



## Манифест цифровой антропологии

---

**Дыдров Артур Александрович (а), Пеннер Регина Владимировна (б)**

(а) Южно-Уральский государственный университет; Челябинский государственный университет.  
Челябинск, Россия. Email: [zenonstoik\[at\]mail.ru](mailto:zenonstoik[at]mail.ru) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3288-8724>

(б) Южно-Уральский государственный университет. Челябинск, Россия. Email: [penner.r.v\[at\]gmail.com](mailto:penner.r.v[at]gmail.com)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3277-7274>

Рукопись получена: 24 декабря 2023 | Пересмотрена: 2 февраля 2024 | Принята: 17 февраля 2024

### Аннотация

---

Формат манифеста выбран не случайно. Как правило, манифестации не приемлемы в научном сообществе и практикуются для провозглашения нового порядка вещей. Исторически в манифестах различного рода социальные группы заявляли о своих намерениях. Указанное обстоятельство справедливо и для современных кейсов типа манифестов киборгов, хакеров, «Эволюции 2045» и т. д. Цифровая антропология в качестве предмета манифестации выглядит аномальной, так как не связана с интересами конкретной социальной группы или силы. Намерения авторов данного манифеста заключаются в провозглашении альтернативы научно-исследовательскому мейнстриму. Предметная область и тезаурус цифровой антропологии исторически начали формироваться в США и западноевропейских странах. Благодаря качественным и количественным эмпирическим исследованиям, сеть стала своеобразным аналогом «поля» для изучения поведенческих практик, специфики мышления, мифологизма, пробивающегося в виртуальной коммуникации и интернет-контенте. В попытке сохранить идейную преемственность с этнографическими и полевыми исследованиями, цифровая антропология игнорировала концептуально-обобщающее высказывание о человеке. Последнее формировалось в дискурсе философской антропологии, причем не только исторического философского течения, но и актуальной области знаний, производящей рефлексивное обобщенное знание о человеке. В манифесте предмет цифровой антропологии существенно уточнен, а также дана ее дефиниция в результате пересборки предмета.

### Ключевые слова

---

цифровая антропология; манифест; интернет; цифровая философия; субъект; человек; постчеловек; постгуманизм



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons "Attribution"](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) («Атрибуция») 4.0 Всемирная



*Философы всех стран, соединяйтесь!*

Контемпоральный мир двуедин: плоть и цифра (Дж. П. Барлоу). Причем социальное, культурное, политическое словно движутся из одного мира в другой, протекая и сосуществуя в обоих одновременно. Человек в единстве своих классических ипостасей как био-социо-культурное существо соответственно принадлежит миру физическому (сохраняя свою телесность), но все увереннее заходит в пространство виртуального (делая цифровые копии своих Я и все чаще обитая в онлайн).

### **К истории манифеста**

21 февраля 1848г. с одного из печатных станков Лондона сошла первая копия «Манифеста коммунистической партии». По признанию самих авторов манифеста, переиздание работы происходило, когда они оба еще обладали жадной творчества. Однако манифест уже зажил «самостоятельной» жизнью, отчего авторы не посмели вносить серьезные коррективы в сам текст. Манифест провозгласил новый тип мышления – движение лозунгов по бумаге / сквозь нее.

Даже обращение к этимологии термина «манифест» очерчивает смысловые и методологические рамки в отношении практик его применимости. С позднелатинского *manifestum* сегодня может быть переведено как призыв ко всему народу или отдельным его группам – призыв к действию (в свою очередь, вариант термина из ранней латыни, *manifestos*, т.е. явный, не столь строг в своей смысловой рамке). В истории мы обнаруживаем, что призывали властвующие политические лидеры (к примеру, Манифест 17 октября 1905 года, адресатом которого выступил Николай II); с определенной программой мыслей и действий выступали партикулярные политические акторы, претендующие на власть, как итальянские фашисты в манифесте партии (1919 г.); наконец, на слова перекладывали уникальные художественные принципы своего направления в искусстве поэты (см., например, манифесты акмеистов, символистов, футуристов) и художники (начиная с Г. Курбе, который еще в 1835 г. посвятил манифест реализму, двигаясь к «Мистическому манифесту» С. Дали, датированному 1951 г., и заканчивая «Догмой 95», манифестом о реализме, но уже в кино, за авторством Л. фон Триера и Т. Винтенберга).

В свою очередь, в контексте цифровизации манифест имеет новые смысловые грани. На языке программистов манифест означает блок метаданных, описывающий компьютерную программу. Однако сегодня манифестируются не только информационные данные и способ их обработки в рамках программного обеспечения, но и многообразие форм управления этими данными, и социальные практики, вырастающие из управленческих моделей.



## **Манифесты о хакерах и для хакеров**

В открытых дискурсах одним из наиболее известных стал «Манифест хакера». Известность манифеста, в частности, в значительной степени связана с эпатажностью его автора, хакера Л. Блэнкеншипа; он публикует свой манифест после того, как его арестовали сотрудники ФБР. По большому счету, текст манифеста есть хакерская экзистенциальная рефлексия, сопряженная с социальным признанием. Смысловой акцент здесь на том, что североамериканское общество 1980-х гг. хакеров не принимает, это неприятие, по мнению Л. Блэнкеншипа, фундировано непониманием хакеров, некоей боязнью, что коренится в любознательности молодых людей, которые мыслят принципиально отлично от своих родителей (например, он обвиняет родителей в военной агрессии, в частности, указывая на дебаты в отношении атомного оружия), которые просто пытаются найти место в этом мире, где бы их не учили, а просто понимали (в дискурсе автора, «убежище от ежедневного кошмара»). Эта рефлексия оборачивается самоидентификацией автора, «Я хакер. И это мой манифест» (The Mentor, б. д.). Последние строки манифеста указывают на особую связь хакера с информационными потоками и попытку оформления и легитимизации социальных практик, эту связь выражающих.

