The book cover features a vibrant, surreal illustration. The top half has a solid red background with a series of concentric white semi-circles, resembling a stylized rainbow. Below this, a horizontal blue band contains two green, pointed plant-like shapes. The bottom half is a textured, reddish-brown surface. On the left, a green gecko is visible. In the center, a yellow hand emerges from a rectangular opening, holding a red sphere. To the left of the hand, a blue rectangular block is connected by thin wires to the hand and the red sphere. The title 'ПОТУ' is written in large, stylized letters across the middle, with 'ПО' in yellow and 'ТУ' in white. The author's name 'Филипп Дескола' is in the top left, and the subtitle 'сторону природы и культуры' is at the bottom.

Филипп
Дескола

ПОТУ

сторону природы и культуры

УДК 141.319.8

ББК 87.216

Д37

Programme
A Pouchkine

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide
à la publication Pouchkine
avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français
et de l'Ambassade de France en Russie

Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин»
при поддержке Министерства Иностранных Дел Франции
и Посольства Франции в России

Редактор серии

И. Калинин

Дескола, Ф.

Д 37 По ту сторону природы и культуры / Филипп Дескола; перевод с франц. О. Смолицкой (Предисловие; главы 1—3), С. Рындина (главы 4—15; эпилог; примечания; указатель); под общей редакцией С. Рындина. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 584 с. (Серия «Интеллектуальная история»)

ISBN 978-5-86793-962-5

Можно ли мыслить мир, не отличая культуру от природы? До сих пор антропология в определении своего объекта исходит из представлений о культурном разнообразии, погруженном в природную универсальность, хотя сама эта оппозиция отсутствует во многих культурах, подлежащих антропологическому описанию. Филипп Дескола формулирует новый подход к классификации сходств и различий между человеком и его окружающей средой. Данное исследование предлагает радикальный пересмотр как основ гуманитарного знания, так и сфер его приложения. Филипп Дескола (род. в 1949 г.) — антрополог, старший научный сотрудник Высшей школы социальных исследований, с 2000 г. возглавляет кафедру антропологии природы в Коллеж де Франс и там же с 2010 г. лабораторию социальной антропологии (LAS).

УДК 141.319.8

ББК 87.216

Philippe Descola, Par-delà nature et culture

© Editions Gallimard, Paris, 2005

© О. Смолицкая, пер. с французского (предисловие; главы 1—3), 2012

© С. Рындина, пер. с французского (главы 4—15; эпилог; примечания; указатель), 2012

© Оформление. ООО «Новое литературное обозрение», 2012

Посвящается Леоноре и Эмманюэлю

ПРЕДИСЛОВИЕ

Тот, кто захочет внимательно понаблюдать за обычным поведением живущих среди нас животных, убедится, что они совершают не менее поразительные действия, чем те, которые можно встретить в давние времена и в далеких странах. Повсюду мы имеем дело с одной и той же природой.

*Монтень. Апология Раймунда Сабундского
(пер. А.С. Бобовича)*

Еще недавно люди черпали пищу для размышлений о мире и его устройстве, обращаясь в равной степени к повадкам животных, обычаям древности и нравам иных народов. Убежденность, что и люди, и звери обладают «единой природой», позволяла разглядеть, как те и другие живут в окружающем мире, как приспосабливаются к нему, как осознают себя в нем. Конец такой убежденности наступил через несколько десятилетий после смерти Монтеня, когда взгляд на природу существенно изменился. Отныне образованные люди перестали видеть в природе нечто, объединяющее самые разные явления. Каждое из природных явлений стало рассматриваться самостоятельно, как развивающееся по своим собственным законам. Природа стала для человека только фоном, на котором переливаются и оттеняются его собственные дела, и он считает, что может управлять природой по своему желанию. Общими усилиями человечество породило новое представление о мире и вселенной, и эта новая космология определила рамки научного познания. И сейчас, в начале XXI века, мы все еще бессознательно держимся за эти рамки. За кажущуюся простоту приходится платить. Современный человек смотрит свысока на наивные воззрения древних, считавших, что природу можно судить по ее собственным законам. Но в то же время мы ловко прячем наш собственный этноцентризм: мы верим в силу разума, но его торжественная поступь скрывает заблуждения познания, и они становятся все менее и менее различимы. Когда-то люди во всем видели немую и безличную природу и пытались найти знак ее благосклонности к себе. Смысл большинства человеческих традиций и условностей был в том, чтобы постичь природные циклы и стать их неотъемлемой частью. Затем в сознании произошел беспримерный переворот, и живое и неживое стало разделяться, и никто уже не рассматривал вещи и су-

щества как нечто единое. Нарождающаяся антропология подражала всевластной философии (быть может, завидуя тайне ее непрекращаемому авторитету) и свела все многообразие сущего к двум разным видам реальности. Такое разделение, опирающееся на невероятное изобилие фактов, собранных во всех концах земли, придавало антропологии, науке еще весьма молодой, почтенный статус универсальной науки. Так определился путь развития антропологии, и она бесстрашно пошла по нему, замороженная отблесками «культурного разнообразия», изучение которого составляло ее основу и дало ей право на существование. Изобилие образов и способов мысли потрясло менее, а непредсказуемость их воплощения становилась более приемлемой, если утверждалось, что на каждый вызов существует свой особый ответ и специфика его зависит от своеобразия сочетания биофизических факторов, как телесных, так и определяемых окружающей средой, и сочетание это неповторимо в каждом конкретном случае. Антропология пыталась хоть как-то систематизировать свои данные и найти в них скрытую логику. Книга, которую я предлагаю читателю, родилась от неудовлетворенности таким положением вещей. Мне хотелось бы предложить иной взгляд на соотношение природы и общества.

Наше время как нельзя более благоприятствует начинаниям такого рода. То разделение мира на две группы явлений, на живое и неживое, что было предпринято несколько веков назад, сейчас все чаще обнаруживает свою несостоятельность. После того как в просвещенных кругах стало неприличным говорить о религии, тон в представлениях о мире задают естественные науки и науки об обществе. Однако все чаще появляются перебежчики, которые обнаруживают в музыкальной шкатулке некие скрытые механизмы. Эти механизмы позволяют уловить явления физического мира, рассортировать их и составить о них некое мнение. Лестница, ведущая от низших явлений природы к культуре, настолько обветшала, что лишь немногие отваживаются вновь подниматься по ней, чтобы разъяснить людям, какие скрытые материальные пружины определяют существование общества. Не много и тех, кто смело спускается к естествоиспытателям, чтобы сказать о существовании противоречивого «социального тела». Разные культуры обитают, каждая в своей комнатке, на втором этаже, и оттуда просачиваются вниз странные и причудливые обрывки восточных учений, что-то от герметических толкований и мозаических представлений Нового времени. Эти обрывки не слишком серьезно влияют на общий принцип неукоснительного разделения человеческого и нечеловеческого в природе, но они лишают его чистоты и посягают на его неприкосновенность. Во все концы света были разосланы гонцы — исследователи, призванные описать все имеющиеся типы зданий, выстроенных на соотношении культуры и природы.

И вот они вернулись и принесли сведения самого разного свойства. Есть здания, где природа и культура обитают только на нижнем этаже и без каких-либо разногласий сожительствуют в одной комнате. Другие дома состоят из нескольких этажей, но жители располагаются на них самым причудливым образом. Наука делит с предрассудками одно и то же ложе, политическая власть опирается на каноны красоты, микрокосм и макрокосм дружески беседуют друг с другом. Более того, некоторые народы вообще обходятся без дома, как и без стойла или сада рядом с ним. Они не желают возделывать лужайку бытия и не склонны считать, что их предназначение — приручать дикую природу в себе и вокруг себя. Дуальное здание культуры было создано великими архитекторами классической эпохи, и оно еще крепко стоит, потому что постоянно находятся желающие со знанием дела обновить его. Однако изъяны самой конструкции становятся все более очевидными как для тех, кто живет в этом доме сознательно, а не просто по привычке, так и для тех, кто желал бы расселить в нем новые народы, привыкшие к жилищам совсем иного рода.

Мы не стремимся представить на страницах этой книги чертёж нового общего дома, который дал бы пристанище космологическим представлениям былых времен и был бы более приспособлен к появлению новых фактов или систем ценностей. Можно поручиться, тем не менее, что в скором времени подобное здание возникнет. Неизвестно, кто его построит. Сейчас стало модным говорить о том, как сконструированы миры. Но никто не знает ни имени конструктора, ни того, из какого материала они построены. О постройке нового «дома» в любом случае позаботятся его обитатели, как только им станет слишком тесно в узких рамках специальной науки, каковой сейчас является антропология¹.

Я вижу основную задачу антропологии в том, чтобы, используя данные других наук, предложить свой собственный метод для решения задачи: каким образом самые разнообразные живые существа приспособляются к жизни в этом мире, занимают в нем прочное место и начинают менять его, создавая как между собой, так и с миром в целом постоянные или временные связи. Разнообразие таких связей весьма и весьма велико, но не безгранично.

Следовало бы составить карту таких связей, уяснить себе их сущность и то, насколько они способны соединять разнообразные явления, а также понять, насколько отчетливо они проявляются в мире. Сейчас надо делать именно это, а не пытаться предугадать законы того будущего, что пока еще существует в зародыше. Антропологии следует отказаться от дуализма, лежащего в ее основе, и повернуться к монизму. Я здесь не говорю о монизме в значении почти что религиозном, апостолами которого были Геккель и некоторые философы, последовавшие за ним. Речь не идет, разумеется, и о том, чтобы в

некоем честолюбивом порыве свести все многообразие существ к одной-единственной субстанции, конечной или истинной, как пытались это сделать философы XIX века. На мой взгляд, необходимо просто отдать себе отчет, что взаимоотношения людей между собой, как и взаимоотношения людей с нечеловеческим миром, совсем не так принципиально различны, как это видится в наших онтологических и космологических концепциях. Чтобы это понять, надо прежде всего осознать, что оппозиция «природа» / «культура» совсем не так универсальна, как это принято считать. Культура и природа противопоставлены лишь в современной цивилизации, для более ранних цивилизаций эта оппозиция не имеет смысла. Более того, в современной западной цивилизации, как и в истории развития западной мысли, это противопоставление проявилось достаточно поздно, во всяком случае, достаточно поздно проявились те мощные последствия этого противопоставления, на основании которых антропология выстраивает свои методы исследования и делает свои выводы. Первая часть моей книги будет посвящена предварительному разъяснению этого положения. Однако было бы недостаточным лишь выявить относительность и искажающее воздействие этой оппозиции на общую картину мира. Надо создать особое поле анализа. Современный натурализм внутри этого поля смог бы стать не столько образцом, позволяющим судить о культурах, отдаленных от нас во времени и пространстве, сколько конкретным воплощением более общих схем, определяющих взаимоотношения человека с окружающим миром и другими людьми. Основную задачу своей работы я вижу в том, чтобы уточнить основание подобных схем и правила, по которым они создаются, равно как и типологию их применения.

Отдав приоритет комбинаторному анализу взаимоотношений между живыми существами, я вынужден был оставить в стороне изучение эволюции этих взаимоотношений, что стало моим методологическим выбором, а не следствием игры обстоятельств. Если бы я объединил оба аспекта в моей книге, она неимоверно бы разрослась. Кроме того, я глубоко убежден, что изучать зарождение той или иной системы можно лишь после того, как ее структура выявлена наиболее наглядным образом. Именно так Маркс обосновывал правомочность своего исследования форм капиталистического производства и дал нам знаменитую формулу: «Анатомия человека дает нам ключ к анатомии обезьяны»². Наивный историзм верит в то, что явление можно понять, изучив предшествующие ему причины. Однако я настаиваю, что лишь полноценное знание о структуре того или иного феномена может дать представление о его истоках. Именно поэтому, как считал Маркс, следует сначала построить критическую теорию политической экономии и лишь потом обращаться к проблеме формирования тех явлений и категорий, о которых идет речь в теории. Такой путь не

является антиисторичным. Он основан на рекомендациях Марка Блока обратить особое внимание на «регрессивную историю», то есть изучать как можно лучше настоящее, чтобы понять прошлое³. Следует признать, что «настоящее», о котором я буду говорить, обусловлено самыми различными обстоятельствами и имеет очень многообразные проявления. Я использую источники и материалы разного рода и разной степени достоверности, касающиеся человеческих сообществ, находящихся на разной стадии развития. Поэтому точнее было бы говорить об «этнографическом настоящем», а не о «современности». Мне бы хотелось показать тот момент существования современного общества, в котором наиболее наглядно отразились его самые характерные черты, говоря иными словами, его типологически идеальные черты, по отношению к которым и можно будет в дальнейшем выстраивать сопоставление с другими сообществами.

