочным фундаментом для развития философской антропологии.

### Эволюционизм

Итак, эволюционная школа представляет себе совокупность идей об общественном развитии, которые строятся вокруг мысли о том, что существует некий универсальный закон общественной эволюции, заключающийся в процессе изменения культуры от низших ее форм к высшим. Соответственно, утверждается полное и неопровержимое тождество исторических путей разных обществ и их культур. Культурные и социальные различия народов таким образом вызваны их нахождением на разных этапах развития, а все общества и все культуры соединены между собой в один стадильный и прогрессивно развивающийся эволюционный ряд. Бесписьменные «другие» народы, которые сохранились и до наших дней, рассматриваются как пережиток древнего общества и его культуры.

Проследивая корни эволюционизма, можно предположить, что он исходит из Эпохи Просвещения. Именно тогда идея о непрерывном и неизбежном прогрессе начала становиться популярной в актуальном интеллектуальном дискурсе. Например, Гегель пишет, что социальное развитие — это неизбежный процесс, который подобен «желудю, у которого нет другого выбора, кроме как стать дубом». Также считалось, что общества начинают свое развитие с примитивной стадии, например, в естественном состоянии, описанным Гоббсом (*естественное состояние по Гоббсу — анархия, где среди людей преобладают чувства страха и недоверия, так как общественные отношения никак не регулируются; государство же создается в результате общественного договора и является неким решением всех проблем — оно начинает регулировать частную и общественную собственность, устанавливает единоличные законы и тд.; государство по Гоббсу — это Левиафан, суверенный правитель, которого граждане боятся, и однако, обеспечивающий стабильность и защиту людям, которые его «населяют»*), и далее эволюционируют в сторону идеала, напоминающего индустриальную Европу. Если привязывать строгое теоретизирование Гегеля к антропологическому эмпиризму, можно вспомнить об эволюционистском анализе акта дарения (*являющегося важным предметом изучения для*

философской антропологии). Домников<sup>1</sup> пишет: «для последователей гегелевского эволюционизма «движение как чувственное» (недуховное) в современном обществе находит естественное развитие в формах товарного обмена, где подлежит объективации, т. е. находит выражение в «движении знания», и не нуждается в примитивных формах выражения типа дарения», тем самым раскрывая эволюционную направленность философских изысканий Гегеля.

Эволюционисты, соответственно, воспринимают культуру «другого» как отличную от своей, и «другие» культуры считаются ранними, менее совершенными. «Для эволюционистов культура Другого — лишь стадийный момент прогрессивного развития... Эволюционизм следует трехступенчатому правилу для упорядочивания культурного многообразия человечества: локализация нормативной модели — рассмотрение ее как конечной цели развития — описание отличных от нее культурных форм как шагов в направлении нормативной конечной точки.» — пишет Шапинская<sup>2</sup>.

Эволюционизм был преобладающей теорией ранней социокультурной антропологии и связан с такими учеными, как Огюст Конт, Эдвард Бернетт Тайлор, Льюис Генри Морган и Герберт Спенсер. Социальный эволюционизм представлял собой попытку формализовать социальное мышление в соответствии с научными принципами, на которые позже повлияла биологическая теория эволюции. Если организмы могли развиваться с течением времени в соответствии с определенными законами, то казалось разумным, что и общества тоже могут. Это ознаменовало собой начало антропологии как научной дисциплины.

Философ Герберт Спенсер считал, что общество развивается в сторону увеличения свободы личности, поэтому вмешательство правительства в социальную и политическую жизнь должно быть минимальным. Таким образом, он проводил различие между военными и индустриальными обществами. Более примитивное, выступающее «другим» общество — это военное общество, которое имеет своей целью завоевание и защиту, оно экономически самодостаточно, централизовано, коллективистично и ставит благо общества выше блага отдельного человека, а также использует принуждение, силу и репрессии; оно вознаграждает за лояльность и повиновение. Индустриальное общество (*развитое, высшее*), напротив, имеет целью производство и торговлю, оно децентрализовано, связано с другими обществами экономическими отношениями, достигает своих целей посредством добровольного сотрудничества, рассматривает благо личности как высшую ценность и ценит инициативу, независимость и новаторство.