«Манифест киберпанка» стал ироничным ответом на резонировавшее цифровую общественность заявление пойманного хакера. К. Кирчев, автор манифеста, начинает свой текст не менее претенциозно, чем Л. Блэнкеншип: «Мы электронные духи, группа свободомыслящих повстанцев. Киберпанки. Мы живем в киберпространстве, мы везде, мы не знаем границ. И это наш манифест. Манифест киберпанка» (Kirtchev, б. д.). В общем и целом, «Манифест киберпанка» продолжает ключевые идеи своего предшественника, отражая реалии функционирования интернета (по тексту манифеста – «Сети») во второй половине 1990-х гг.: во-первых, киберпанки видят больше остальных, потому что не ограничиваются только тем, что снаружи, но заглядывают также вовнутрь реальности; во-вторых, они проповедуют свободу мысли; в-третьих, полагают внешнюю социальную систему (в оригинале – «Система») «неправильной»; в-четвёртых, не признают права на частную собственность: в отношении их самих это касается интеллектуальных / информационных продуктов, в отношении функционирующей системы – действующего экономического базиса; в-пятых, информационная сеть ими прочитывается как «колыбель анархии», которую невозможно и не нужно контролировать; вместе с тем, социальный контроль существует, поэтому Сеть превращается в тот канал, который контролирует информацию (позже об этом скажет М. Уорк в концепции векторализма), а киберпанки становятся теми, кто контролирует сеть. Вновь в конце манифеста мы получаем транспарентный призыв к действию, «Киберпанк! Борись за свои права!» (Kirtchev, б. д.).



## **Между киборгом и хакером: проблема маргиналов в современных манифестах**

С развитием технологий в академическом пространстве с 1980-х гг. оформляется своя серия манифестов. Вероятно, наибольшую известность получил «Манифест киборгов» под авторством Д. Харауэй. Киборгов она дефинирует как «гибрид машины и организма, существо социальной реальности и одновременно существо вымысла» (Haraway, 2016a, с. 3). Однако манифест не только, точнее – не столько, – о киборгах. Будучи синхронически представителем постфеминистского движения и направления социальных исследований науки и техники (в оригинале – Science and Technology Studies), Д. Харауэй оформляет ту оптику социального понимания, когда женщины, представители иных рас, культур и киборги оказываются в ряду маргиналов. Обращение к киборгам поэтому оборачивается результатом поиска новой социальной и политической онтологии, которая структурирует существующие центры влияния и вместе с этим прочерчивает векторы движения исторических трансформаций (Haraway, 2016a, с. 5).

В манифесте мы наблюдаем зародившуюся в 1960-х гг. смену вертикального, иерархического, социального взгляда взглядом горизонтальным, уравнивающим магистральных актантов. В дискурсе Д. Харауэй киборг становится тем, кто преодолел в своей сути бинарные оппозиции, кто «больше не структурирован полярностью публичного и частного», он «определяет технологический полис, частично основанный на революции социальных отношений в ойкосе, домашнем хозяйстве» (Haraway, 2016a, с. 7). Отсюда она оформляет политическое понимание киборгов следующими мазками: они непочтительны в отношении действующих политических строев, хоть ими и порождены (по тексту: «Основная беда киборгов, конечно, в том, что они являются незаконнорожденными отпрысками милитаризма и патриархального капитализма, не говоря уже о государственном социализме») (Haraway, 2016a, с. 7); разорваны с космосом; нуждаются в едином политическом фронте, но не имеют отражающих их интересы партии; состоят из многих частей, но лишены холизма, изначальной гармонии частей друг с другом.

Согласно мысли Д. Харауэй, актуальные интеллектуалистские дискурсы пропитаны бинарными оппозициями, – тело vs. сознание, природа vs. машина, индивидуальное vs. коллективное. Киборг, в свою очередь, словно трансгрессирует за рамки этих оппозиций. С одной стороны, он предвещает завершение исключительно человеческого; с другой стороны, выводит инаковых на социальные арены и утверждает их право на обладание своим местом и голосом. Киборг становится своеобразным вариантом преодоления естественного и искусственного посредством их слияния. В работе 2016 г. Д. Харауэй развивает идею построения горизонтальной оптики; на материале т.н. ктулцуена она утверждает, что выживание всего живого, в том числе, человека, возможно через выстраивание непредсказуемых коллабораций; все есть компост,



в котором «мы становимся / развиваемся – друг с другом или нас вообще нет» (Haraway, 2016b). Манифест заключается, в числе прочего, следующим, кажущимся конструктивным тезисом, «Образы киборгов могут подсказать выход из лабиринта дуализма, в котором мы объясняем себе наши тела и наши инструменты» (Haraway, 2016a, с. 65).

Австралийский мыслитель, специалист в области Media & Cultural Studies, М. Уорк возвращает хакеров в серию манифестов. Свой «Хакерский манифест» она продолжает в логике «отцов» манифеста. В этой логике история человечества развивается в контексте смены доминирующего экономического класса: феодалы пришли на смену рабовладельцам, капиталисты на смену феодалам, векторалисты, в свою очередь, заменяют в цифровом обществе капиталистов. Ключевое противостояние, по мысли М. Уорк, в цифровую эпоху разворачивается между классом хакеров и векторалистов, а ключевым благом становится информация. В отличие от своих предшественников, идеологов коммунистического движения, М. Уорк будто создаёт свой манифест не для того, чтобы определить магистральные векторы в развитии истории, но для того, чтобы идентифицировать самое себя. В числе прочего, она открывает манифест следующим пунктом, «Хакерский манифест: не единственный манифест, поскольку хакеру свойственно отличаться от других, даже от самого себя, с течением времени. Взломать – значит отличаться» (Wark, 2004, с. 14). В этом пункте она признает возможность существования иных «манифестов», позиций по вопросу о том, кто есть хакер; ее манифест – это ее ответ на поставленный вопрос, попытка ухватить свое Я, которое становится в различии.