Перед тем, кто собирается выстроить монистскую антропологию, встает столько трудностей и такое изобилие материала, что подобный замысел сам по себе может показаться непомерно амбициозным. Книгу, которую мы представляем читателю, нужно воспринимать как «очерк», первую попытку понять, что подобный подход возможен и более продуктивен, чем предыдущие методы исследования. Продуктивность его обусловлена тем, что причины и следствия разнообразий этого мира я рассматриваю, принимая в расчет разнообразие форм, в которых являются нам вещи и явления. Настало время, когда антропология должна признаться себе самой: ее, как науку, вызвал к жизни невинный взгляд на мир, свободный от дуального покрова. Этот покров сформировался вместе с развитием индустриального общества, и он же стал причиной многочисленных перекосов и искажений в восприятии космологий различных народов, отличающихся от нашей. Эти космологии были признаны загадочными, а значит, заслуживающими изучения. Причем наибольший интерес вызывало как раз отсутствие у них четкой границы между человеком и «природными объектами». Однако исследователи не были готовы к тому, что и у нас эта граница проведена совсем не так четко, как стараются определить ее мыслители, призывая на помощь весь эпистемологический инструментарий. Сейчас положение в науке немного изменилось, и трудно не заметить присутствие нечеловеческих существ в нашей социальной жизни. Это и обезьяны, с которыми исследователи общаются в лабораториях, и призраки, посещающие иных из нас в сновидениях, электронные противники в шахматных играх или быки, замещающие человека в ритуальных церемониях. Сделаем вывод: отныне уже нельзя изучать взаимодействие различных существ, населяющих мир, опираясь исключительно на те установления, что регулируют жизнь человека. Мы не можем сказать, что все, что не является человеком, представляет собой бесформенный конгломерат

объектов, дожидаящихся, когда люди найдут им применение. И воззрения многих «примитивных» народов приглашают нас к иному взгляду на мир. Эти народы не считали, что человечество ограничивается человеческим существом, они без колебаний включали в свой социум самые скромные растения и самых неприметных животных. Итак, антропология стоит перед поразительным выбором: или ей надо признать, что она исчерпала все свои возможности, связанные с концепцией «гуманизма», или же она должна существенно измениться. Ей необходимо пересмотреть и сферу своих интересов, и используемые подходы, включить в объект своих исследований нечто большее, чем просто «человека», надо рассматривать всю совокупность живого мира, чье существование на данный момент сведено к понятию «окружающей среды». Используя более условную терминологию, можно сказать, что рядом с антропологией культуры должна появиться антропология природы, открытая той части мира, которая актуализируется в деятельности человека и с помощью которой он объективирует свое собственное положение во вселенной.

ЧАСТЬ I

ПРИРОДА КАК ИЛЛЮЗИЯ

А пытаться доказывать, что природа существует, смешно, ибо очевидно, что таких предметов много.

*Аристотель. Физика
(пер. В.П. Карпова)*

Я увидел, что нет Природы,
Что Природа — не существует,
Что есть горы, долины, равнины,
Что есть деревья, травы, цветы,
Что есть реки и камни,
Но нет единого целого, их объединяющего,
Что настоящее и истинное единение
Лишь результат нашего больного разума.

Природа — это части без целого,
И, наверное, в этом и есть ее тайна.

*Ф. Пессоа. Стихи Алберту Казейру
(пер. Д. Престес)*

1. ФИГУРЫ КОНТИНУУМА

Я впервые задумался о том, безоговорочно ли понятие «природа», в низовьях Капави. Это илистая река, один из притоков Амазонки в ее верхнем течении. Надо сказать, что ничто вокруг не отличалось существенным образом от тех мест, где я жил раньше в моих поездках по границе Перу и Эквадора. Дом Чумпи, покрытый пальмовыми листьями, стоял, как полагается по обычаям ачуаров, посреди раскорчеванного участка, с высокими кустами маниоки. Сад вплотную подходил к реке с ее водоворотами, а с другой стороны примыкал к лесу. С одной стороны, опушку окружала мрачная стена высоких деревьев, с другой — банановые пальмы. Дом стоял в центре этой лужайки, и только река давала возможность куда-то устремиться взором. Река была очень извилиста и казалась бесконечной. Я приплыл сюда на пироге от соседнего, ближайшего участка, потратив на это почти целый день. Между двумя селениями пролегали километры деревьев, мхов, папоротников; ползали мириады муравьев, носились сонмы мошек и москитов, бегали стада пекари и обезьян, летали попугаи ара и тулканы, может быть, бродила пара ягуаров: короче говоря, это было изобилие нечеловеческих форм и существ, предоставленных самим себе и живших здесь по своим собственным законам.

На исходе дня Метекаш, жену Чумпи, укусила змея. Это случилось в тот момент, когда она наклонилась, чтобы выкинуть кухонные отбросы. Она побежала к нам с криком: «Я умру, я умру, это копьеголовая», и зрачки ее расширялись от боли и страха. И тут же все домочадцы подхватили за ней: «Копьеголовая убила ее, копьеголовая убила ее». Я впрыснул женщине сыворотку, и ее положили в небольшой уединенной хижине, какие принято возводить в подобных случаях. Здесь водится много змей, особенно в лесных завалах. Укусы их бывают смертельными, и ачуары относятся к этому как к неизбежности. Однако копьеголовая змея очень редко подбирается так близко к дому.

Чумпи был потрясен случившимся. Он сидел на табурете из резного дерева и говорил яростно и сокрушенно. Змея не случайно укусила Метекаш, это — месть Хурихри, одной из «матерей дичи», которая охраняет всех лесных зверей. Недавно ему в руки случайно попало ружье, а до того он стрелял только из сарбакана (духовой трубки). И вот вчера он пошел охотиться на шерстистых обезьян. Опыанный новым могуществом, он стал стрелять направо и налево, трех-четырех обезьян убил и нескольких ранил. Домой он принес только трех, одну оставил умирать в чаще, но и те, что убежали от него со свинцовой пулей в теле, сейчас мучились. Может быть, им не удалось вылечиться у своего обезьяньего шамана, и они умерли. Он убил, таким образом, больше зверей, чем было нужно, чтобы накормить семью, убил из-за прихоти, не думая о тех, кто пострадал из-за него. Чумпи нарушил этику охоты и разорвал тем самым неписанный договор между ачуарами и духами — покровителями дичи. И возмездие не заставило себя ждать.

Я вмешался в его монолог. Несколько неуклюже я попытался избавить своего хозяина от чувства вины и заметил, что орел-стервятник или ягуар без стеснения убивает обезьян, что охотиться необходимо для жизни, что в лесу каждый рано или поздно становится пищей для кого-то другого. Тем самым я обнаружил полное непонимание того, о чем он говорил, потому что: «Шерстистые обезьяны, туканы, обезьяны-ревуны, все те, кого мы убиваем для еды, все они такие же существа, как и мы. Ягуар — тоже такой, но он не признает никаких законов, он — одинокий убийца. А мы “собственно люди”, мы должны уважать всех тех, на кого мы охотимся в лесу. Они для нас — как родственники, мы связаны с ними законом. Они живут среди нас своим собственным сообществом; они ничего не делают случайно, они разговаривают друг с другом, они слушают то, что мы говорим, они заключают между собой браки. Когда мы убиваем кого-нибудь из своих по закону кровной мести, то их родственники могут захотеть убить нас. Когда мы убиваем шерстистых обезьян, мы убиваем их, чтобы есть. Но мы должны помнить, что мы убиваем своих родственников».

* * *

У каждого антрополога есть свое собственное представление о природе общественных отношений и о том, каковы усло-

вия человеческого существования. Как правило, это представление основывается на опыте изучения какой-либо этнографической общности, состоящей из одной-двух тысяч человек. Однако, когда антрополог принимается за систематизацию своих исследований, у него появляются сильные сомнения, верно ли то, что до сих пор казалось ему само собой разумеющимся? Именно это и произошло со мной после многочисленных бесед с ачуарами, когда я попытался выстроить более-менее законченную картину их взаимоотношений с миром природы¹. Верования этого индейского племени, обитающего по обе стороны границы Эквадора и Перу, примерно такие же, как и у других индейцев хиваро — именно к этой группе племен и по языку, и по культуре относятся ачуары. Хиваро считают, что многие растения и животные обладают душой («wakan»), и эта душа подобна той, что есть у людей. Они считают также, что растения и животные — это «личности» («aents»), способные мыслить, чувствовать и вступать в контакт не только со своим видом, но и с другими видами, в том числе с человеком. Наличие души позволяет общаться без слов, потому что она дает возможность беззвучно передавать мысли и чувства на расстоянии, оказывая влияние на умозрение и поведение того, кому предназначено послание. Человеческие существа располагают целой гаммой магических и волшебных заклинаний («anent»). Эти заклинания позволяют воздействовать на расстоянии на других людей, растения и животных, включая некоторые рукотворные предметы. Гармоничные отношения между супругами, взаимопонимание между родственниками и соседями, успех на охоте, удачно изготовленный горшок или яд кураре, урожай в саду — ради всего этого ачуары должны войти в контакт с человеческими или нечеловеческими существами и добиться от них благоприятного отношения к себе с помощью таких заклинаний.

В представлениях индейцев технические навыки неотделимы от умения создавать атмосферу взаимодействия между различными субъектами. Многочисленные правила регулируют отношения между охотником, животными и духами, хозяевами лесной дичи; между женщинами, садовыми растениями и тем мифическим существом, что породило некогда все возделываемые растения и по сей день следит за их произрастанием. Лес

и раскорчеванные участки для ачуаров не просто источники ежедневного пропитания. Они наполнены существами, связанными между собой тончайшими и запутанными нитями. Эти существа отличаются от людей лишь по внешнему виду и тем, что не могут говорить, но их необходимо ежедневно задабривать. Взаимоотношения с растениями и с животными отличаются друг от друга. Женщины ачуаров проводят большую часть своего времени, работая в саду. Они относятся к возделываемым растениям как к детям, которых надо ласково, но твердо воспитывать и вести к зрелости. Материнская забота женщин о растениях соответствует тем чувствам, что испытывает дух садов Нункуи к созданным им некогда растениям. Что касается мужчин, то они относятся к дичи как к своим дальним родственникам. Это взаимоотношения, требующие взаимного уважения и предупредительности. Родственники супругов, действительно, часто входят в общие политические группировки, но могут оказаться яростными противниками в войнах кровной мести. В общественной организации ачуаров противопоставление кровных родственников свойственникам играет очень важную роль и определяет их взаимоотношения друг с другом. Это противопоставление находит отражение и в правилах поведения в отношении природы. Для женщин растения — это родные по крови, для мужчин животные — родственники, приобретенные в результате брака, но все они подлинные социальные партнеры.

Само понятие «природа» может быть здесь употреблено лишь весьма условно. О какой «природе» может идти речь в той космологии, где животные и растения наделяются множеством черт, свойственных человеку? Можно ли говорить об освоении и возделывании природных ресурсов там, где жизнедеятельность человека разворачивается как череда многочисленных контактов с одушевленными объектами биосферы? Можно ли назвать «диким» лес, в который ачуары едва углублялись, но считают его садом, заботливо возделываемым неким духом? Верлен назвал природу «беспощадным и молчаливым божеством», но здесь, за тысячи километров от Франции, природу не считают ни каким-то трансцендентным явлением, ни объектом, которому нужно придать социальный статус; она является субъектом общественных отношений, продолжением

человека; она — часть его домашнего очага, даже в каких-то невероятных мелочах.

Конечно, ачуары проводят различия между населяющими мир сущностями. Однако иерархия одушевленных и неодушевленных предметов никак не связана с представлением о степени совершенства предмета, внешних отличиях или сложности его внутренних характеристик. Она основана на различии в формах коммуникации, связанных с неравным распределением чувственных свойств. Поскольку ачуары считают «личностями» и людей, и животных, и растения, всех их наделяя «душой», то иерархического различия между человеческими и нечеловеческими существами нет. Есть только некоторая шкала уровней коммуникации, на которой стоят те или иные существа. Ачуары, разумеется, занимают верхнюю часть пирамиды: они говорят друг с другом и понимают себя на одном языке. Они могут вести диалог с соседними племенами хиваро, диалекты которых более или менее понятны, хотя иногда — преднамеренно или нет — и возникает недопонимание. С испаноговорящими белыми, с соседними племенами, говорящими на языке кечуа, да и с самими этнологами ачуары разговаривают, если есть общий язык. Однако, если это не родной язык, возможны ошибки, которые будут затруднять сосуществование собеседников в одном и том же плане реальности. Различия становятся тем сильнее, чем дальше отстоит одно из существ от «полных личностей» («*penke aents*»). Принадлежность к «полным личностям» определяется прежде всего способностью выражать свои мысли словами. Так, например, люди видят и животных, и растения. Те, наделенные душой, тоже могут распознавать людей. Однако, когда ачуары обращаются к растениям и животным, используя магические заклинания («*anent*»), они не получают от них непосредственного ответа. Чаще всего ответ приходит во сне. Сходным же образом строится общение с духами и некоторыми героями древних сказаний. Они слышат, что говорят им люди, но они невидимы. Полноценное общение с ними может произойти только во сне или в состоянии транса, которого можно достичь, прибегнув к галлюциногенам.