Льюис Г. Морган, антрополог, идеи которого оказали большое влияние на философию и социологию, в труде «Древние общества» от 1877 г. выделяет три стадии развития общества: дикость, варварство и цивилизация, которые разделяются технологическими изобретениями (*огонь, лук и гончарное дело в эпоху дикарей, сельское хозяйство и металлообработка в варварскую эпоху, и алфавит и письменность в эпоху цивилизации*). Таким образом, Морган вводит понятие связи между социальным и технологическим прогрессом, и именно он выступает как антропологический, исторический и философский источник для работы Маркса и Энгельса о происхождении семьи. Очевидно, что для Моргана дикие и варварские сообщества — это «другие», не развившиеся еще до стадии цивилизации, в которой узнается технологичная Европа.

Льюис Г. Морган и Эдвард Тайлор — одни из наиболее известных антропологов, работавших в эволюционистской парадигме. Они исследовали различные коренные народы, которые, по их словам, представляли собой более ранние стадии культурной эволюции. Тайлор и Морган разработали и расширили теорию непрерывной эволюции, указав критерии классификации культур в соответствии с их положением в фиксированной системе роста

<sup>1</sup> Домников С.Д. «Люди первого жеста»: к феноменологии дара Поля Рикёра// Поль Рикёр. Человек–общество цивилизация. Современная философия. - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 277.

<sup>2</sup> Шапинская Е.Н. Проблема Другого в современной культуре и культурологии// Ориентиры, 2006. № 3. С. 80.

человечества в целом, исследуя способы и механизмы этого роста. Их анализ кросс-культурных данных был основан на трех основных предположениях: 1) Современные общества можно классифицировать как более или менее «примитивные» или более или менее «цивилизованные»; 2) Существует определенное количество стадий между «примитивным» и «цивилизованным» (например, группа, племя, государство); 3) Все общества проходят эти стадии в одинаковой последовательности, но с разной скоростью.

Отношение к «другому» как к неразвитому или низшему, часто встречающееся у антропологов того времени, чувствуется как на уровне философствования и теоретизации, так и на уровне эмпирических исследований. Отслеживая научное становление антрополога Хосе Марти, Камачо утверждает, что «ранний эволюционизм (встречающийся и в работах Марти) акцентировал четкое, «этнографическое» разграничение «я/другой (туземец)», противопоставляя рациональное и объективное восприятие эмоциональному, раздражательному, наивному и детскому»<sup>1</sup>. Данный ранний эволюционизм постулировал, что отличия между обществами обусловлены расовыми различиями, однако эта теория была довольно быстро отвергнута. На ее место пришел более «зрелый» эволюционизм (в терминах Кабицкого<sup>2</sup>), который разъяснял культурные различия уровнем развития обществ, а не их расовой составляющей. Именно этот эволюционизм и объясняется выше, так как ранний, расово-ориентированный эволюционизм, в отличие от зрелого, не имел под собой прочную философскую базу (такую как, например, философия Герберта Спенсера, которая, в свою очередь, была вдохновлена естественными науками), а потому не является релевантным в контексте данной статьи.

Проблему «другого» эволюционисты однозначно решают с помощью предписания «другому» статуса низшего и недоразвитого. Идея эволюции, пришедшая из биологии и натурфилософии, довольно явственно сказалась на антропологических концепциях рубежа девятнадцатого и двадцатого века. Однако, эволюционистские концепции подпитывались не только естественнонаучным знанием и натурфилософией — на них оказывала «взаимное» влияние и этноцентристская парадигма, речь о которой пойдет ниже.

### Этноцентризм

Этноцентризм — это философско-антропологические мировоззрение, которое является инструментом взаимодействия с культурой, отличной от нашей собственной. В этноцентричной парадигме «другое» общество воспринимается через призму собственной социо-культурной принадлежности, которая выступает в качестве некоего мерила или образца, а потому «другие» или «чужие» культуры воспринимаются как менее совершенные. Соответственно, чем сильнее «другая» культура отличается от своей собственной, тем более неразвитой и низжестоящей ее считают. В своем глубоком анализе этноцентризма и его корней Стефаненко пишет, что предположительно американский философ и социолог Уильям Самнер первым ввел в употребление термин «этноцентризм», подразумевая под ним «видение вещей, при котором своя группа оказывается в центре всего, а все другие соизмеряются с ней или оцениваются со ссылкой на неё»<sup>3</sup>. Как объясняют Грушевицкая, Попков и Садохин: «По причине того, что большую часть времени люди проживают находясь в одной культуре, она естественным образом превращается в стандарт и создаёт некую когнитивную матрицу, которая и помогает понимать окружающий мир. Собственная

<sup>1</sup> Camacho J. “Signo de propiedad”: etnografía, raza y reconocimiento en José Martí// A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos, 2007. Т. 5. № 1. С. 66.