Итак, на рубеже XX-XXI социальная и экономическая борьба разворачивается между классом хакеров и векторалистов. В цифровую эпоху борьба разворачивается вокруг интеллектуальной собственности, которая в сравнении с предшествующими формами собственности является абстрактной, что позволяет хакерам как ключевой производительной силе увеличить скорости производства экономических благ, новых форм собственности (от идеи до патентов и авторского права). Но система отношений, описанная ещё в XIX в. К. Марксом и Ф. Энгельсом, диктует свои правила даже в отношении продуктов абстракции. «Поскольку абстракция частной собственности распространяется на информацию, она порождает класс хакеров как класс, способный превратить свои нововведения в абстракции в форму собственности. В отличие от фермеров и рабочих, хакеры пока еще не лишены своих прав собственности полностью, но все же должны продать свою способность к абстракции классу, владеющему средствами производства, классу векторалистов – новому правящему классу нашего времени» (Wark, 2004, с. 22). Также как и в предшествующих экономических формациях класс векторалистов посредством монополии на средства производства, информационные каналы, стремится установить монополию на создаваемые абстракции, следуя логике насилия предыдущих классов экономического влияния, устанавливая «абсо-



лютный контроль над интеллектуальной собственностью посредством военных стратегий коммуникации, контроля и управления» (Wark, 2004, с. 22). М. Уорк не останавливается на конкретных иллюстрациях, которые выражали бы стратегии реализации подобных практик контроля, но в ее дискурсе наблюдаются точки пересечения с пониманием транснациональных корпораций в логике т.н. «надзирательного капитализма» (см., например, (Zuboff, 2020)).

Принципиальное отличие дискурса М. Уорк от классических хакерских дискурсов в том, что она предлагает расширительное понимание хакера, обозначая его как ключевую производительную силу. Хакером для нее становится каждый создатель абстракции, а не только элитарная группа в среде программистов. Поэтому хакером становится она, так же, как и все мы, т.н. «пролетариат интеллектуального труда». Она заключает, что «интерес класса хакеров раскрывается, прежде всего, в свободном расширении векторов коммуникации, культуры и знаний по всему миру» (Wark, 2004, с. 381). Именно в хакерах, согласно ее мысли, сосредоточен потенциал интеллектуального развития как партикулярного индивида, так всего общества и мира в целом. Отсюда стратегией в действиях хакеров выступает борьба за освобождение каналов информации; продукты абстракции, работы мысли, интеллектуальной собственности остаются в руках их авторов, а не дистрибуторов информации.

### **Трансэпохальная уникальность. Антропологии**

Концептотворческая деятельность, создающая новые уникальные смысловые разметки, меняет тезаурусы на сверхскоростях. Сегодня пресловутое «устаревание» переживается не только миром техники и технологий, но и научными форматами, – в частности, терминологическими структурами. Последние исторически призваны охранять разметку и водоразделы между науками или дисциплинами. Однако в действительности меж перманентно смещаются. Понять закономерности этих смещений (если они вообще есть) чрезвычайно затруднительно не только для неофита, но и для гуру в мире науки. Во время «дрейфа» (Р. Барт) водоразделов образуются особые зоны – «аномальные», по крайней мере, в известной метафорике Т. Куна. В новых зональных границах ставятся / изобретаются и решаются специфические проблемы, не переводимые на диалекты других научных областей. Точнее, в процессе перевода смысл может либо просеиваться, либо измениться до неузнаваемости. Выясняется, например, что проблема «надумана» и «так было всегда». На подобных принципах зиждется «презентизм» (концепт И.В. Бестужева-Лады), взгляд на будущее как на вечно продолжающееся настоящее, с некоторыми «косметическими», несущественными модификациями. Эти пропозиции, разумеется, чрезвычайно удобны для того, чтобы прикрыть шторку окна остановившегося поезда и представить, что он по-прежнему едет.

Человек исторически всегда оказывался в фокусе концептотворчества. Прирост высказываний о нем вряд ли может быть фиксирован какой-либо



прогрессией. Однако сквозь дискурсивный шум пробивались настойчиво повторяющиеся звуки: человек – это уникальный феномен, самопроизвольно выделившийся из мирового гула. Эта уникальность конституировалась многими чертами, вызывавшими нескончаемые споры школ и направлений, но мало кто спорил с самой уникальностью. Уже в древности философский (ранее мифологический) дискурс перманентно поддерживал особый статус человека. По сообщению Диогена Лаэртца, Фалес был благодарен судьбе за то, что он человек, а не животное (Diogenes, 2018, с. 65). Даже в исторических анекдотах человек смотрит на звезды, хоть и падает в колодезь. Когда в присутствии Аристиппа некто похвастался, что может много пить и не пьянеть, философ заметил, что так может и мул (Diogenes, 2018, с. 115). Настойчиво подчеркиваемая древними дистанция обосновывалась мышлением – тем курьезнее пересказываемый Лаэртцем анекдот Платона. Определение человека как животного и сведение его уникальности к двум физиологическим признакам могло повлечь за собой ликвидацию антропологического пафоса. Разумеется, такое «определение» не могло не спровоцировать древнегреческий троллинг – и последний не заставил себя ждать (Diogenes, 2018, с. 226).

К какой бы эпохе мы не обратились (в границах т. н. линейного метапаттерна истории), человек неизменно оказывался уникальным существом. Представляется излишним доказывать этот тривиальный тезис даже в случае с «теоцентрическими» дискурсами. Так, по определению Тертуллиана, Бог есть «высшая величина и по форме, и по разуму, и по силе, и по могуществу» (Tertullian, б. д.). В теоцентрической оптике человек, кажется, стал – выразимся на манер Р. Барта – «меньше ростом», однако исключительно он один способен дать определение самому Абсолюту. В дискурсе Тертуллиана, к которому мы апеллировали как к образцу функционирования теоцентрической парадигмы, сочетаются иерархия и порядок (последний задается идентичными чертами разных значимостей). Видимый парадокс «человеческое сравнится с божественным» разрешался не титанической риторикой Нового времени, а категорией порядка, так как цари – это «боги» других порядков.