«Личности», способные разговаривать, также подразделяются на несколько иерархических уровней. Эти уровни опре-

деляются степенью совершенства законов, регулирующих жизнь в том или ином сообществе. Некоторых нечеловеческих существ ачуары считают очень близкими, потому что они вступают в брак по тем же законам, что и ачуары. Это относится к Тсунки — духам реки, к некоторым животным (шерстистым обезьянам, туканам) и к возделываемым растениям (маниоке, арахису). Некоторые существа попирают правила брака и совокупляются без разбору — они стоят ступенью ниже. Таковы обезьяны-ревуны, собаки. На самой низкой ступени стоят одиночки: духи Ивианч, воплощения умерших душ, которые бродят в одиночестве по лесу, а также хищники — ягуар, анаконда. Одиночкам чужды законы общественной жизни, но они слушаются шаманов, которые используют их в борьбе против врагов или каких-либо напастей. Таким образом, эти опасные существа, живущие на обочине общества, не могут все же считаться дикими — они служат тем, кто является частью общества.

Значит ли это, что для ачуаров в окружающем их мире не существует никакой природной сущности? Это не совсем так. Из сообщества людей и нелюдей исключены те, у кого нет души, а потому они не могут ни с кем общаться. Таковы многие насекомые и рыбы, травы, мхи, папоротники, речная галька и сами реки — все они остаются за пределами социального поля и не принимают участия в междисциплинарной коммуникации. Они живут своей монотонной и безучастной жизнью, и, может быть, к ним как раз и применимо понятие «природа». Но насколько правомерно использовать это понятие там, где речь идет лишь о небольшом участке окружающего мира, ничтожно малом по сравнению с тем, что мы в отличие от ачуаров подразумеваем под словом «природа»? В современной науке природа возникает, как правило, в паре и в оппозиции к пространству человеческой деятельности, обозначаемому на языке философии и общественных наук то как «культура», то как «общество», то как «история» или еще как «антропогенное пространство», «техносфера» или «ойкумена». Космология, в которой многие животные и растения рассматриваются как полноценные члены человеческого сообщества, где они наделяются способностями, формой поведения и нравственными ценностями человека, никак не может отвечать тем критериям, на которых строится оппозиция «природы» и «культуры».

Может быть, космология ачуаров — явление исключительное², одна из тех живописных аномалий, что этнографам еще удастся отыскать где-то в затерянных уголках планеты. Наконец, может быть, моя интерпретация космологии ачуаров ошибочна? Может, по недостатку воображения или из-за предвзятости я просто не сумел разглядеть специфические черты, в которых проявляется у ачуаров дихотомия природа / культура? Однако в нескольких сотнях километров к северу от ачуаров, в Восточной Колумбии, в лесах по берегам Амазонки обитают индейцы племени макуна, чьи взгляды на мир еще более радикально отвергают дуализм природы и культуры³.

Подобно ачуарам, макуна рассматривают человека, растения и животных как «людей» («masa»). Все «masa» смертны, им свойственна общественная жизнь, все они исполняют определенные обряды, имеют определенные намерения и знания. Различия внутри этого сообщества живых существ связаны с особенностями мифического происхождения, характером питания и способом размножения. Эти различия никак не связаны с парадигмами воплощения, свойственными верованиям макуна. Взаимоотношения людей и животных у макуна, как и у ачуаров, хотя и с некоторыми различиями, строятся по той же модели родственных отношений: охотник рассматривает дичь как потенциальную супругу, а не как свояка. Система категорий и различий выстроена у макуна тоньше, чем у ачуаров, что связано с их верой в метаморфозы: животное одного вида может превратиться в животное другого вида или в человека, а человек может превратиться в животное. Любые категориальные различия внутри этого мира приобретают, таким образом, очень условный характер: внешний облик существ непрерывно меняется, поэтому очень трудно судить о том, кто именно скрывается под той или иной внешней оболочкой и какие свойства присущи именно этому созданию.

По поверьям макуна, животные и растения живут в очень сложно устроенном обществе; их социальные взаимоотношения проработаны гораздо лучше, чем у ачуаров. Как и сами индейцы, животные селятся общинами. Их жилища — норы («длинные дома») — расположены либо на откосах, либо на холмах и обозначены вполне определенно. Животные возделывают маниоку, плавают на пирогах. У них есть вожди племени,

они исполняют установленные обряды, как и сами макуна. Облик животного — это всего лишь одежда. Как только они приходят домой, они тут же переодеваются в традиционный индейский наряд с украшениями и перьями. Тогда они обретают внешний вид «людей». Но сущность эта оставалась у них и тогда, когда они плавали в реке или рыскали по лесу. Полнотой знания о двойной жизни животных обладают шаманы. На них возлагается обязанность регулировать взаимоотношения между разными сообществами живых существ. Однако и необразованные члены общества обладают зачатками знаний об устройстве мира, и эти знания определяют их взаимоотношения и взаимодействия с окружающей средой.

Космологические представления, подобные тем, что существуют у ачуаров и макуна, распространены и у племен, обитающих на низменностях Южной Америки⁴: они достаточно подробно описаны. Разумеется, они различаются между собой, но все обладают одной чертой: в них не проводится онтологического различия между миром людей и миром растений и животных. Существа, живущие на земле, взаимосвязаны непрерывной цепью общих свойств и сходным характером общежития. Взаимоотношения людей и нечеловеческих существ предстают в этих поверьях как взаимоотношения разных сообществ. Они определяются необходимостью выжить, общей для всех, но характер отношения каждого племени с другим племенем имеет свои специфические черты. Яркий пример этому представляют собой поверья племени юкуна, говорящем на языке группы аравак⁵. Они соседи макуна в колумбийской части Амазонки. Юкуна выстраивают особые отношения с некоторыми животными и культурными растениями, особенно охотно употребляемыми в пищу, так как мифологическое происхождение этих растений и общинный дом животных находятся в границах обитания племени. Местным шаманам вменяется в обязанность следить за воспроизводством этих растений и животных. Зато племенам, говорящим на языках тукано, — соседям юкуна — запрещено употреблять эти растения и животных в пищу. Таким образом, каждое племя следит за воспроизводством той популяции животных, того вида растений, которыми это племя питается. Такое разделение позволяет каждому племени ощутить свою идентичность и обеспечивает систему межэтни-

ческих взаимоотношений, причем межэтнические взаимоотношения основаны на особенностях взаимоотношений между людьми и нечеловеческими сообществами.

Формы общественной жизни человека, с одной стороны, и животных и растений, с другой, в Амазонии тесно соотнесены. Это стало возможным потому, что формы организации коллективного труда обладают весьма гибкой структурой, что позволяет, в свою очередь, структурировать взаимодействие людей и животных, опираясь на те же категории, что существуют для взаимодействия между людьми. С другой стороны, взаимоотношения между разными группами человеческого сообщества носят иногда характер симбиоза между разными видами растений и животных. В этом случае знание не выражено эксплицитно, скорее, оно носит характер некоего опыта, сформировавшегося при обращении с растениями или животными. Так, например, секойя считают, что души умерших приходят в мир живых в двух разных обликах: мужчины — как иволги (*огорéndolas*), а женщины — как амазонские попугаи⁶. Дихотомия сексуальной идентичности, структурирующая взаимоотношения внутри человеческого общества, опирается здесь на видовые различия, на свойственные каждому виду этнологические и морфологические особенности. Межвидовые различия приобретают, таким образом, ярко выраженную классификационную функцию: разница в облике и поведении между двумя группами нечеловеческих существ служит для того, чтобы выделить и подчеркнуть анатомическую и физиологическую разницу между двумя группами «людей». У племени ягуа, живущего в перуанской части Амазонки, существует система классификации растений и животных, основанная на взаимоотношениях между видами. Эти взаимоотношения они рассматривают как отношения разных степеней кровного родства, связанных дружбой или же враждой⁷. Категории человеческого общества служат для обозначения отношений близости, соперничества или симбиоза, причем этот принцип особенно интересен там, где речь идет о растительном мире. Так, например, между большими деревьями существует вражда. Они вступают в братоубийственные войны: проигрывает тот, кто первым согнется. Такая же вражда существует между сладкой и горькой маниокой: горькая пытается отравить сладкую. А вот между пальма-

ми отношения более мирные. Они относятся друг к другу как двоюродные братья и сестры или как дяди и племянники по материнской линии — в зависимости от внешнего сходства растений. Ягуа, как и хиваро-агуаруна⁸, считают, что сходство между дикими и возделываемыми растениями говорит об их родстве как сводных братьев и сестер. Индейцы не считают, что у таких растений есть общий предок.

Американские индейцы используют разные принципы классификации, опираясь на различные формы взаимоотношений между живыми организмами. Это служит достаточным основанием для того, чтобы говорить о присущей им гибкости в таксономических разделениях и об условности границ внутри мира живых существ. Свойства, придаваемые той или иной группе существ, населяющих мир, зависят не столько от их внутренних особенностей, сколько от места, которое они занимают по отношению к другим. Это место зависит от их метаболизма и, в частности, от пищевого рациона. Идентичность человеческих существ — мертвых и живых, растений, животных, духов — носит весьма условный характер. Она может изменяться или переосмысляться в зависимости от принятой точки зрения. В большинстве случаев можно сказать, что существо определенного вида смотрит на представителей другого вида с точки зрения своих собственных критериев. Так, например, в обычных условиях охотник не будет полагать, что его добыча сама себя рассматривает как человека, а его — охотника — как ягуара. Согласно этому принципу, ягуар видит кровь как маниоковое пиво; паукообразная обезьяна, на которую охотится, как она это полагает, птица кассик, для человека всего лишь кузнечик, а тапир — излюбленная добыча змеи — на самом деле человек⁹. Точка зрения постоянно меняется, что порождает постоянную смену облика. Именно поэтому животные наделены теми же атрибутами культуры, что и человек: хохолок на голове птицы равнозначен головному убору из перьев, оперение — одежде, клюв — копыю, а когти — ножам. В космологических представлениях амазонских индейцев угол зрения постоянно меняется, что порождает совершенно особое представление о бытии, которое иногда называют «перспективизм»¹⁰. Такие онтологические представления не признают за человеком пра-

во смотреть на мир свысока, как бы с далекой звезды; они утверждают, что в мире может сосуществовать самый различный жизненный опыт. Современная дуальная картина мира предполагает, что существуют самые разнообразные культурные традиции, которые разворачиваются на фоне неизменной природы. В представлениях американских индейцев мир одушевлен единым культурным порядком, в котором различные существа по-разному взаимодействуют друг с другом. Общим референтом, с которым соотносятся все сущности, населяющие мир, становится, таким образом, не человек как вид, а человечество как условие существования мира.

Итак, можно предположить, что многие народы Амазонии не в состоянии представить себе природу как внеположный им объект. Может быть, это связано с особенностями той среды, в которой они живут? Экологи определяют тропический лес как «всеобъемлющую» экосистему, в которой обитает невероятное множество самых различных животных и растений, причем разнообразие видов и особей внутри вида тоже очень велико. Так, например, из пятидесяти тысяч видов васкулярных растений едва ли более двадцати могут быть объединены в какие-то группы. Причем многие растения подверглись невольной трансформации со стороны человека¹¹. Индейцы, живущие в лесах, оказываются в окружении невообразимого множества живых существ и разнообразия их форм. Может быть, поэтому они не смогли выделить себя из природы, увидеть ее внутреннее единство за всем этим многообразием живых форм?

Возможно, именно так следует интерпретировать немного загадочное замечание Клода Леви-Строса о том, что тропический лес — единственная среда, в которой каждой особи внутри вида присущи свои отличительные черты¹². Однако индивидуальное отличие каждой особи внутри вида — то, что Леви-Строс называет «моноиндивидуальностью», несомненно, присуща и «*homo sapiens*»¹³. Только человек способен ощущать себя как личность, чего как раз и требует от него мир социальных связей. Однако крайне разнообразный мир животных и растительных форм равным образом способствует развитию процесса постижения своей единичности. В такой среде разномасштабных существ, как амазонский лес, взаимосвязи между различными, пусть и совершенно непохожими друг на друга осо-

бями гораздо важнее, чем взаимодействия относительно постоянных групп на макроуровне.