<sup>2</sup> Кабицкий М.Е. Хосе Марти и становление этнологии и антропологии в Испании и на Кубе// Вестник Московского университета. Серия 8. История, 2018. № 5. С. 123-134.

<sup>3</sup> Стефаненко Т.Г. Этноцентризм Архивная копия от 4 августа 2012 на Wayback Machine// Энциклопедия Кругосвет.

культура таким образом становится центром мира и единственным мерилем для всех вещей. А если при этом что-либо не совпадает с собственной системой ценностей, привычными нормам или обычаям собственной культуры, то считается низкопробным и классифицируется как неполноценное по отношению к своему»<sup>1</sup>. Также, Бруэр и Кэмпбелл в Стефаненко (1999) утверждают, что этноцентризм рождает «представление о том, что для человека естественно сотрудничать с членами своей группы, оказывать им помощь, предпочитать свою группу, гордиться ею и не доверять и даже враждовать с членами других групп». Концептуализация этноцентризма изменялась и дополнялась вместе с развитием философии и социальной мысли. Например, немецкий философ Теодор Адорно в книге «Авторитарная личность» (1950) устанавливает более широкое определение этноцентризма как результат «групповой дифференциации внутри группы», заявив, что этноцентризм «сочетает в себе положительное отношение к своей собственной этнической/культурной группе (*ин-группа, свой группа*) с негативным отношением к другой этнической/культурной группе (*аут-группа, чужая/другая группа*)». «Оба этих противопоставления также являются результатом процесса, известного как социальная идентификация и контридентификация»<sup>2</sup>, — пишет Александр Мотыль. Таким образом, «другой» может в зависимости от степени удаления от своей собственной культуры выступать и как нечто низшее/недоразвитое, и даже как реальная угроза собственному существованию, если его «инаковость» не может быть полностью осмыслена. Однако, несмотря на эту очевидно негативную окраску категории «другого», он так или иначе используется людьми, находящимися в рамках этноцентристской идеологии как способ помыслить себя и свою культуру, также возвести ее в ранг универсального закона. Следовательно, «другой» выступает в качестве необходимого условия существования «я» и, в случае с антропологическими исследованиями, собственной культуры, и это роднит этноцентристское восприятие «другого» с остальными теориями, которые в той или иной степени прибегают к бинарным оппозициям в своих теоретизациях. С одной стороны, «другой» явственно воспринимается как недоразвитый и/или враждебный, а значит, учиться чему-то у него попросту не представляется возможным, ведь зачем учиться, если собственная культура уже и так находится на уровне наиболее развитой и не требует никакой доработки. С другой стороны, этноцентристы, сами того не ведая, наделяют другого серьезными онтологическими и эпистемологическими ресурсами, воспринимая его как «не я» и как отличного от себя, ведь именно через это самое дуальное понимание происходит процесс самопознания — этноцентристы, а также представители любых других философских и культурно-антропологических школ эпохи позднего интеллектуального модерна, используют мысль о «другом» как способ мышления и о самом себе, а следовательно, делают его попросту незаменимым условием существования собственного «я». Здесь релевантно будет привести концепцию «другого» по Дж. Миду. Философию диалога и теорию символического интеракционизма Дж. Мида связывает идея об основополагающей роли «другого» в собственной самоидентификации, по которой идентификация с «другим» предшествует самоидентификации (*отношение «другой» — это «не я»*). Этноцентристы явственно производят мыслительную самоидентификацию через жесткую бинарную оппозицию «я/другой», наделяя себя всеми теми важными и правильными характеристиками, которыми, по их мнению, не обладает и не может обладать «другой» в силу своей инаковости, тем самым и возводя его как в ранг абсолютно необходимого компаративного условия собственной личностной и групповой самоидентификации на онтологическом уровне, так и в роль незаменимого эпистемологического инструмента, который позволяет этноцентристским философам,

<sup>1</sup> Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации Текст.: учебник для вузов под ред. А.П. Садохина, 2002. С. 352.