Собственно, человек становился и центром мира, и «великим чудом»<sup>1</sup>. В духе прогрессистской идеологии можно сказать, что история вела к тому, чтобы уникальное сущее кодифицировало и концептуализировало, наконец, раздробленные знания о собственной уникальности. Разумеется, это и было сделано как в границах естественно-научного, так и философско-метафизического дискурсов. В риторике Возрождения, апеллирующей и в Античности, и к христианству, человек не создан «ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным», чтобы он сам, «свободный и славный мастер, сформировал себя в образе», который предпочтет<sup>2</sup>. История показала, что человек не смог определить самого себя с помощью какого-либо одного конкретного тезауруса. Даже во времена идеологического доминирования научного знания

1 Имеется в виду известное сочинение Пико делла Мирандолы «Речь о достоинстве человека».

2 Там же.



в Европе («Просвещение»), человек был объявлен «аномальной» машиной. Эта «аномалия» конституировалась воображением – неизученным, загадочным свойством мозга<sup>1</sup>.

В какой бы парадигмой человек не обрабатывался, на выходе он всегда получался «уникальным», «особым». Даже в критически заряженных дискурсах *homo sapiens* был особенным в своей уродливости – вспомним хотя бы интегральные фигуры «маленького» человека. Однако этот раскачивающийся канат вел от обезьяны к *Übermensch*. И если в оптике антропоцентризма, впоследствии переведенного постгуманистикой в квазигеологическое «антропоцен», периферийные сущности можно было группировать и классифицировать со значительным произволом, объединяя, например, под маркером «зоология», то человеческая уникальность нуждалась в специальной области, соответствующей статусу. Выяснилось, что природа человека не редуцируется ни к *zoe*, ни к *bios*. По мысли Р. Брайдотти, утрата антропосом центрального места в мире ставит под вопрос определение *bios*, жизни как прерогативы человека (Braidotti, 2016, с. 386). Однако нельзя забывать о том, что человеку оказалось тесно и в концептуальных границах *bios*, что в некотором смысле обусловило появление особой области – антропологии. На практике, разумеется, получилась не одна, а множество антропологий – философская, биологическая, биомедицинская, культурная, лингвистическая, сравнительная, структурная и т. д. Причем «и т. д.» в данном случае не избыточный оборот – им выражено неопределенное множество современных направлений, малоизвестных российским гуманитариям. В частности, уже традиционная на Западе энвайроментальная антропология, изучающая воздействие «антропоцена» на биосферу, атмосферу, литосферу и земную геоморфологию, а также намечающая путь для введения в тезаурус новых терминов (De Lima & De Lima, 2023). Из терминологических новаций, подвергаемых критике, можно упомянуть т.н. «сенсорную» антропологию, фокусирующуюся специфике производства, абсорбции, распространения визуальных и аудиальных культурных трендов. В центре внимания сенсорной антропологии оказывается человек в модальности слушателя или зрителя (Omran, 2023). Даже в традиционной антропологии Малиновского / Тейлора / Леви-Стросса, с характерными для нее серьезными полевыми исследованиями, стали выделять своеобразные «ленные владения» типа «спасительной антропологии» (Cassanello, 2023), занимающейся вопросами сохранения информации об исчезающих коренных народах.

### **Антропология в современных реалиях**

В ситуации растущего множества антропологий появление соответствующих направлений, реагирующих на технологии, вполне закономерно. Визуальная, медиа-, мультимодальная антропологии, фокусирующиеся на соци-

<sup>1</sup> См. Ж. де Ламетри, «Человек-машина».





альных сетях, цифровом картографировании, видеоиграх, звуковых ландшафтах, графических романах, технологиях искусственного интеллекта и прочем ради понимания актуальной ситуации человека, в некотором смысле не могли не появиться на «рынке» концептов (Nesvaderani, 2023). Все они по-своему вносили и вносят определенный вклад в «географию человека» (Eggan, 1937). С возникновением новых антропологий обстоятельства картографирования человека, разумеется, существенно меняются, как бы следуя предписанию К. Леви-Стросса. Сравнительная и структурная антропологии преимущественно предполагали контакты «цивилизованных» исследователей с представителями других культур. Однако Леви-Стросс видел возможность «призыва» антропологов к изучению «домашней» культуры. При этом сохранение исследовательской дистанции – ученый позиционировал дистантность как атрибут научной практики – обусловлено локальностью явления или тем, что явление уходит корнями в «глубины безжалостной жизни» (Lévi-Strauss, 1963, с. 338). В фокусе структурной антропологии – вариации классической «дистантной» теории и практики – медиа- и конкретно цифровая антропология имеют так же, как и, например, футурология, дискуссионный статус. Под вопросом оказывается дистантность: как возможно изучение дигитальных технологий, социальных сетей, интернет-культуры, цифрового контента, вплоть до микроформатов (short stories, комментарии, мемы, gif-файлы, теги и т. д.). Постановка вопроса обусловлена тем обстоятельством, что исследователь в значительной степени сам погружен в цифровую среду и вряд ли способен адекватно разлиновать предметные границы. Однако само по себе дистанцирование уже имплицитно содержит проблему: отдаляясь, исследователь перестает видеть детали. Возникает известный риск, что на выходе получится размытая картинка. Обе стратегии, как сохранение дистантности, так и сближение, имеют, таким образом, очевидные издержки.