Джерардо Райхель-Долматофф предлагает интерпретацию мирозерцания колумбийских индейцев племени десана, также учитывающую особенности их среды обитания. Он выстраивает своего рода дескриптивную модель процессов экологической адаптации, причем описывает эти процессы в терминах, близких к терминам современного системного анализа¹⁴. По мнению Райхель-Долматофф, для десана мир представляет собой некую гомеостатическую модель, в которой количество растроченной энергии («output») связано непосредственным образом с количеством полученной энергии («input»). Энергия биосферы черпается из двух основных источников: во-первых, это сексуальная энергия особей, запасы которой расточаются сдержанно, благодаря существующим запретам, а потом они возвращаются в общий энергетический капитал. Все биокomпоненты системы орошаются этим источником энергии. Другой источник — это здоровье и благополучие людей, которое достигается в результате строгого контроля над потребляемой пищей. Из этого источника проистекает энергия, необходимая для небιологических объектов мироздания (например, для движения небесных тел). Таким образом, каждая особь осознает себя элементом в цепи очень сложных взаимодействий. Эти взаимодействия разворачиваются не только в общественных отношениях, но и во вселенной. Вселенная, в свою очередь, стремится к стабильности, то есть ее границы и ресурсы строго очерчены. На каждом из индивидов лежит ответственность этического свойства: нельзя нарушать общее равновесие хрупкой системы; используя энергию, надо тут же восстанавливать ее при помощи различных ритуальных действий.

Особая роль в поддержании гомеостаза отводится шаману. Во-первых, он постоянно следит за тем, чтобы действия людей не угрожали воспроизводству других существ. Так, например, шаман контролирует количество и концентрацию ядовитого растительного сока для рыбалки в определенном секторе реки; он решает, сколько пекари можно убить после того, как выследили стадо. Более того, ритуалы, сопровождающие охоту и рыболовство, для шамана становятся хорошим поводом, чтобы «произвести инвентаризацию запасов, оценить приход и рас-

ход и перераспределить ресурсы». Дебет и кредит шамана представляет единство поступления и растраты энергии внутри системы»¹⁵.

Можно усомниться, насколько справедлива такая концепция, где шаман предстает в роли администратора — ответственного за состояние экосистемы, а религиозные верования и ритуалы превращаются в пособие по практической экологии. Действительно, трудно представить, что шаман сознательно занимается подсчетом редких особей и оптимизацией ресурсов. Такая картина в чем-то согласуется с неodarвинистскими теориями, которые используются в экологии человека, но она идет вразрез с верованиями десана, которые, как и соседние племена макуна, наделяют животных и растения многими человеческими свойствами. Трудно предположить, что тех, кого человек считает своими партнерами по общежитию, он, в других обстоятельствах, может рассматривать как некие единицы, годные лишь для сведения энергетического баланса. Несомненно, что жизненный опыт индейцев Амазонии сформировал у них немалые познания о сложных взаимоотношениях и взаимодействиях живых организмов в их среде обитания; эти познания они используют для того, чтобы выстраивать стратегию выживания. Несомненно и то, что они пользуются понятиями, почерпнутыми из социальной сферы, в частности из категорий родства, чтобы определить характер тех или иных отношений нечеловеческих существ в необъятном поле их взаимодействия. Однако мне кажется маловероятным утверждение, что характер мировоззрения индейцев напрямую вытекает из необходимости адаптироваться к особой экосистеме, а организация мироздания мыслится ими по аналогии со сложными взаимодействиями внутри среды обитания.

Существенным возражением против такого рода интерпретации представляется вот что: весьма сходная космология существует у народностей, обитающих в совершенно иных климатических условиях, в шестистах тысячах километров к северу от Амазонки. Индейцы Канады живут в субарктическом поясе, в поразительно однообразной экосистеме. На всем пространстве от полуострова Лабрадор до Аляски раскинулся покров хвойного леса, где преобладает черный силуэт ели с редкими вкраплениями ольхи, ивы, березы или же тополей.

Животный мир этих мест также очень однообразен. Среди млекопитающих водятся из травоядных — лоси и карибу; из грызунов — бобры, зайцы, дикобразы и мускусные крысы; из плотоядных — волки, бурые медведи, рыси и американские барсуки. К этому добавим около двадцати видов птиц и десятков разновидностей рыб — слабое подобие трех тысяч видов, населяющих Амазонку и ее притоки. Все эти животные переходят с места на место, их можно не видеть годами, как вдруг они появляются сразу и в таком количестве, что, кажется, все карибу, все казарки, все осетры собрались в одном месте. Короче говоря, северный лес во всем противоположен лесу Амазонии: в этой специфической экосистеме обитает мало видов, но каждый представлен большим количеством особей. Народности субарктического пояса живут в однородной экологической среде, им очень трудно противостоять голоду и другим лишениям, неизбежным в суровом климате севера. И тем не менее субарктические народы не рассматривают среду своего обитания как некую реальность, лишенную принципов и ценностей общественной жизни. На Крайнем Севере, как и в Южной Америке, природа не противопоставляется культуре, а, наоборот, расширяет и обогащает понятие культуры в мироздании, где все строится по меркам человеческого общества¹⁶.

Индейцы наделяют личными чертами даже пейзаж. Они считают, что существуют духи гор, рек, озер, речных порогов, грома, основных ветров и заката. Все эти сущности внимательно прислушиваются и приглядываются к словам и действиям людей. Однако наибольшее сходство в верованиях и обрядах индейцев Канады и индейцев Амазонии можно увидеть там, где речь идет об отношениях охотника и добычи. Несмотря на разницу языков и этнического происхождения, и те и другие наделяют животных душой и многими качествами, свойственными человеку. Они считают, что у животных есть свои мысли и сознание, свои намерения, свои привязанности и этические нормы. В этом отношении наиболее выразительны верования индейцев группы кри. Они считают, что животные живут общественной жизнью, которая опирается на те же принципы, что и жизнь людей: на взаимовыручку, дружбу, почитание предков. Животные существуют перед ликом незримых духов, которые следят за их миграциями, за тем, как они расселяются на той

или иной территории, и за тем, чтобы их воспроизводство не прекратилось. Животные, таким образом, отличаются от людей только внешне, причем это отличие — всего лишь обман чувств. Телесная оболочка животных — это наряд, который они надевают, чтобы обмануть индейцев. В сновидениях животные являются в своем подлинном обличье, то есть в человеческом облике. Они могут даже говорить на туземных языках и делают это во время обряда «дрожащая палатка», когда хотят, чтобы люди их поняли¹⁷. Существует немало сказаний о любовном союзе мужчины или женщины с животным. В этих сказаниях еще сильнее подчеркнуто, что и у людей, и у животных одна природа: разве мог бы состояться подобный союз, если бы у человека не возникло нежного чувства, позволившего разглядеть облик желанного супруга под внешней оболочкой животного.

Было бы ошибкой видеть в подобном очеловечивании животного игру разума, метафорический язык, пригодный лишь для исполнения обрядов и ритуалов. Говоря о выслеживании дичи, ее убийстве и употреблении в пищу даже в довольно прозаической терминологии, индейцы все равно выражают идею о том, что речь идет о социальном взаимодействии двух групп существ, где и одни, и другие сознательно действуют по определенным правилам¹⁸. В обществе, где охота играет очень большую роль, считается, что животным следует оказывать уважение: так обеспечивается их благорасположение к человеку. При охоте надо избегать неоправданного убийства дичи, убивать животное надо разом, чтобы оно не мучилось. К останкам и костям надо относиться почтительно, не хвастаться своими охотничьими успехами и вообще избегать упоминаний о той участи, что ожидает зверей. Слова, обозначающие охоту, редко говорят о ее последней стадии — об убийстве животного. Так, например, амазонские ачуары говорят «пойти в лес», «прогуляться с собаками», «подуть на птиц» (если речь идет об охоте с сарбаканом). Индейцы Скалистых гор говорят «пойти за», если речь идет об охоте с ружьем, или «пойти взглянуть», если надо проверить ловушки¹⁹. В Амазонии принято, чтобы молодой охотник, в первый раз убивший животное того или иного вида, оказал ему особое ритуальное почтение. Так, у ачуаров молодой охотник не ест мясо дичи, которую он добыл. В про-

тивном случае может прерваться только что возникшая и пока еще очень непрочная связь между ним и животным этого вида. Если же это произойдет, то впредь сородичи убитого животного будут избегать охотника. Похожий принцип определяет поведение начинающих охотников племени оджибва с берегов Онтарио. Они едят свою добычу вместе с соплеменниками только во время ритуального пиршества, которое заканчивается чем-то вроде похоронных почестей, воздаваемых останкам животного²⁰.

Связь с животными выражается не только в знаках почтения к ним. Существуют и другие специфические формы взаимоотношений, как, например, обольщение — дичь идет к охотнику как возлюбленная; или принуждение — охотник лишает животное воли, и оно покорно приближается к нему. Самая распространенная форма взаимоотношений охотника и добычи — дружба, которая на многие годы связывает охотника и какую-то определенную особь того или иного вида. Лесной друг становится посредником между человеком и зверями-сородичами; он уговаривает их не бояться и приближаться к человеку на расстояние выстрела. В этом есть что-то от предательства по отношению к своим, но оно не так страшно, так как убитое животное получит новое воплощение в существе той же породы: главное, чтобы над останками были совершены необходимые ритуальные действия. Какими бы способами охотник ни уговаривал жертву приблизиться к нему, в конечном счете зверь только по собственному великодушию предлагает себя в пищу. Животные сочувствуют человеку и жалеют его, они понимают, что человек зависит от них, так как иначе он умрет от голода. Охота не сводится к простому набору манипуляций в среде, существующей независимо от человека; она превращена в непрерывный диалог, в ходе которого, как пишет Тим Инголд, «люди и звери взаимно формируют друг друга, определяют свои идентичности и свои личностные особенности»²¹.

Еще дальше к северу, на почти пустынных просторах, где сумели выжить только лишь эскимосы, люди выстраивают все те же отношения с окружающей средой²². Люди, животные и духи — все сосуществуют. Люди могут кормиться животными лишь потому, что животные позволяют им делать это; дичь отдает себя во власть того, кто ее действительно желает, — как

и у индейцев кри. Обряды, связанные с охотой и рождением у эскимосов, говорят о том, что тела и души, столь драгоценные и столь редкие в мире, бесконечно странствуют от одного к другому элементу биосферы. Их воплощение на каждый данный момент условно, а не окончательно и вечно. Дичь нужна, чтобы прокормить людей и тем самым обеспечить их выживание, но, кроме того, животные нуждаются в людях: например, души тюленей, убитых гарпуном, возрождаются в человеческих младенцах. Иногда люди нужны для возрождения некоторых животных: останки животных забирают охотники, а плаценту отдают тюленям, благодаря чему души умерших возвращаются к духу — покровителю морских животных. Шаман Ивалуарджук говорил Расмуссену: «Самая большая опасность состоит в том, что люди питаются душами»²³. Действительно, если животные — такие же личности, как и люди, то употребление их в пищу отдает некоторым канныбализмом. Острота проблемы смягчается тем, что между всеми живыми существами в мире происходит постоянный обмен субстанциями и духовной энергией. В поверьях многих племен американских индейцев, не только тех, кто живет на Крайнем Севере, стоит та же дилемма: как можно завладеть жизнью другого существа, наделенного теми же свойствами, что и человек, и не разорвать при этом узы благоволения, что охотнику удалось установить между собой и сородичами своей добычи? Это сложный вопрос, и мы, воспитанные в гуманистических традициях, не готовы воспринять его в такой терминологии. Далее в моей работе я еще вернусь к этой проблеме.

Итак, многие народы, живущие и в изобильных лесах Амазонии, и на ледяных просторах канадской Арктики, мыслят свою связь с окружающим миром совсем иначе, чем мы. Они видят себя не коллективом-сообществом, которое управляет экосистемой, но простым элементом сложного целого, внутри которого не существует главенства человека над животными и растениями. Разумеется, существуют определенные различия в их взглядах на устройство мира. Так, сеть взаимоотношений и взаимодействий между всеми живыми существами у индейцев юга разнообразнее, чем у индейцев севера, потому что в северных широтах обитает гораздо меньше животных и растений, чем на юге. Но структура взаимоотношений одинаковая и на

юге, и на севере, и свойства, которыми наделяются элементы системы, тоже сходны, что дает возможность исключить предположение, что экологическая символика индейцев Амазонии напрямую связана с особенностями среды их обитания.