<sup>2</sup> Motyl A.J. Encyclopedia of nationalism, Two-volume set. – Elsevier, 2000.

антропологам и социологам описывать и превозносить собственные культуры через параллели, для которых и используется «другой».

### Евроцентризм

Дискуссия об этноцентризме кажется попросту невозможной без обращения к понятию «евроцентризм» (*так же встречается написание «европоцентризм»*), который, можно сказать, является неким подвидом этноцентризма. Это философская тенденция и совокупность идей, для которой характерно то, что единственным “мерилом” философии является исключительно западная мысль<sup>1</sup>. В философском словаре евроцентризм определяется как парадигма, которой свойственно «провозглашать превосходство европейских народов и западноевропейской цивилизации *вообще* над другими народами и цивилизациями в культурной сфере»<sup>2</sup>.

В «Лекциях по философии истории», опубликованных в 1837 г., Георг Гегель рассматривал мировую историю как начавшуюся в Азии, но переместившуюся в Грецию и Италию, а затем к северу от Альп во Францию, Германию и Англию. Гегель интерпретировал Индию и Китай как стационарные страны. Гегелевский Китай заменил реальное историческое развитие фиксированным, устойчивым сценарием, что сделало его аутсайдером мировой истории. И Индия, и Китай ждали и предвосхищали сочетание определенных факторов извне, пока они не смогли добиться реального прогресса в человеческой цивилизации. Идеи Гегеля оказали глубокое влияние на западную историографию и евроцентристские взгляды. Он оправдывал западный империализм, аргументируя это тем, что, поскольку незападные общества были «примитивными» и «нецивилизованными», их культура и история не заслуживали сохранения и, следовательно, они должны были приветствовать «вестернизацию»<sup>3</sup>.

Роберт Маркс в своем объемном исследовании глобального доминирования Запада пишет, что «даже государство с писаной конституцией и правительством, ограниченным рациональным законом, появляется только на Западе, хотя другие режимы также могут включать государства»<sup>4</sup> («рациональность» — это термин, коннотации которого развиваются в ходе социального прогресса; Макс Вебер рассматривал рациональность как собственность западного капиталистического общества).

Антропологи XIX и XX вв. часто демонстрировали евроцентризм, и это показывало как неосведомленность в культурном и религиозном понимании формировала общую реакцию на незападные общества. Эдвард Тайлор, который писал о «примитивных» обществах в книге «Примитивная культура» (1871), создал шкалу «цивилизации», согласно которой подразумевалось, что примитивные культуры предшествовали цивилизованным обществам. Такие примеры, демонстрирующие недопонимание, включают в себя случаи, когда европейские путешественники оценивали разные языки на основании того факта, что они не могли его понять, и проявляли негативную реакцию или нетерпимость.

<sup>1</sup> Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии// Вопросы философии, 2015. № 10. С. 150-162.

<sup>2</sup> Фролов И.Т. Философский словарь: справ. Пособие - 4-е изд., 1981.

<sup>3</sup> Benjamin A. “In an Unbounded Way”: After Kant on Genius// Research in Phenomenology, 2019. Т. 49. № 1. С. 9-30.

<sup>4</sup> Marks R.B. The origins of the modern world: A global and environmental narrative from the fifteenth to the twenty-first century. – Rowman & Littlefield, 2019.



## Философское Обоснование Категории «Другого» в Эволюционизме и Этноцентризме

Если говорить о философском обосновании проблемы «другого» в эволюционистских и этноцентристских теориях, необходимо раскрыть три важных концепции, которые так или иначе пронизывают весь эволюционизм и этноцентризм: феноменологический анализ, конфликтологический анализ и концепт «маргинального «другого».