В первом приближении проблематично уже определение цифровой антропологии. Одно можно сказать с определенностью – нам недостаточно исторически ранних дефиниций. Цифровая антропология недавнего прошлого фокусировалась на «экзотическом» другом, то есть использовала этнографический тезаурус. Прогрессивность новой антропологии обусловлена применением цифровых инфокоммуникационных технологий. Последние позволили оцифровывать большие объемы данных или создавать авторские базы, экспериментировать со способами презентации и распространения материалов (Cohen & Salazar, 2005). На протяжении двух десятков лет в границах цифровой антропологии, имеющей дело с «экзотическим» другим, наметилось усложнение тезауруса – в частности, возникли «онлайн-антропология», «киберантропология», «антропология 2.0», изучающие воздействие и последствия распространения интернета в традиционных средах и укладах (Aouragh, 2018). Несмотря на закономерное сохранение этнографического бэкграунда, некоторые утверждения в статье М. Аура свидетельствуют о возможности расширения предметной области цифровой антропологии: во-первых, социальная



жизнь распространяется на онлайн-аренах, то есть меняются обстоятельства и характер коммуникации, во-вторых, технологии переопределяют человеческие «привычки» (расширительно – жизненный уклад), в-третьих, человек самовыражается через интернет. Резюмируя эти на сегодняшний день общепринятые тезисы, М. Аура пришла к выводу, что игнорирование цифровых технологий и инфокоммуникационных сетей исключает адекватное понимание человека и социума.

Обозначенная позиция выводит антропологию на другой уровень, меняя предметную разметку и переопределяя ее статус как области знаний. Предмет конституируется не только знанием о других / чужих / экзотических культурах, но и о меняющейся среде, в которую погружен сам исследователь. На «онлайн-аренах», по выражению М. Аура, разворачиваются новые форматы социальных интеракций – от коллабораций до соперничества и откровенной вражды. За рубежом и в России формируется критическая аналитика трансформации социального уклада, политики, вооруженной цифровыми технологиями, коллективной памяти и т. д. Популяризируются философские труды (и это обстоятельство значимо), фокусирующиеся на развитии личности, ценностях, свободе и других антропологемах. Одним из свежих примеров является книга Эрика Садена «Тирания Я», в которой автор не ограничивается пространными критическими пропозициями на тему цифровой культуры, но обобщает данные анализа социальных сетей, обращаясь к кейсам Twitter, Instagram и т. д. (Saden, 2023). В предметном поле цифровой антропологии фактически взаимодействуют социологические и полевые исследования, инженерно-техническое знание, лингвистические и семиотические научные изыскания, философская концептуализация, тезаурусы социально-гуманитарных наук. Это обстоятельство коррелирует с логикой и трендами т. н. «постнеклассической» науки (В.С. Степин), имеющей дело с саморазвивающимися системами, фазовыми переходами, энтропией, перманентной динамикой, флуктуациями и сложностями прогнозирования, многофакторностью и т.д.

Другой значимый аспект связан с инновационизмом вариаций сборки человек-машина. С domestikацией компьютера обострились вопросы, связанные с концептуализацией и оценкой взаимодействия человека и машины нового технологического поколения. На Западе возникла обобщающая маркировка «Human-computer interaction» (HCI) (Sharples, 1996). По замечанию Майка Шарплса, тот факт, что компьютеры «проникли» в дома и на предприятия, обуславливает важность когнитивных, социальных, организационно-экономических и других факторов. В числе этих факторов ученый назвал и психологический (Sharples, 1996, сс. 7–8), не акцентируя на нем достаточного внимания. Один из любопытных тезисов автора сводился к тому, что в машине реализованы привычные ментальные модели – в частности, модель повседневного интерьера, сигнифицированная метафорой рабочего



стола. На заре доместикации компьютера первичная кодификация способов и факторов интеракции человека и машины имела огромную значимость. Однако в настоящее время некритическое воспроизведение подобной концептуальной разметки не представляется достаточным для понимания всего спектра взаимодействий (при допущении, что мы вообще в состоянии охватить этот спектр). Взаимодействие с машиной сегодня, как и десятки лет назад, не сводится к манипуляциям с hardware и, более того, к взаимодействию с soft или tools. Речь идет об интеракции с архитектурой и интерьером, продуцируемыми софтом и сетью.

Архитектура web 2.0 в значительной степени определяется социальными сетями и хостингами. По дефиниции Николае Шфетку, web второго поколения эволюционировал в сторону «простоты» и интерактивности, но не только на программно-аппаратном уровне (Sfetcu, б. д.). За концептом Дейла Догерти и Тима О'Рэйли скрывалась сложная архитектура, для которой с некоторыми ограничениями подошли бы только базисные термины синергетики. В контексте нового интерьера человек получил новые возможности и роли – автора, комментатора, критика, копирайтера, рерайтера, плагиатора. Понятно, что подавляющее число обозначенных статусов имеют аналоги вне web-пространства. Скептики вообще склонны видеть в сетевых технологиях продолжение прошлого в соответствии с формулой «это уже было». За техническими возможностями web 2.0 типа распространения контента или протоколов обмена сообщениями стоят уже привычные для digital native гибриды «онлайн» и «офлайн», анонимизация присутствия (по крайней мере, иллюзорная (Trufanova, 2021)) и профилизация (в том числе, фейковая), то есть производство и распространение антропопроекций. Дело не только в распределенности внимания или дифракции местоположения, о чем писала, в частности, Е.О. Труфанова (Trufanova, 2021, с. 372). Архитектура web 2.0 действительно позволяет активировать множество браузерных страниц одновременно – без этой возможности трудно представить соответствующую интеракцию. Дело в том, что профилизация человека и практика производства профилей (что в принципе семантически не согласуется с традиционными технологическими интерьерами до web), появление “everyday digital traces” (Armstrong и др., 2023) не могут быть однозначно оценены: с одной стороны, в категориях индивидуализма, это явления порядка “self”, с другой, – независимое, автономное существование digital self. В последнем случае оно не определяется конкретным референтом, но распределяется между агентами и функциями, включая алгоритмы. По замечанию одного исследовательского коллектива, «алгоритмы черного ящика» преобразуют цифровые “footprints”, генерируя на основе следов особый – как правило, рекламный – контент (Parkes и др., 2023). В традиционных категориях, web-пространству тоже известны практики отчуждения. Однако не следует полагать, что в содержании этих практик нет ничего нового. Любое опциональное действие и любая активация веб-браузера, сам факт коннекта превращают фрагменты жизни чело-



века в данные. Собственно, «датификация» обслуживая «коммуникативный капитализм» и капитализм данных, вызывает к жизни своеобразную квазиформу – «датаизм» (Oliveira, 2022). Никакие традиционные социально-политические машины по сбору данных (прежде всего, перепись населения) не достигали «датаистических» масштабов. Человек в контексте датификации и – шире – интернетизации всех социальных сфер уже не может маркироваться исключительно категорией субъекта. «Субъект» превращается в идеалию отступающего под натиском алгоритмов и данных традиционного антропоцентрического мира.