Может, следует говорить об особой специфике верований американских индейцев? Археологи и этнографы все более и более убеждаются, что некогда существовала целостная культурная общность индейцев. Следы ее все еще можно различить за напластованиями культуры колонизаторов. О былом единстве говорят мифы, представляющие собой вариации, у которых есть единое семантическое основание. Трудно предположить, что за ними не стоит общее мировоззрение, выработанное тысячелетиями жизни этих народов и их воззрений. Мы мало знаем об этой доколумбовой эпохе, но временные рамки ее все расширяются. Современные этнографы могут представить нам лишь разрозненные отрывки хроник «Средневековья, у которого не было своего Рима», как сформулировал это Леви-Строс²⁴. Мы можем лишь догадываться о существовании былой общности, ныне раздробленной на мелкие кусочки, которые по-разному соединяются в разных культурах. Может быть, поверья, касающиеся взаимоотношений людей и иного живого мира, — это элементы особой древней синкретической культуры, отзывающейся в наши дни идеями панамериканской культуры?

Гипотеза об особом пути развития американской культуры очень соблазнительна. Однако она не выдерживает критики. Пройдем через Берингов пролив, в противоположном направлении от тех путей, по которым шли предки современных американских индейцев, от Восточной Сибири до Аляски, и мы увидим, что таежные охотники определяют свои взаимоотношения с окружающей средой сходным с индейцами образом²⁵. Тунгусы и самоеды, ханты и манси воспринимают лес как нечто одушевленное. Дух леса чаще всего принимает облик оленя или подобного ему, но может являться и в других воплощениях. Так, он часто обитает в больших деревьях или скалах. Кроме того, деревья могут обладать собственной душой или быть растительным двойником человека. Из-за этого нельзя рубить молодые деревья. На бурятском языке дух леса зовется Богач-Лес. Он может воплощаться двояким образом. В одном, позитивном

воплощении он дает людям дичь и прогоняет от них болезни. Второе воплощение духа леса, которое часто считается сыном или шурином первого, несет несчастья и смерть: в этом своем воплощении дух охотится за душами людей, чтобы пожрать их. Двойственная природа Богача-Леса может быть соотнесена с двойственной природой «хозяина дичи» американских туземцев. Она требует от людей особой осторожности во взаимоотношениях с дикими животными, которым покровительствует двойственный дух.

У животных тоже есть душа. Ее сходство с душой человека проявляется в том, что она существует отдельно от тела животного, что позволяет ей после смерти тела бродить по лесу и навещать сородичей. Иногда духу убитого животного необходимо убедиться в том, что оно будет отомщено. Общественная организация животных тоже подобна человеческой. Отношения между особями одного вида строятся так же, как отношения между людьми — членами одного клана, и основаны на взаимной поддержке и взаимовыручке. Отношения между видами сходны с отношениями между племенами. У пушных зверей есть свои «хозяева», которым подчиняются другие звери. Они красивее и больше других и воплощают лучшие черты вида. Именно к ним обращаются охотники с просьбой послать кого-либо из собратьев в качестве добычи человеку. Подобная фигура «хозяина» существует и у туземцев Америки²⁶. Она позволяет выстраивать более детальную иерархию внутри животного сообщества: устанавливается дистанция между мелкой сошкой, добычей человека, и духами-хозяевами. Эта дистанция дает возможность вести равноправные переговоры с охотниками.

Взаимоотношения сибирских народов с животными строятся по-разному; характер связи охотника с дичью зависит от вида животного. Охота на северных оленей и лосей воспринимается как возможность породниться с духом леса. Охотник мечтает о дочерях духа леса: соединившись с ними во время охоты, он получит право на владения духа леса, который станет его тестем. Так как души способны перемещаться во сне, связь с дочерьми духа леса обретает вполне реальное воплощение, во всяком случае, в виде возможности личного общения с ними. Более того, перед охотой следует воздерживаться от супружеских отношений, чтобы не вызвать ревность у дочерей

Богача-Леса. Вечером люди рассказывают друг другу длинные истории об охоте: лесной тесть и духи — дарители дичи незримо присутствуют при этом и проникаются благоволением к людям, а те наслаждаются в равной степени и историями, и клубами табака, щекочущего ноздри.

Заручиться благоволением других животных гораздо труднее, и охотнику следует быть крайне осторожным, чтобы не вызвать их вражду. Можно пойти на хитрость: перед охотой громко сказать, что в смерти животного будет повинен кто-то другой, например охотник другого племени. Еще лучше надеть маску, чтобы животное не узнало охотника. Сибирские охотники, так же как и американские индейцы, стремятся не убивать дичи больше, чем необходимо, не говорят прямо о своих намерениях перед охотой, не называют будущую добычу и употребляют разного рода эвфемизмы, говоря о смерти животного. Все эти правила необходимо соблюдать, чтобы не навлечь мести животного или его сородичей. К останкам животного в Сибири относятся так же бережно, как и в субарктической Канаде. И те и другие народы считают, что жизнь не прерывается, пока кости животного целы. Иногда воздвигается некое сооружение из скелета, черепа и половых органов убитого животного. По поверьям, это дает возможность душе животного вернуться обратно, в общее хранилище вида, откуда снова и снова возродятся новые особи. Считается, что телесная оболочка животного — это видимость, нечто временное, что может заново возродиться на каркасе из костей. Охотник просто раздевает животное и употребляет его одежду себе в пищу. Прежде чем вынести череп животного в лес, охотник ставит его на почетное место у себя в доме. Он созывает родных и друзей и устраивает праздник в честь души убитого животного. На празднике возносится ритуальная благодарность животному и произносится пожелание, чтобы оно вернулось к своим сородичам и позвало их к людям.

Для того чтобы состоялся действительно равноценный обмен, животному надо вернуть то, что было у него отнято вместе с мясом. Это делается двумя способами. Эскимосы выставляют куски мертвых животных на помостах, поодаль от жилья, чтобы их ели хищники. Есть и другой способ, когда животные выкармливаются самым непосредственным образом: в

дом приносятся детеныши диких животных, и люди ухаживают за ними. У монгольских народностей такие домашние животные называются «ongon». Этим же словом обозначают и фигурки — изображения животных. При помощи этих фигурок человек связывается с духом леса и просит его благоприятствовать охоте. Эти фигурки хранятся около очага; за ними надо ухаживать: ласково разговаривать, вовремя кормить. Их обмазывают жиром и кровью, а в отверстие на месте рта кладут кусочки мяса. Иногда к ним приделывают карманы и мясо кладут туда. Когда охотник кормит фигурку, он получает ее расположение и в то же время возвращает свои долги убитым животным. Эти фигурки становятся, таким образом, посланцами душ диких животных: те же могут убедиться, что люди выполняют свои обязательства честно и пунктуально.

Итак, и в Сибири, и в Америке многие народы не считают, что физическое и социальное окружение человека — это две совершенно разные сферы. Мы в нашей культуре разделяем эти области жизни, но для них это лишь грани одного непрерывного процесса взаимодействия между живыми существами, как людьми, так и нелюдьми. Многие скажут, что это лишь результат исконной общности Америки и Восточной Азии. В эпоху плейстоцена некоторые народности пересекли Берингов пролив. Разве не могли они тогда же перенести на новое место свои воззрения и свои изобретения, которые, разумеется, потом изменились за счет воздействия других культурных влияний. Таким образом, нет ничего удивительно, что сходные поверья обнаруживаются то там, то здесь, от Сибири до Огненной Земли.

Такой довод не нов, и его частенько приводят там, где речь заходит об определенном сходстве в культуре и идеологии некоторых народов Азии и американских индейцев. Эта концепция имеет свое обоснование. Экспедиция Джексона в начале XX века установила, что некогда существовала северотихоокеанская цивилизация. Археологические исследования доказали, что на обширной области вокруг Берингова пролива, раскинувшейся по южной оконечности Охотского моря и до острова Ванкувер, существовало культурное единство народов, которые на протяжении тысячелетий мигрировали с места на место и взаимодействовали между собой²⁷. В таком случае ничто не

могло помешать верованиям и установлениям, сформировавшимся в недрах северотихоокеанской территории, распространиться дальше, вплоть до областей к югу от современной Канады. В первую очередь, это касается такого явления, как шаманизм, которое обычно связывают с Сибирью.

Вспомним, что слово «шаман» происходит из тунгусского языка. Первые описания того, как шаман впадает в транс, были сделаны русскими путешественниками по Восточной Сибири²⁸. В первые десятилетия XX века этим термином стали обозначать явление, которое существует не только в Сибири, но и в других «первобытных религиях», в разных концах света, в частности в Америке. Шаманом стали называть посредника-медиума между миром людей и миром духов. Во сне или в состоянии транса он может по своей воле отправить свою душу в путешествие, чтобы она вошла в сношения с духами, а те бы облегчили или отвели несчастья от людей. Некоторые исследователи склонны видеть в шаманизме настоящее мировоззрение, особую систему воззрений на взаимоотношения людей и богов²⁹ или же символическое воплощение взаимообмена между человеком и природой, столь характерное для народов-охотников³⁰.

В такой перспективе многие удивительные совпадения между взглядами индейцев и народов Сибири на окружающий мир можно объяснить тем, что они основаны на шаманизме. Наделение животных и растений душой, выделение духов-посредников, обмен пищей и сущностью с нечеловеческими существами — все это, в конечном счете, можно рассматривать как конкретные проявления более общей системы интерпретации и возмещения нанесенного животным ущерба. Центральная фигура этой системы — личность, обладающая исключительными возможностями. Эта система зародилась в Южной Азии, затем, с иммигрантами из Сибири, перешла в обе Америки и породила очень сходные космологические представления.

Из этой гипотезы диффузионизма, поддерживаемой, в частности, Мирчей Элиаде, вытекает множество предположений, причем одни из них противоречат другим³¹. Допустим, что шаманизм — это вид архаической религии, в центре которой стоит личность, владеющая техникой экстаза и способная контактировать со сверхъестественными силами, от которых она получает некоторые полномочия. В этом случае мы должны

будем признать за шаманом и за его действиями совершенно исключительную роль в попытках общества осознать свое место в мире. Не будем же мы объединять брахманизм, верования древних греков и христианство под тем предлогом, что в центре этих религий стоит фигура священнослужителя, который входит в контакт с божественным миром и совершает литургическое действие, состоящее в принесении реальной или символической жертвы. У американских индейцев роль шамана в установлении связей между разными сущностями, населяющими мир, иногда бывает ничтожно мала. У субарктических народов, так же как и у народов Амазонии, взаимоотношения человека и других живых существ — это, в первую очередь, межличностные взаимоотношения. Они устанавливаются и поддерживаются всеми и каждым в племени. Узы личного благорасположения не всегда могут быть подчинены законам ритуального действия, а функции того, кто следит за исполнением ритуала, могут быть сведены к лечению тела. Кроме того, было бы слишком рискованно утверждать, что целостная картина мира может вытекать из религиозной системы, основанной на одном лишь институте шаманизма, причем функции шамана часто бывают ограничены узким сектором жизни общества. Возражая сторонникам теории диффузионизма «от противного», заметим, что та картина мира, которую связывают с шаманизмом, должна была бы исчезнуть или исказиться по мере удаления от географической зоны, где она зародилась. Нелепо считать, что любая форма выборочного контакта со сверхъестественными силами восходит к шаманизму. Это означало бы, что шаманизм лежит в основе всех древних религий. Такая концепция, кроме прочего, не имеет смысла, потому что там, где в одну группу объединено слишком много разнообразных явлений, теряется специфика каждого из них.

Разумная теория диффузионизма не претендует на обобщения в масштабах всей планеты. Однако, чтобы оградить себя от его чрезмерных соблазнов, оставим мысль о существовании некоего гипотетического очага гипотетических шаманских цивилизаций. Пройдем через Монголию, Китай и Индокитай, перенесемся более чем на шесть тысяч километров к югу от Восточной Сибири и окажемся во влажном тропическом лесу Малайзии. Там живут несколько народностей, принадлежащих

к этнической и языковой группе мон-кхмеров. Малазийцы называют их «Orong Asli» («народы-туземцы»). Они добывают себе пропитание охотой из сарбакана, собирательством и переложным земледелием на выжженных участках. Возделывают культуры, изначально одомашненные в тропической Америке: маниоку, батат. Специалист по культуре туземцев Амазонии без труда заметит ряд сходных черт: они, как и индейцы, используют природные ресурсы экстенсивным способом, селятся в отстоящих друг от друга местах, у них такая же подвижная общественная организация. Но более всего бросается в глаза сходство туземцев с народами, о которых шла речь до сих пор, в том, как они взаимодействуют с растениями и животными. Приведу в пример небольшую этническую общность чевонгов, обитающих в провинции Паханг. Их символическая экология хорошо описана в работах Сайна Хоувэлла³².