Начать стоит именно с феноменологии, так как в рамках этого направления философии, на мой взгляд, была выдвинута наиболее значительная и глубинная аргументация в отношении категории «другого». Феноменология — это учение о феноменах, а феноменологи, по большей части, описывают опыт познающего сознания. Вне всякого сомнения, категория «другого» как «не я» — крайне важна для философов и антропологов, работающих в данной парадигме, так как именно «другой» выступают источником знаний о собственном «я». Часто встречается тезис о том, что люди воспринимают «себя» в первую очередь через противопоставление или сравнение с «другим». «Я» конструируется человеком именно через сравнение с «другим» и выделение отличных от «я» черт «другого». Для сравнения, в картезианстве мы не находим феноменологических аргументов касательно «другого». Декарт выводит понятие «я» обособленно как от «другого», так и от окружающего мира; *cogito* просвечивается из самого субъекта. Феноменологи, напротив, выводят категорию «другого» на передний план. Одним из наиболее известных феноменологов является Гегель, о котором не раз упоминалось выше в контексте эволюционизма и этноцентризма. Именно Гегель постулирует «другого» как необходимый элемент *самосознания*. Также, становится ясно, что утверждение существования собственного «я» возможно лишь при условии признания существования «другого». Изучая ранний феноменологический подход к проблеме другого, я отследила следующее: «другой» для феноменологов трансцендентален, он предшествует самосознанию и утверждению существования собственного «я» и является некой константой, с помощью которой человек может получить знания о «Я». При этом, в размышлениях другого феноменолога, Гуссерля прослеживается связь с Рене Декартом: в «Картезианских размышлениях» он, «раскрывая трансцендентальность опыта «Другого», еще не осмысленного им как человеческий опыт, определяет его лишь как способ осознания действительности применительно к опыту, в котором дан некий человек»<sup>1</sup>. У Гуссерля трансцендентален не другой, а собственное «Я». Опыт трансцендентального *его* соединяет сферы собственного опыта и опыта «Другого».

Эволюционные и этноцентричные антропологи часто обращаются к «другому» для того, чтобы описать и представить собственную культуру в положительных красках. «Другой» для них облачен в негативную коннотацию, и однако, он всё равно становится источником знаний о собственной культуре. Общества и культуры неизбежно сравниваются и сопоставляются, как и принято в любых теориях, строящихся на бинарных оппозициях. Даже если эволюционные и этноцентристские антропологи не признавали этого, они черпали свои данные как о собственных (*развитых*), так и об экзотических (*неразвитых*) культурах именно из сопоставления себя с последними, и в этом они действуют в феноменологической парадигме. Идея Гуссерля о трансцендентальности «я» также крайне сходна с подходом антропологов, так как они используют свой собственный опыт как мерило для всех остальных обществ. Делая из себя некий универсальный идеал и константу, относительно которой нужно оценивать другие культуры, эволюционистские и этноцентристские антропологи работают в феноменологической перспективе, которая мыслит «другого» как «не я» и либо делает его тотально необходимым для нашей самоидентификации<sup>2</sup>, либо же

<sup>1</sup> Алебастрова А.А. Антонимические концепты «Чужой»-«Другой» в феноменологическом проекте Э. Гуссерля // Вестник Поволжского института управления, 2012. № 2(31). С. 229.

<sup>2</sup> Гегель Г. Лекции по истории философии. – Litres, 2022.

постулирует «я» как нечто трансцендентальное (Гуссерль), тем самым не нуждаясь в «другом» для осознания себя и, соответственно, получая возможность изучать и оценивать «другого» на основе данных о своей собственной культуре. На мой взгляд, антропологическое восприятие «другого» так или иначе созвучно обеим линиям феноменологического анализа.

Следующим подходом, который будет представлен в этой статье, будет конфликтологический анализ «другого». На примере работ Жана-Поля Сартра, мы отслеживаем тенденцию воспринимать «другого» как конфликтующего с «я». «Другой» несет опасность для «я», так как может поработить его и сделать объектом, лишая его субъектности. «Другой» отрицает «Я» и становится врагом или «чужаком». Данная концепция также созвучна с эволюционизмом и этноцентризмом. Как говорил на своих лекциях (позже изданных в виде вышедшей в 2016 г. книги «Узнавать других. Антропология и проблемы современности») Клод Леви-Стросс, французский философ и антрополог, бинарная оппозиция «я/другой» четко проявляется в коллективном сознании в те моменты, когда «другой» выступает угрожающим нашему мирному существованию. Например, древние греки считали любых иностранцев «варварами» (с уничижительным оттенком). «Другой» или «чужой» может выступать угрозой из-за своей инаковости, и данные идеи часто просвечиваются в эволюционистском и этноцентристском дискурсах.