В условиях доместикации интернета и датификации как актуального технологического процесса, влияющего на социально-экономический и политический уклады, цифровая антропология – это междисциплинарная область научных исследований, фиксирующая проблематичность и особое положение человека в контексте актуальных технологий, функционирующих с кодировкой (ИКТ, софт, интернет, данные). В фокусе цифровой антропологии находится собственно диада человек – цифровые технологии, а также антропоморфные, антропогенные и техногенные феномены в их связях и взаимодействиях. В частности, это «профили», «аккаунты», «цифровые следы», алгоритмы генерации и распространения контента. Нетрадиционные форматы можно генетически редуцировать к антропологическому миру, однако они не зависят от воли конкретного, «породившего» их субъекта, то есть в известном смысле автономны.

### **(Пост)антропология нового мира**

В книге «Постчеловек» Р. Брайдотти формулирует концептуальные пункты своей постантропологической программы. Выстраивая материал в логике постфеминистских исследований, она фокусирует внимание читателя на динамике трансформаций «витрувианского идеала». Стартуя от классического рисунка Леонардо да Винчи, изобразившего тело человека (мужчины) в идеальных пропорциях, она использует «витрувианскую» рамку в изображении женщины и животных.

В качестве точного символа гуманизма «Витрувианский человек» возникает в конце XV в., на переходе человека из эпохи Средневековья в Возрождение и Новое время. Бог «уходит» с социальной и политической авансцены; его место занимает человек с т.н. «совершенными пропорциями». Титаны из сфер искусства и науки оформляют просвещенческий идеал в мировоззрении человека новой эпохи; идеал реализуется в установке на безостановочное самосовершенствование человека, утверждение его субъектности. Гуманисты формируют программы просвещения для всех. Так как эти программы, как правило, были сформулированы в Европе и зафиксированы на европейских языках, то сама Европа перестает быть местом на географической карте или агентом на карте геополитической, она становится центром



Просвещения, диктующего идеал субъектности и субъективности всему миру, нормы равноправия, безальтернативность признания прав и свобод человека.

Уже на первых страницах знаменитого «Второго пола» ссылаясь на своих коллег по школе С. де Бовуар сформулировала проблему: философ-экзистенциалист говорит о «человеке», но за «человеком» всякий раз проглядывает мужчина и никогда женщина (Beauvois и др., 2011). После Второй мировой войны, когда женщина своим примером доказала, что может одновременно заботиться о семье и заниматься профессиональной деятельностью, она (женщина) постепенно утверждает свою агентность обретением права слова на социальных аренах. В этом состоит пафос труда С. де Бовуар; в истории развития цивилизаций женщина из ничто отвоевывает свои права на голос, выбор, самоопределение. Отсюда первая вариация «Витрувианского человека» в контексте уже антигуманистической логики – «Новая витрувианская женщина», ключом к пониманию которой выступают не идеальные пропорции тела (как искомый идеал), но та логика телесной организации, что оказывается близкой (подобной) каждой (Braidotti, 2013, с. 43). Поэтому «Витрувианская женщина» оборачивается символом т.н. сестринства, отстаивающего свое место на социальных и политических аренах.

По мнению Р. Брайдотти, антигуманистическая логика развивается и обретает постгуманистические черты; «постгуманизм в смысле постантрополоцентризма замещает диалектическую схему оппозиций, заменяя устоявшиеся дуализмы признанием глубокого зое-эгалитаризма между людьми и животными. Витальность наших уз основана на том, что мы разделяем эту планету, территорию или среду на условиях, которые больше не являются очевидными и столь же иерархичными, какими они ранее были. Эта витальная взаимосвязь полагает качественную перемену отношений и уход от видовой дискриминации к моральному принятию того, что могут делать тела (человеческие, животные, другие). Этология сил, основанная на спинозистской этике, возникает в качестве основной отправной точки для изменения взаимоотношений между человеком и животным. Она очерчивает новый политический фрейм, который я рассматриваю как утверждающий проект в ответ на коммодификацию Жизни во всех ее видах, то есть на оппортунистическую логику развитого капитализма» (Braidotti, 2013, сс. 139–141).

Изначально на социальных аренах, а затем в области исследовательских практик оформляется т.н. зое-эгалитарный поворот, возвращающий человека к осознанию и признанию живого, инакового по отношению к его (человеческой) природе. В ряд «витрувианских» рисунков вместе с женщиной проникают собака («Собака Леонардо да Винчи» С. Харрис (Braidotti, 2013, с. 140) и кошка («Витрувианская кошка» М. Стивотер (Braidotti, 2013, с. 141)).

В цифровой антропологии мы как «человеки» продолжаем говорить о человеке. Но вместе с человеком в пространстве цифрового сосуществуют множество актантов-«нечеловеков» (например, компьютер и сеть), понимание



и принятие которых возможно с переходом от антропоцентрической к антропоморфистской логике.

## **Место цифровой антропологии в контемпоральном исследовательском поле**

В этом пункте мы обращаемся к количественной методологии, т.е. тем цифрам по запросу “Digital Anthropology”, что выдает библиотека “Mendeley”<sup>1</sup>. В ноябре 2023 г. общее количество результатов по запросу составило 2,972. Причем впервые сочетание “Digital Anthropology” появляется в научных статьях (точнее в названии, аннотации или ключевых словах индексируемой публикации) в 2014 г., общее количество публикаций за год составило 113. Наибольшее количество публикаций с маркировкой “Digital Anthropology” было опубликовано в 2019 г. (338). В свою очередь, в 2023 г. по состоянию на ноябрь опубликовано и проиндексировано 145 публикаций.