Народность чевонг насчитывает 260 человек. Однако чевонги считают своими соплеменниками, «своими людьми» («bi he»), и тех, кто находится далеко за пределами человеческого существования: мириады духов, растений, животных и предметов. Все они наделены теми же свойствами, что и люди. Хотя на вид они отличаются друг от друга, они объединены в некое сообщество внутри лесного космоса и противостоят внешнему миру «других людей» («bi masign»), к которым относятся малайцы, китайцы, другие аборигены и европейцы. Они живут замкнутой и очень насыщенной социальной жизнью, где все существа взаимодействуют и взаимодополняют друг друга. Внутри сообщества каждый осознает этическую ответственность за то, чтобы ценности и нормы, принятые коллективом, продолжали существовать, и ради этого каждый своими действиями выполняет определенную функцию. Все существа, обладающие рефлексивным сознанием («guwai»), следуют определенному нравственному кодексу поведения, причем среди таких существ есть и люди, и нечеловеческие существа. Чевонги считают многих животных и растения «людьми» («bergi»). Это значит, что они так же, как и люди, могут мыслить и разделяют те же нравственные нормы, более того, при некоторых обстоятельствах они могут принимать и внешний облик человека. «Ruwai» — это сущность личности, на которой строится личностное самоопределение, а тело — всего лишь оболочка, от

которой иногда можно освободиться. Так происходит, например, во время сна. Однако, когда «*guwai*» странствует, оно принимает телесный облик, иначе другие «*guwai*» не смогут опознать его. Бродячее «*guwai*» человека принимает условную форму человека, воплощаясь в нечто вроде гомункулуса, а «*guwai*» животных и растений отказываются от своих оболочек и вселяются в человеческие тела. Иногда «*guwai*» человека не может вселиться в человеческое тело, и тогда оно принимает форму растения или животного. Таким образом, в представлениях чевонгов не только стерта грань между человеком, природой и сверхъестественным, но и реальность как таковая теряет устойчивость и неизменность. Никто не может знать наверняка, какое «*guwai*» скрыто в оболочке того, что ты видишь перед собой.

У всех существ есть, однако, одно свойство, которое остается неизменным при всех перевоплощениях. Каждый, кто обладает «*guwai*», видит мир по-своему, будучи в зависимости от характеристик своего зрительного аппарата. Часто бывает, что кто-то из чевонгов попадает в ловушку, расставленную духами на диких свиней. Но у духов взгляд «холодный», а у чевонгов — «теплый», поэтому чевонги не видят, что попали в ловушку, и только ощущают боль в теле. В других случаях в выигрыше, наоборот, оказываются люди. Есть порода духов, которая питается геликонией. Так вот, когда люди срезают растение, духам кажется, что это дикобразы выкапывают сладкий батат. Собакам, пожирающим свои экскременты, кажется, что они едят бананы. А слоны видят друг друга как людей. Способ восприятия мира — неотъемлемое свойство «*guwai*» каждого существа, оно не меняется при метаморфозах оболочки. Так чевонг, надевший «одежду» тигра, продолжает видеть мир как человек. Здесь особенно очевидно сходство с мировосприятием американских индейцев. И тем и другим свойственен определенный релятивизм: самобытность существ и структуры мира довольно зыбка; любая классификация существ, основанная на реальности их внешнего вида, оказывается здесь несостоятельна. Чевонгов можно считать дуалистами, однако их дуализм совсем иного свойства, чем тот, что присущ нашей культуре. Они не разграничивают мир людей и мир нелюдей. Граница пролегает между близкими и дальними. Существа, обладающие очень

разным внешним видом, но живущие по одним и тем же правилам и на одной и той же территории, противопоставлены друг другу, загадочным обитателям мира за теми пределами, где говорят на других языках и где царят другие законы. Их дуализм — дуализм концентрического типа: они смягчают внутренние различия в центре своего жилья, чтобы легче было исключить из своего мира то, что находится на границах. У нас же дуализм диаметральный: различия помещены где-то за пределами мира, в абсолюте, что позволяет включить в свой мир самые разнообразные явления.

Чевонги легко живут в мире, где природа и общество не разделены. Такая легкость характерна для многих обитателей Юго-Восточной Азии. В той же Малайзии, судя по этнографическим описаниям, сходную картину мира можно встретить и у других аборигенов: у батеке, живущих в центре полуострова³³, или у мабетисеков (*ma'betisek*) из мангровых лесов Селангора³⁴.

Вазир-Иахан Карим пишет, что, по представлениям мабетисеков, «употреблять в пищу животных и растения все равно, что есть людей»³⁵. То же самое происходит и у нуаулу с острова Серам — народности, живущей в восточной Индонезии. Рой Эллен, исследуя, как нуаулу описывают животный мир, приходит к выводу, что у них нет какой-то специфической классификации животных, отдельной от описания мира в целом. Можно говорить даже о некотором аналоге античной «цепочки живых существ»³⁶.

Остров Серам отделен от Новой Гвинеи всего двумястами километрами пролива. Нет ничего удивительного, что и в Меланезии мы встречаемся все с тем же отсутствием границы между людьми и нелюдьми. Рой Вагнер пишет об этом так: «Папуасы помещают человека в центр мира, состоящего из антропоморфных существ. Все они обладают своими отличительными признаками и вместе с тем подобны людям»³⁷. Особенно ярко это проявляется у племен Большого плато — эта местность представляет собой биогеографический комплекс, исключительный по богатству флоры и фауны. Так, например, в космологических представлениях племени калули царит все то же соотношение со зрительным восприятием мира, что и у чевонгов или индейцев Амазонии: в окружении человека живут самые различные существа, принадлежащие к разным мирам.

Все они воспринимают себе подобных как людей, но в представителях иного мира видят животных или духов. Так, человек, охотясь на диких свиней, видит в них воплощение духов, а духи охотятся на свиней, считая их двойниками людей³⁸. Можно использовать здесь формулировку племени бедамун, соседей калули: «Когда мы видим животных, мы можем думать, что это всего лишь животные, но мы знаем, что на самом деле они как люди»³⁹.

То же положение вещей и дальше к востоку, на Соломоновых островах. Ареаре считают, что и ракушки, и культурные растения, и свиньи, и рыбы, и мужчины и женщины представляют собой разные комбинации некоторых векторов идентичности, которые всех связывают между собой в большом космическом пространстве⁴⁰. На тех же Соломоновых островах жители лагуны Марово «не считают, что органический и неорганический мир окружающей их природы разделены между собой, и не отделяют их от человеческого сообщества»⁴¹.

Продвинемся еще дальше к югу, и там, в верованиях народов Новой Каледонии, за тысячи километров от тех мест, откуда мы начинали наше исследование, особенно наглядно проявляется несостоятельность разделения на мир людей и мир окружающей их природы. В книге «Do kamò. Личность и миф в меланезийском мире» Морис Леенхардт еще пятьдесят лет назад обратил наше внимание на особую концепцию личности у этих народов, представляющих человека как бы погруженным в мир природы, «где люди, животные, растения вступают во взаимодействия без каких-либо ограничений и дифференциаций»⁴². Без дифференциаций, потому что канаки считают, что у человеческого тела и растений одна и та же структура и сущность. Они состоят из одних и тех же тканей, в них проходят одни и те же физиологические процессы, и растут они одинаково, хотя способ существования одних и других все же различен. При этом речь идет не о метафорическом уподоблении человека растению — такие сравнения возникают часто у разных народов⁴³. Речь идет о вполне осязаемой нераздельности двух типов живых существ. Одним из проявлений этой нераздельности можно считать то, что души предков часто вселяются в деревья. Леенхардт пишет, что человек, обладающий «древесным телом», не пытается осознать собственную не-

повторимость. Он замкнут внутри окружающей его природы, он сам почти сливается с нею. Самосознание приходит с жизненным опытом, в процессе постижения мира, и в конце концов, «сам того не желая, человек начинает ощущать собственную обособленность от окружающего мира»⁴⁴.

Тело одушевляется благодаря наличию «камо». «Камо» — необходимое свойство живого существа, но оно не обладает ни четко очерченными контурами, ни особой субстанцией. Животное или растение могут обладать «камо», если в некоторых обстоятельствах они ведут себя как люди. Так же как и в Амазонии, человеческое выходит далеко за пределы физических представлений о человеке, а полнота человечности, выражаемая с помощью оборота «do камо» («истинно человеческое»), разворачивается в самых разных формах живого. Леенхардт предлагает переводить «do камо» как «личность», то есть действующее личностное начало, которое может выступать под разными телесными оболочками. Эта «личность» отличается от западного понимания «личности», предполагающего осознание себя как отдельной сущности в теле, границы которого четко очерчены в пространстве. «Камо» — это не исключительная часть живого мира, отделенная от прочих составляющих. Наоборот, «камо» определяется по характеру взаимоотношений с остальным миром, и исчезновение сети таких взаимоотношений губительно для «камо». Так, например, если человека вычленишь из взаимоотношений с родственниками, друзьями и союзниками, он тут же потеряет свое «эго», так как не сможет существовать в одном лишь осознании своей неповторимости. Колонизаторы принесли туземцам культуру, ориентированную на разрушение традиционных социальных связей, что привело к тяжелым психологическим потрясениям. Миссионеры попытались смягчить эти потрясения, обучив туземцев иному взгляду на мир. Так постепенно у аборигенов стало формироваться представление о личности, замкнутой в одном теле, существующем независимо от кого-либо. Вот, например, разговор Леенхардта со старым туземцем Боэсу:

«— В общем, от нас вы узнали о духе?

Но он возразил:

— О духе? Вот те на! Мы знали о нем и раньше. И мы всегда жили в согласии с этим духом. От вас мы узнали только о теле»⁴⁵.

До сих пор мы говорили о Северной и Южной Америке, об Азии и Океании. От нашего внимания ускользнул только один материк — Африка. Следует признать, что воззрения народов Африки существенно отличаются от всего того, о чем мы говорили выше: граница между природой и обществом проведена у них достаточно определенно. Это касается и космологических представлений, и концепции личности. Человеческое и нечеловеческое разделены здесь совершенно четко. Во всех исследованиях, посвященных верованиям африканцев, красной нитью проходит мысль о противопоставлении деревни и «bush» (лес, чаща). Деревня — это место, где царит порядок. Он создается в трудовом процессе, поддерживается ритуалами, и неизбежность его основана как на культе предков, так и на иерархическом устройстве общества. Вокруг деревни расстилается опасный мир зарослей, населенный хищными тварями и злобными духами. Это неупорядоченное пространство, откуда исходит смерть; оно влияет также на мужскую состоятельность. В Африке редко наделяют диких животных душой и индивидуальностью, способностью мыслить или какими-то иными человеческими характеристиками. В сказках дикие животные выступают не как люди (подобно мифам американских индейцев), но как метафоры нравственных достоинств или пороков человека. В этом отношении африканские сказки чем-то напоминают европейские басни, где образы животных лишь основа для иронической или поучительной притчи. Добавим, что Африка, в отличие от других культурных ареалов, мало изучена в том, что касается взаимоотношений между человеком и другими живыми существами. Исключение составляют лишь исследования о пигмеях, но и там животные и растения рассматриваются в связи с пищевыми запретами, тотемными представлениями или жертвоприношениями. Животные и растения выступают лишь как символы, отсылающие к тем или иным верованиям или общественным практикам, но не как самостоятельные субъекты мирового пространства. Эта особенность мировоззрения африканцев была занесена в Америку вместе с рабами-африканцами. Поразительным свидетельством тому являются верования двух народов, обитающих в одних и тех же влажных тропических лесах колумбийской провинции Чоко. Индейцы эмбера и черное население, сформировавшееся из

беглых рабов, поселившихся в тех местах с XVII века, живут бок о бок друг с другом, но их представления об окружающем мире разительно отличаются. Для индейцев лес — это продолжение дома. Они вступают в ритуальный обмен энергией с обитающими там животными и духами. Для выходцев из Африки лес — это дикое, темное и опасное место, которого следует, по возможности, избегать. Лес во всем противоположен обжитому пространству⁴⁶.