Наконец, описание «другого» как маргинального (например, у Мишеля Фуко, который в своей книге «История безумия в классическую эпоху» (1961) анализировал процесс маргинализации безумия и сотворение образа «другого» из тех, кто не соответствовал установленным социальным нормам) прекрасно отражает эволюционистское и этноцентристское, окрашенное в негативные оттенки отношение к «другому». Так, процесс маргинализации «другого» предполагает, что он мыслится как «отличный» и «чужой» по отношению к групповой и индивидуальной идентичности «я». Следовательно, «другой» становится тем, кто априорно не соответствует социальным и культурным нормам, что и является оправданием лишения его каких-либо прав. Подобное видение «другого» постоянно встречается у эволюционистов и этноцентристов, чьи теории так или иначе были связаны с оправданием колониализма, который лишал «недоразвитые» общества прав и свободы, подчиняя их западным установкам в связи с идеей о том, что европейские ценности являются «высшими» и «наиболее развитыми».

**Выводы.** Дисциплины антропологии и философии тесно переплетены, и это видно в анализе философской проблемы «другого» в рамках научных исследований классических антропологов XX в. Эволюционисты и этно(евро)центристы в основном воспринимали «другого» как низшего и/или враждебного, однако были и исключения. При этом, классические антропологи так или иначе наделяли «другого» свойством быть необходимым условием существования их «я», так как именно через бинарную оппозицию с «другим» эволюционисты и этно(евро)центристы и мыслили собственное «я».

### Литература:

1. *Алебастрова А.А.* Антонимические концепты «Чужой»-«Другой» в феноменологическом проекте Э. Гуссерля// Вестник Поволжского института управления, 2012. № 2(31). С. 229.
2. *Баткин Л.М.* Итальянское возрождение. – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Российский государственный гуманитарный университет, 1995.
3. *Гегель Г.* Лекции по истории философии. – Litres, 2022.

4. Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации Текст.: учебник для вузов под ред. А.П. Садохина, 2002. С. 352.
5. Домников С.Д. «Люди первого жеста»: к феноменологии дара Поля Рикёра// Поль Рикёр. Человек–общество цивилизация. Современная философия. - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 277.
6. Кабицкий М.Е. Хосе Марти и становление этнологии и антропологии в Испании и на Кубе// Вестник Московского университета. Серия 8. История, 2018. № 5. С. 123-134.
7. Пестова Н.В. Лирика немецкого экспрессионизма: профили чужести. - изд. 2-ое, доп. и исправл// Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун., 2002. Т. 2002. С. 80.
8. Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии// Вопросы философии, 2015. № 10. С. 150-162.
9. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – Аспект Пресс, 2013.
10. Стефаненко Т.Г. Этноцентризм Архивная копия от 4 августа 2012 на Wayback Machine// Энциклопедия Кругосвет.
11. Фролов И.Т. Философский словарь: справ. Пособие - 4-е изд., 1981.
12. Шапинская Е.Н. Проблема Другого в современной культуре и культурологии// Ориентиры, 2006. № 3. С. 80.
13. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – Litres, 2020.
14. Bangura A.K. Ubuntugogy: An African educational paradigm that transcends pedagogy, andragogy, ergonagy and heutagogy// Journal of third world studies, 2005. Т. 22. № 2. С. 13-53.
15. Benjamin A. “In an Unbounded Way”: After Kant on Genius// Research in Phenomenology, 2019. Т. 49. № 1. С. 9-30.
16. Camacho J. “Signo de propiedad”: etnografía, raza y reconocimiento en José Martí// A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos, 2007. Т. 5. № 1. С. 66.
17. Marks R.B. The origins of the modern world: A global and environmental narrative from the fifteenth to the twenty-first century. – Rowman & Littlefield, 2019.
18. Motyl A.J. Encyclopedia of nationalism, Two-volume set. – Elsevier, 2000.