Разбивка статей по журналам выглядит следующим образом: “Molecules” (80); “Current Anthropology” (50); “Forensic Science International” (42); “American Journal of Physical Anthropology” (36); “American Anthropologist” (31). Согласно презентированным данным большая часть публикаций с маркером “Digital Anthropology” представлена на страницах англоязычных журналов. В большинстве случаев уже в названиях журналов заявлена антропологическая тематика. В некоторых случаях (как, например, “Molecules”) тематика выходит из антропологической рамки; как нам кажется, это происходит вследствие внедрения цифровых феноменов (например, цифровых двойников) в медицину и исследования естественных наук.

Среди наиболее цитируемых публикаций – энциклопедическая статья Д. Миллера с одноименным запросом названием “Digital Anthropology” (Miller, 2018). Английский антрополог Д. Миллер по большому счету является автором концепции цифровой антропологии, которая в его же дискурсе прошла эволюцию от поиска новых средств и способов проведения антропологических и этнографических исследований в цифровизирующейся реальности до самостоятельной дисциплины. В заявленной статье он ищет баланс между антропологическим и цифровым, когда в исследованиях цифрового продуктивным становится обращение к антропологической методологии и в конечном счёте постановка вопроса о том, каково быть человеком в цифровом мире.

Цифровое вносит значительные коррективы в материальный мир человека и общества. Наиболее выпукло они представлены на примере трансформации трудовых практик: как результат цифровых революций с рынка трудовых отношений уходят старые профессии (телефонистки, машинистки), оформляются новые (SMM, SEO, киберспортсмен); в значительной степени растёт скорость передачи информации; трансформируется нормативность

1 <https://www.mendeley.com>



в трудовых отношениях. Вместе с изменениями в социальном, цифровое корректирует финансовые практики; появляются новые валюты, не привязанные к государству (Bitcoin), а также принципиально новые банковские системы, захватывающие экономически развивающиеся рынки (M-Pesa в Кении). Помимо прочего цифровое провоцирует создание новых социальных групп, к примеру, уже упоминавшиеся хакеры, а также скиммеры (т. н. цифровые мошенники), исследования которых возможны с применением методологического аппарата антропологии.

Проведение исследований цифрового сквозь призму антропологической методологии позволяет сформировать т.н. холистический взгляд на цифровые феномены и трансформации, ими порождаемые, посредством представления этих феноменов в единстве оппозиций, в них заложенных. Более того, в рамках антропологических исследований наблюдения организуются не за узкой группой респондентов (как проводятся глубинные исследования в социологии или психологии), но за большими социальными группами, включающими т. н. технологических «маргиналов» или «новичков», Африку, Южную Азию, Латинскую Америку. И все же, какой широкой ни была вопрошающая база антропологии и как бы она ни расширяла возможности в исследованиях цифрового, ключевой антропологический вопрос продолжает вращаться вокруг человека и осмысления сути того, чем становится сама антропология как «старая» дисциплина «нового» мира.

Продолжает методологическую проблематику дисциплины антрополог из Бразилии, Л. Чезарино (Cesarino, 2021). В фокусе ее внимания оказывается платформизация, точнее ее антиструктурные и одновременно системные эффекты. На примере платформизации Л. Чезарино разворачивает тезис о том, что антропология вообще и цифровая антропология в частности не тождественны этнографии посредством их потенции в работе с элементами из разных структур. Х. Гейсмар и Х. Нокс, в свою очередь, в своем учебнике по цифровой антропологии предлагают академической аудитории панораму цифровых феноменов (от социальных медиа до виртуальных миров, хакинга, блокчейна и цифрового энвайроментализма) в контексте понимания того, как антропологическое и цифровое могут исследоваться в условиях сопереживания (Geismar & Кнох, 2021). И вновь в работе мы сталкиваемся с обращением к этнографической методологии, здесь как к варианту разоблачения мифов о цифровой эпохе, но раскрытию ее последствий в повседневной жизни жителей всего мира. Наконец, исследователь из Австралии, С. Пинк в своих публикациях демонстрирует некоторую динамику интереса к цифровой антропологии. В 2010-х гг. она оперирует “digital-visual-sensory”-подходом, в рамках которого стремится обнаружить зону пересечения между дизайном и антропологией (Pink, 2014). В 2020-х гг. ее внимание разворачивается в контексте актуального феномена, COVID-19, а потенциал цифровой антропологии вместе со специалистами по социальной работе она усматривает в определении и



импликации новых способов практики т.н. «цифровой социальной работы» (Calcaterra & Landi, 2023).

Параллельно с развитием дисциплины цифровой антропологии в англоязычных дискурсах происходит ее постепенное внедрение в отечественные исследовательские практики. Например, С.В. Тихонова и С.М. Фролова, авторы одной из наиболее цитируемых публикаций по теме, ставят проблему сквозь призму преобразования антропологического и социального в контексте цифры (Tikhonova & Frolova, 2019). Выстраивание оптики понимания и концептуализации этих преобразований, по их мысли, может быть сопряжено с построением методологической платформы, которая аккумулирует потенциал социальной философии и цифровой антропологии.

Мы тоже находимся в поиске методологических оснований цифровой антропологии. Однако в отличие от коллег из других стран, в своем исследовательском проекте мы смещаем внимание с классической антропологии и этнографии на философию, вмещающую в себя проблематику плоских онтологий и постфеминистских исследований, философскую антропологию и новые антропологические проекты, в том числе, постгуманизм.