В третьей части книги мы постараемся объяснить, с чем связан такой разрыв между человеческой и нечеловеческой сущностью, сближающий африканскую культуру с европейской. Может быть, такая особенность африканских воззрений привнесена из интеллектуальной сферы общества. Этнографы, в принципе, должны были бы учитывать влияние ученой культуры и в других ареалах и регионах, а не отбрасывать все то, что не вписывается в рамки разработанной концепции культурной традиции. Критерии анализа того или иного региона меняются, так как меняются и сами регионы. Регулярные опросы выявляют время от времени аспекты, не замеченные ранее. Это происходит даже там, где, казалось бы, все культурные феномены изучены досконально. Приведем лишь два примера. Недавние исследования выявили у племен, живущих в Мали и Сьерра-Леоне, такую концепцию мира растений и животных, которая ближе к воззрениям туземцев Америки и Океании, чем к тем представлениям, о которых пишут африканисты. Племя куранко в Сьерра-Леоне считает, что некоторые люди умеют превращаться в хищных животных: слонов, леопардов, крокодилов или змей. Превратившись, они нападают на скот своих врагов или вытаптывают их посевы. Майкл Джексон, анализируя онтологическую подоплеку этого верования, замечает, что оно опирается на особую концепцию личности. Личность осознается здесь как атрибут взаимоотношений между существами, она переменчива. Она не закреплена в виде некой сознательной субстанции за одним телом. «Morgoue» — личность — определяет не что-то выделенное и неизменное, но вытекает из способности устанавливать в тот или иной момент социальные взаимоотношения с самыми разнообразными существами. Понятие личности связано с ситуацией, а не с субстанцией; в зависимости от обстоятельств личность может быть и у людей,

и у зверей, и у духов буша, и у предков, и у растений, и даже у камней⁴⁷. Подобное смещение онтологических границ зафиксировано также у догонов. Они наделяют лесные растения антропоморфными признаками. Целители беседуют с деревьями, чтобы узнать от них секреты врачевания. Считается, что некоторые растения, в частности «сырное дерево» (семейство мальвовых), ночью могут ходить и разговаривать; такой же способностью обладают и камни, расположенные около кладбищ⁴⁸. Противопоставление леса и деревни в данном случае проявляется достаточно отчетливо, но оно смягчено различными промежуточными явлениями. Эти промежуточные явления позволяют отдельным сущностям, расположенным в лесу или деревне, контактировать друг с другом.

* * *

Прервем на некоторое время наш этнографический обзор, в ходе которого мы пересекли моря и океаны. Мы хотели таким образом, убедиться в том, что существует постоянный взаимобмен между человеком и нечеловеческими созданиями. Я наблюдал его у племен Амазонии, но вряд ли можно объяснить бытование подобных верований в других регионах и ареалах общим происхождением или тесными контактами народов.

Предвижу возражения такого рода: все племена, о которых шла речь выше, обладают сходной социальной организацией, что может объяснить и сходство их представлений о мире. Все они живут или жили раньше охотой, рыболовством и собирательством. Многие из них возделывают тропические растения с вегетативной системой воспроизводства. Эти народы живут небольшими селениями, рождаемость у них очень низкая, и возможность сколько-нибудь заметного прироста населения очень низкая. Взаимодействовать с растениями и животными на личностном уровне им необходимо для выживания. Охотники сталкиваются с отдельными животными или с небольшими группками зверей. Чтобы победить, их надо превзойти в ловкости и смекалке. Разведение растений черенкованием отличается от возделывания злаков: оно требует тщательного ухода за каждым растением, и неудивительно, что при этом растения наделяются индивидуальными чертами⁴⁹. Естественно и то, что

животные и растения, с которыми человек общается изо дня в день, приобретают в его сознании некоторые антропоморфные черты.

Важно и то, что народы, о которых шла речь выше, не знают письменности, не объединены какой-либо политической структурой и не живут в городах. У них нет специальных установлений, призванных накапливать, анализировать и передавать знание. Традиционный опыт не осмысливается критически в письменной форме. Именно в результате такого осмысления у некоторых народов возникло представление о природе как о некотором поле изучения, к которому прикладывается книжное позитивное знание. Соблазнимся, в конце концов, некоторыми преимуществами эволюционистского метода, чтобы избежать слишком смелых гипотез диффузионистов, и предположим, что смешение человеческого и нечеловеческого является неким всеобщим этапом развития человечества, а «великие цивилизации» просто далеко ушли от него. Однако для обоснования такого предположения нам надо было бы выйти далеко за рамки предмета исследования этой главы. Я ограничусь лишь двумя примерами. Они ставят под сомнение убеждение многих исследователей, что освоение мира напрямую вытекает из прогресса человеческого знания, а он, в свою очередь, стал возможен лишь с развитием письменности и возникновением сложных механизмов социальной интеграции.

Первый пример переносит нас в Древнюю Индию, в общество, где царят ритуалы, а на брахманов возложена ответственность поддерживать их, совершая жертвоприношения. Священный смысл этих жертвоприношений состоит в том, чтобы без усталы «варить мир», как можно сказать, используя название книги Шарля Маламуда. Именно эта священная кухня позволяет утвердиться богам в их священном статусе, именно она обеспечивает бесперебойную смену времен года и наделяет каждый класс живых существ необходимой им пищей⁵⁰. Брахман поддерживает огонь жертвоприношения не для того, чтобы изменить мир, который в своем первоизданном виде был сырым, и не для того, чтобы на бесформенную материю лег отпечаток культуры. Брахман лишь поддерживает космос, выпеченный солнцем. Некоторые уголки мира оказываются вне воздействия брахманического упорного труда. Разница между

деревней и лесом в Древней Индии четко обозначена. «Деревня» (*grāma*) — это, во-первых, те установления, которые определяют ее существование. К ним относятся, в частности, жертвоприношение и его разработанные ритуалы, а также домашние животные, возделанные поля и те формы ответственности, которые накладывает владение участком земли. «Лес» (*ara-ya*) располагается вне деревни. Это пространство, простирающееся между обжитыми местами, и оно отличается от деревни не столько характером растительности, сколько тем, что в нем не возносятся жертвы, а жертвоприношение рассматривается как символ цивилизованного пространства. Маламуд показывает, что оппозиция леса и деревни никак не соответствует оппозиции природы и общества⁵¹. Во-первых, во время жертвоприношения дикие животные выступают в роли полужертвы: их не убивают, а отпускают. Домашних животных, наоборот, ждет смерть. Деревня стремится вовлечь лес в свое ритуальное пространство и соединить то, что кажется разделенным.

Но и лес, в свою очередь, в некотором смысле охватывает в своем пространстве деревню. Веды считают, что человек одновременно и жертва, и жертвователь. Он и совершает таинство, и является единственно достойной жертвой, тогда как все другие животные — лишь подмена человека. Человек, таким образом, есть первое из животных деревни, которое может быть принесено в жертву. Вместе с тем человек имеет много общего с дикими зверями, и потому те, кто особенно на него похож, — обезьяны и слоны — считаются дикими зверями. И в теории, и на практике за человеком признается двойственная природа — он и «лесной», и «деревенский». На этой двойственности основано учение об этапах жизни. Следуя ему, человек из высшей касты, достигший зрелого возраста, отказывается от своего имущества и уходит в лес. Конец жизни он проводит в суровых и скудных условиях и достигает статуса «отфрешенного». Из некоторых источников следует, что суровость такой жизни связана не с тем, что человек вынужден приспособливаться к негостеприимной природе, а с тем, что он стремится слиться с ней, подчинить свое «я» ее ритму и идти к абсолюту через то существование, что свойственно растениям и животным⁵². Подобное учение существует и в современной Индии. Жан-Клод

Галей пишет: «Ни один человек не воспринимает себя здесь как автономную личность. Каждый вовлечен в бесконечный процесс трансформаций, и отдельные личности, не смешиваясь друг с другом, являются как бы звеньями непрерывной цепи всего живого в мировом пространстве»⁵³. В конечном счете, и в этом обществе утонченного книжного знания мы видим такое же нежелание отделять природу от человека, что и в бесписьменных сообществах Океании или Америки.

К подобному выводу приходит Огюстен Берк, изучавший представления о природе в Японии⁵⁴. Само слово «shizen», при помощи которого передается понятие «природа», соответствует лишь одному из значений этого понятия в культуре Запада. «Shizen» соответствует, скорее, изначальному понятию греческого «phusis» — тому, что делает существо тем, кем оно является, и позволяет развиваться соответственно «собственной природе». Но «shizen» никоим образом не может обозначать единство явлений, независимых от деятельности человека. В сознании японцев просто нет объективного представления о природе как об особом участке мира, из которого выделен человек⁵⁵. Как и туземцы Новой Каледонии, японцы не выделяют «я» из окружающей среды; она предстает как пространство, в котором расцветает коллективная идентичность. В самом синтаксисе японского языка проявляется, как считает Берк, тенденция к отказу от личностной характеристики. В предложении акцент переносится с подлежащего на референтную группу, представленную глаголами и личными местоимениями. Таким образом, роль окружающей среды приобретает и буквальное воплощение: она соединяет людей и создает из них нечто, что стоит над понятием личности.

Подобная холическая точка зрения позволяет лучше понять, что такое японский сад. Это высокое воплощение типично японской культуры парадоксальным образом и показывает одомашненную природу, и располагает к созерцанию очищенной модели мира⁵⁶. Японский сад представляет в миниатюре горы и реки, священные жилища духов и места для медитации. Все они перенесены в обработанное человеком пространство, но при этом не нарушены ни их своеобразие, ни степень воздействия на человека. Пейзаж сокращен до размеров двора, но это не означает, что в некоторой клетке выставлено на обо-

зрение подражание природе. Японец приходит в некое домашнее пространство, чтобы насладиться своей принадлежностью к тем местам пространства, куда ему не добраться. Эстетика японского пейзажа не вырывает человека из природного окружения. Она показывает, что природа может быть осмысленной, обработанной человеком или населенной духами — лишь тогда в ней особенно наглядно проявляется то, что ее формирует. Природная среда в японской культуре лишена грубой материальности, постичь и почувствовать ее можно только тому, кто прошел путь воспитания и обучения.

* * *

Пришло время подвести итоги перечню примеров, иначе он станет слишком пространным. Мы не стремились дать исчерпывающий список верований, в которых соотношение между природой и человеком отличается от того, что принято в современной западной цивилизации. Мы хотели лишь показать, как часто встречается это расхождение. В разных частях планеты люди не считают, что человек и другие существа обитают в разных, не сообщающихся между собой пространствах. Окружающая человека природа для них не выделена в особую сферу, а растения и животные, реки и скалы, метеориты и времена года не составляют единого целого, противопоставленного человеку. Такие представления о мире встречаются у самых разных народов, независимо от того, в какой природной среде они живут, какой у них политический режим и какая экономическая система, какие природные ресурсы они используют и какими техническими средствами владеют.

Есть ли у народов, о которых мы говорили выше, какие-то другие общие черты, кроме неразличения человеческого и нечеловеческого? Есть, но их трудно выделить в какие-то группы. Самым общим в их взгляде на мир является то, что они наделяют различные явления природы свойствами личности, такими как способность мыслить, следовать определенным нравственным и социальным законам, наподобие людей. Эти свойства делают возможным контакт между очень различными на первый взгляд сущностями. Практические трудности, которые вытекают из такого взгляда на мир, отчасти разрешаются представлением о текучести, подвижности личностной сущно-

сти, незакрепленности ее в той или иной телесной оболочке, которая, в свою очередь, рассматривается как одежда, которую можно снять или снова надеть. Однако способность к перевоплощению все-таки ограничена. Ее пределы зависят от способа воспринимать мир, который у разных существ принимает различные формы и зависит от возможностей той или иной телесной оболочки, в которую заключена особь данного вида. Наконец, космологические представления этих народов представляют личность не как сущность или субстанцию, но как взаимосвязь. Такие представления еще более усугубляют размытость границ между различными типами существ, равно как между внешними и внутренними характеристиками организмов. Повторяю, что все это не заслоняет глубоких различий между рассмотренными народами и их культурами. Однако гораздо больше разница между культурой Запада и всеми теми, кто в настоящем или в прошлом не стремился покорять природу. Задача настоящей книги — выявить, с чем связано такое различие. Мы не хотели бы тем самым углубить различия между культурами, но, скорее, выявить причины различий и попытаться преодолеть их.

2. ДИКОЕ И ДОМАШНЕЕ

Анри Мишо было около тридцати лет. В 1928 году он гостил в районе экватора у друга, с которым познакомился в Париже. Здоровье Мишо было не слишком крепкое, однако страсть к приключениям взяла верх, и он решил вернуться во Францию по рекам Амазонской низменности. Целый месяц, под палящим солнцем и укусами moskitov, он спускался на пироге по реке Напо до Мараньона. Потом пересел на пароходик и три недели провел в относительно комфортабельных условиях, спускаясь по Амазонке до ее устья. И вот в городе Белен штата Пара он увидел такую картину: «Молодая женщина из Манауса, плывшая вместе с нами на пароходе, утром, как и мы, сошла на берег. В городе мы подошли к площади Гран Парк, на которой было много растительности. “Наконец-то я вижу природу”, — вздохнула она. А ведь сама она жила в лесу»¹.