#### References:

1. Alebastrova A.A. Antonimicheskie koncepty «CHuzhoj»-«Drugoj» v fenomenologicheskom proekte E. Gusserlya// Vestnik Povolzhskogo instituta upravleniya, 2012. № 2(31). S. 229.
2. Batkin L.M. Ital'yanskoe vozrozhdenie. – Federal'noe gosudarstvennoe byudzhethnoe obrazovatel'noe uchrezhdenie vysshego obrazovaniya Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, 1995.
3. Gegel' G. Lekcii po istorii filosofii. – Litres, 2022.
4. Grushevickaya T.G., Popkov V.D., Sadohin A.P. Osnovy mezhkul'turnoj kommunikacii Tekst.: uchebnik dlya vuzov pod red. A.P. Sadohina, 2002. S. 352.
5. Domnikov S.D. «Lyudi pervogo zhesta»: k fenomenologii dara Polya Rikyora// Pol' Rikyor. SChelovek–obshchestvo civilizaciya. Sovremennaya filosofiya. - M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», 2015. S. 277.
6. Kabickij M.E. Hose Marti i stanovlenie etnologii i antropologii v Ispanii i na Kube// Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya, 2018. № 5. S. 123-134.
7. Pestova N.V. Lirika nemeckogo ekspressionizma: profili chuzhesti. - izd. 2-oe, dop. i ispravl// Ekaterinburg: Ural. gos. ped. un., 2002. Т. 2002. S. 80.
8. Stepanyanc M.T. Ot evropocentrizma k mezhkul'turnoj filosofii// Voprosy filosofii, 2015. № 10. S. 150-162.
9. Stefanenko T.G. Etnopsihologiya. – Aspekt Press, 2013.

10. *Stefanenko T.G.* Etnocentrizm Arhivnaya kopiya ot 4 avgusta 2012 na Wayback Machine// Enciklopediya Krugosvet.
11. *Frolov I.T.* Filosofskij slovar': sprav. Posobie - 4-e izd., 1981.
12. *SHapinskaya E.N.* Problema Drugogo v sovremennoj kul'ture i kul'turologii// Orientiry, 2006. № 3. S. 80.
13. *Engel's F.* Proiskhozhdenie sem'i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstva. – Litres, 2020.
14. *Bangura A.K.* Ubuntugogy: An African educational paradigm that transcends pedagogy, andragogy, ergonagy and heutagogy// Journal of third world studies, 2005. T. 22. № 2. S. 13-53.
15. *Benjamin A.* “In an Unbounded Way”: After Kant on Genius// Research in Phenomenology, 2019. T. 49. № 1. S. 9-30.
16. *Camacho J.* “Signo de propiedad”: etnografía, raza y reconocimiento en José Martí// A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos, 2007. T. 5. № 1. S. 66.
17. *Marks R.B.* The origins of the modern world: A global and environmental narrative from the fifteenth to the twenty-first century. – Rowman & Littlefield, 2019.
18. *Motyl A.J.* Encyclopedia of nationalism, Two-volume set. – Elsevier, 2000.

### PHILOSOPHICAL EXPLANATION OF THE PROBLEM OF THE "OTHER" IN CLASSICAL ANTHROPOLOGY: EVOLUTIONISM AND ETHNOCENTRISM

*Nikiforova S.A.*

*Junior Research Fellow, Center for the Study of Russian Regions, Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences  
sofinik1998@yandex.ru*

**Abstract:** *This article explores the ontological and epistemological relationship between the disciplines of philosophy and classical anthropology of the late 19th - early 20th centuries, using the example of the analysis of the philosophical category of «the other». In the course of the study of the philosophical problem of «the other», classical anthropological paradigms such as evolutionism and ethno(Euro)centrism are analyzed. The conclusion is made about the perception of «the other» as inferior, underdeveloped and / or hostile by evolutionary and ethnocentric anthropologists.*

**Key words:** *«the other», evolutionism, ethnocentrism, eurocentrism*

Для цитирования: *Никифорова С.А.* Философское обоснование проблемы «другого» в классической антропологии: эволюционизм и этноцентризм// Архонт, 2022. № 3 (30). С. 60-71.