## **Благодарности**

---

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

## **Список литературы**

---

- Aouragh, M. (2018). Digital Anthropology. In H. Callan (Ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (1st ed., pp. 1–10). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1982>
- Armstrong, A., Briggs, J., Moncur, W., Carey, D. P., Nicol, E., & Schafer, B. (2023). Everyday digital traces. *Big Data & Society*, 10(2), 20539517231213827. <https://doi.org/10.1177/20539517231213827>
- Beauvoir, S. de, Capisto-Borde, C., & Malovany-Chevallier, S. (2011). *The second sex* (First Vintage Books ed). Vintage Books.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2016). The Critical Posthumanities; Or, Is Medianatures to Naturecultures as Zoe Is to Bios? *Cultural Politics*, 12(3), 380–390. <https://doi.org/10.1215/17432197-3648930>
- Calcaterra, V., & Landi, C. (2023). Child protection social workers facing the Covid-19 challenge. *International Social Work*, 66(1), 254–258. <https://doi.org/10.1177/00208728221088715>
- Cassanello, R. (2023). Prophets and Ghosts: The Story of Salvage Anthropology. *Journal of American History*, 110(2), 339–340. <https://doi.org/10.1093/jahist/jaad246>





- Cesarino, L. (2021). Antropologia digital não é etnografia: Explicação cibernética e transdisciplinaridade. *Civitas—Revista de Ciências Sociais*, 21(2), 304–315. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.2.39872>
- Cohen, H., & Salazar, J. F. (2005). Introduction: Prospects for a Digital Anthropology. *Media International Australia*, 116(1), 5–9. <https://doi.org/10.1177/1329878X0511600103>
- De Lima, A. F., & De Lima, A. F. (2023). Anthropology, Anthropocentrism and Anthropocene: From the Anthropocene Towards Anthropous Humanism and Environmentalist Anthropology. *Revista de Gestão Social e Ambiental*, 18(1), e04368. <https://doi.org/10.24857/rgsa.v18n1-013>
- Diogenes. (2018). *Lives of the eminent philosophers* (P. A. Böer, Ed.; R. D. Hicks, Trans.; Retypeset and republished). Excercere Cerebrum Publications.
- Eggan, F. (1937). Historical Changes in the Choctaw Kinship System 2. *American Anthropologist*, 39(1), 34–52. <https://doi.org/10.1525/aa.1937.39.1.02a00040>
- Geismar, H., & Knox, H. (Eds.). (2021). *Digital Anthropology* (2nd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003087885>
- Haraway, D. J. (2016a). *A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s*. University of Minnesota Press. [https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fictionnownarrativemediaandtheoryinthe21stcentury/manifestly\\_haraway\\_----\\_a\\_cyborg\\_manifesto\\_science\\_technology\\_and\\_socialist-feminism\\_in\\_the\\_...pdf](https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fictionnownarrativemediaandtheoryinthe21stcentury/manifestly_haraway_----_a_cyborg_manifesto_science_technology_and_socialist-feminism_in_the_...pdf)
- Haraway, D. J. (2016b). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Kirtchev, C. As. (n. d.). *A Cyberpunk Manifesto*. [http://project.cyberpunk.ru/idb/cyberpunk\\_manifesto.html](http://project.cyberpunk.ru/idb/cyberpunk_manifesto.html)
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Basic Books.
- Miller, D. (2018). *Digital Anthropology*. Cambridge Encyclopedia of Anthropology. <https://doi.org/10.29164/18digital>
- Nesvaderani, N. (2023). Multimodal Anthropology. In N. Nesvaderani, *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.649>
- Oliveira, R. C. D. A. D. (2022). Platformization of the skin? Biometric tattoos, dataism, and consumer datification. *Cadernos EBAPE.BR*, 20(2), 207–217. <https://doi.org/10.1590/1679-395120210032x>
- Omrani, A. (2023). Sensing anthropology: A critical review of the sensorial turn in anthropology. *Mediterranean Journal of Social & Behavioral Research*, 7(3), 127–133. <https://doi.org/10.30935/mjosbr/13348>
- Parkes, J., Schiazza, G., Martindale, S., Ramchurn, R., Smith, A., & Benford, S. (2023). Digital Footprints in the Video Stream: Survey study of reflections on digital traces of media consumption and potential to use this for insights into well-being. *International Journal of Population Data Science*, 8(3). <https://doi.org/10.23889/ijpds.v8i3.2281>
- Pink, S. (2014). Digital–visual–sensory–design anthropology: Ethnography, imagination and intervention. *Arts and Humanities in Higher Education*, 13(4), 412–427. <https://doi.org/10.1177/1474022214542353>
- Sfetcu, N. (n. d.). *Web 2.0 Definition*. <https://www.telework.ro/en/e-books/web-2-0-definition/>
- Sharples, M. (1996). Human–Computer Interaction. In *Artificial Intelligence* (pp. 293–323). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-012161964-0/50012-1>



Tertullian. (n. d.). *Adversus Marcionem*. [https://www.tertullian.org/works/adversus\\_marcionem.htm](https://www.tertullian.org/works/adversus_marcionem.htm)

The Mentor. (n. d.). *The Conscience of a Hacker*.  
[er.https://archive.org/stream/The\\_Conscience\\_of\\_a\\_Hacker/hackersmanifesto.txt](https://archive.org/stream/The_Conscience_of_a_Hacker/hackersmanifesto.txt)

Wark, M. (2004). *A hacker manifesto*. Harvard University Press.

Zuboff, S. (2020). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power* (First trade paperback edition). PublicAffairs.

Саден, Э. (2023). *Тирания Я: конец общего мира*. Издательство Ивана Лимбаха.

Тихонова, С. В., & Фролова, С. М. (2019). Цифровое общество и цифровая антропология: Трансдисциплинарные основания социально-эпистемологических исследований. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*, 19(3), 287–290. <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2019-19-3-287-290>

Труфанова, Е. О. (2021). Человек в цифровом мире: «распределенный» и целостный: Философия «Проблематизация человека: Незавершённый проект» (Тематический выпуск). *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*, 3, 370–375. <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2021-3-370-375>