В самом деле, для жительницы Амазонии лес не был «природой». Она считала его тревожным пространством хаоса, который невозможно приручить и в котором никто никогда не гулял. Лесом нельзя любоваться. А центральная площадь Белена, где пальмы росли по одной линии, перемежаясь с квадратами подстриженной травы, где манговые деревья чередовались с купами бамбука и розами, вызывала совсем противоположные чувства. Это были те же тропические растения, но покоренные человеком, здесь культура торжествовала над лесной дикостью. Подобным образом, на олеографических картинках, украшающих все гостиные, отели и рестораны в маленьких городках Амазонии, царит вкус к приглашенным пейзажам. На стенах, покрытых влажными разводами, висят картинки с альпийскими лугами, на которых разбросаны украшенные цветами домики-шалы, утопающие в зелени хижины, или ряды тисовых деревьев во французских садах. Все это, конечно, дань экзотике, но в то же время так сказывается потребность противостоять слишком близкой безудержной растительной стихии.

Мы сами, подобно спутнице Мишо, часто разделяем окружающую нас среду на пары, по принципу присутствия или отсутствия человеческого воздействия на природу. Сад и лес, поле и ланды, терраса-рестанк и заросли маки, оазис и пустыня, деревня и саванна — как много таких пар, соответствующих установленной оппозиции между ойкуменой и эремой², между пространством каждодневного обитания человека и тем, куда он иногда отправляется в поисках приключений³.

Может быть, то, что в языке многих народов нет слова, соответствующего нашему современному понятию «природа», связано лишь с особенностями семантики. Ведь всегда и везде различается домашнее и дикое, пространство, пронизанное социальными взаимоотношениями, и то, на котором никак не сказывается воздействие человека. Может, стоило бы охарактеризовать как «культурные» участки окружающей среды, измененные человеком, а как «природные» — те, что остались в неприкосновенности. В таком случае мы смогли бы избежать чрезмерного этноцентризма в оппозиции «природа» / «культура», а сама оппозиция обрела бы более надежное основание, так как ее можно было бы применить к опыту самых разных народов. Для многих племен не существует понятия «природы» как некоей онтологически независимой сущности. Но они оперируют понятием «дикий» и, как и мы, различают, по крайней мере топографически, что относится к человеческому дому, а что отдалено от него.

Пространство кочевников

Понятие «общепринятого» всегда очень относительно, особенно если речь идет о восприятии обжитого пространства и о порядках и обычаях внутри его. Кроме того, оппозиция дикое / домашнее вряд ли применима к донеолитическому периоду, а этот период обнимает наибольшую часть истории человечества. Разумеется, нам трудно проникнуть в тайны сознания наших предков из палеолита. Однако мы можем наблюдать за тем, как строят свои взаимоотношения с окружающим миром современные племена охотников и собирателей. Выживание таких племен зависит от растений и животных, на воспроиз-

водство и численность которых люди никак не влияют. Племя живет на одном месте, покуда ему хватает природных ресурсов, и переходит на новое, как только они иссякают. В кочевой жизни людей ждет то изобилие, то скудость средств к существованию. Природные ресурсы распределяются по-разному в зависимости от места обитания племени и от времени года, и к этой неравномерности постоянно приходится приспосабливаться. Так, у эскимосов-нетсилик, кочующих на просторах в несколько сотен километров к северо-западу от залива Гудзон, год делится на 5–6 периодов. В конце зимы и весной они охотятся на тюленей с ледяной корки, покрывающей море. Летом они ловят рыбу неводом во внутренних реках. В конце осени — охота на карibu в тундре, а в октябре — подледный лов⁴. В одно и то же время они переходят на другое место, но каждый раз обосновываются там, где уже были раньше. С каждым стойбищем связаны какие-то воспоминания, обычаи и привычки. Народность сан (бушмены из Ботсваны), обитающая на другом климатическом полюсе, более ограничена в своих передвижениях. Суровый климат Калахари вынуждает их селиться около источников воды. Этому племени недоступна подвижность эскимосов, каждая группа людей располагается каждый раз вокруг одного и того же источника, но люди внутри групп постоянно перемещаются от лагеря к лагерю. Таким образом, каждый из бушменов сан большую часть жизни проводит на новой территории, к особенностям и специфическим опасностям которой надо привыкать⁵. Подобным образом ведут себя пигмеи бамбути, живущие в лесах бассейна реки Итури: лагерь последовательно разбивается в одних и тех же местах, но состав людей в команде охотников непрерывно меняется в течение года⁶.

В экваториальных лесах и на Крайнем Севере, в пустынях Южной Африки и в центре Австралии, во всех «маргинальных» зонах, где живут охотничьи племена, сохраняется один и тот же принцип расположения обитаемого пространства. Оно не концентрируется вокруг одной точки, но разворачивается как сеть маршрутов, привязанных к более или менее постоянным местам стойбища. Разумеется, нельзя забывать, что у большинства племен охотников и собирателей годовой цикл состоит из двух неравных частей: более долгий период — тот, когда

племя рассыпается небольшими подвижными группами по всему пространству кочевья, и более короткий, когда все собираются вокруг стойбища. Мосс показал это еще в начале века на примере жизни эскимосов. Социальная жизнь племени, сконцентрированного вокруг стойбища, протекает очень интенсивно и насыщенно; это время совершения важных коллективных ритуалов⁷.

Тем не менее такое временное стойбище вряд ли можно соотнести с «деревней», то есть с пространством, где живут люди, воздействующие на окружающую территорию. Несомненно, что каждый раз стоянки разбиваются на одном и том же месте, и люди с удовольствием вспоминают о том, как они жили здесь раньше. Но такое заново обживаемое пространство все же нельзя считать «домашним», противопоставленным «дикому» месту, по которому охотники и собиратели кочуют в остальное время. Они создают определенное социальное пространство на каждом месте стоянки: с каждым местом связаны индивидуальные воспоминания о том, что произошло здесь когда-то. Вот здесь едва видны следы бывшего лагеря, а там растет необычное дерево; вон та расщелина хорошо запомнилась, а тут некогда охотник бежал за зверем и убил его. Место стоянки напоминает о проведенном когда-то обряде инициации или свадьбе, о родах. Что-то может напоминать о погибшем родственнике. Однако все эти отметины не существуют сами по себе и не становятся метками некоего пространства. Они — лишь беглый набросок биографии того или иного человека, и распознать их может только он и те, кто переживал вместе с ним одни и те же события. Правда, иногда части окружающего пейзажа наделяются некими самостоятельными свойствами. В этом случае они могут нести опознавательные знаки, понятные всем. Так, племя вальбири из Центральной Австралии видят в холмах, нагромождении валунов, солончаках или ручьях своих предков, которые превратились в эти элементы пейзажа⁸. При этом они не разрушенные храмы или бывшие очаги цивилизации. Они — наглядный след пути, по которому во «времена преданий» шли создатели существ и вещей. Эти части окружающего мира неотделимы от пути, который вновь и вновь проходят аборигены; непрочные знаки кочевья людей накладываются на более ощутимые следы предков. Именно эту

роль выполняют горки камней (*cairns*), которые выкладывают канадские эскимосы иннуиты. Они обозначают место, где находилось жилище или захоронение или охотник сидел в засаде на карibu. Эти горки видны издалека и напоминают фигуру стоящего человека. Они не одомашнивают пространство, но напоминают о былых передвижениях и служат точками отсчета в настоящем.

О племенах охотников и собирателей нельзя сказать, что окружающий мир видится им «диким», в противоположность трудноопределяемому «домашнему». Сказать так значило бы отрицать ту работу, что на протяжении долгого времени творят эти народы: они изменяют экологию того места, где им приходится жить и выживать. Несколько лет назад австралийские аборигены высказали протест против термина «дикая природа» (*wilderness*) — так стало принято обозначать территорию, где они живут. Эта терминология дает право разбивать заповедники, не спрашивая их согласия. Это понятие соотносится с понятием «ничейная земля» (*terra nullius*) и обозначает пространство, не тронутое человеком, экосистему, которую нужно сохранить и оберегать от губительного антропогенного воздействия. Но понятие «дикая природа» не только сводит на нет представление об окружающем мире, которое выработалось у аборигенов, но и отрицает те изменения, что туземные народы привнесли в него. Когда часть мест проживания народности джэвойн из Северных территорий была превращена в национальный заповедник, их лидер сказал следующее: «Национальный парк Нитмилук — это не дикая территория <...> а продукт человеческого воздействия. Десятки тысяч лет мы воздействовали здесь на природу нашими церемониями, нашими родственными отношениями, разводимыми кострами и охотой»⁹. Для австралийских аборигенов, как и для других народов, живущих собирательством и охотой, противопоставление домашнего и дикого не имеет смысла. И дело не только в том, что у них нет домашних животных или растений, сколько в том, что все пространство кочевья видится им как обжитое и привычное, обустроенное предками для потомков с такой деликатностью, что следы воздействия прежних жильцов почти незаметны.

Обживание пространства не меняет существенно перспективы взгляда. Главным остается необходимость передвижения.

Сходным образом воспринимают пространство пастухи-кочевники, которые, с этой точки зрения, оказываются гораздо ближе к охотникам-собираателям, чем к оседлым скотоводам. Надо признать, что по-настоящему кочевых народов почти не осталось. За одно-два столетия оседлое скотоводство почти вытеснило кочевое. Одним из редких исключений можно считать племя фульбе-водаабе, которое весь год кочует со стадами по нигерийской Сахели¹⁰. Пространство их кочевья зависит от времени года: в засуху они уходят недалеко, так как вынуждены держаться около источников воды и рынков племени хауса. Скот в это время пасется на залежах под паром. В зимнее время они уходят далеко к изобильным пастбищам Азавака или Тадеса. У них нет стабильных поселений, в любое время года они довольствуются полузамкнутым загонем без крыши, стены которого сплетены из колючек. Это очень ненадежное убежище, и его едва можно разглядеть на фоне чахлах кустарников в степи¹¹.

Для многих племен такие продолжительные кочевья с перегонем скота являются нормой. Например, племя басери, живущее на юге Ирана, весной почти в полном составе перемещается к северу и разбивает стоянку на пастбищах гор Кух-и-Бул (*Kuh-i-Bul*). Осенью племя возвращается на зимовку в пустыню на холмы к югу от города Лар. И тот и другой переход длится по два-три месяца¹². Во время перехода место лагеря меняется почти каждый день, но летняя и зимняя стоянка не так подвижны. Между семьями иногда возникают трения и разногласия. Около пятнадцати тысяч человек и несколько сот тысяч животных — в первую очередь, козы и овцы — сосредоточены на пространстве около пятисот километров в длину и шестидесяти километров шириной. Эта полоса называется «иль-рах» (*il-rah*), по ней идет дорога перегона скота, и басери считают ее своей собственностью. Другие местные племена и власти страны также признают за басери определенные права на это пространство, в том числе право идти по дорогам и неводеланной земле, разбивать лагерь (не на полях) и пользоваться любыми колодцами, кроме тех, что являются чьей-то частной собственностью.

Исследователи считают, что подобная форма владения пространством может быть примером того, как племена с разны-

ми типами социальной организации (в данном случае — оседлые и кочевые) делят между собой одну территорию проживания¹³. Но система «иль-рах» может быть осмыслена иначе, по образцу австралийского отношения к пространству. В этом случае своей считается не территория, а маршрут, проложенный по этой территории; особое значение придается не протяженности пространства, а точкам отсчета, которые из года в год обозначают этапы кочевья. Так видят пространство кочевые пастушеские племена, живущие в Африке — в Сахели или в окрестностях Нила, на Среднем Востоке и в Центральной Азии. Для них абсолютно не имеет смысла противопоставление жилища, построенного человеком, и окружающей среды, на которую человек никак не воздействует. Эти племена разделяют животных на диких и домашних по принципу зависимости от человека, но на пространство это деление не распространяется.

Можно возразить, что оппозиция домашнего и дикого все же проникает в среду кочевых народов извне. Независимо от того, выращивает ли племя домашних животных, живет ли оно охотой или собирательством, кочевники проходят по территории, где живут оседлые народы. Они видят разницу между собственным восприятием пространства и восприятием оседлых народов и что-то перенимают у них. У пастушеских племен появляются временные точки оседлости, где располагаются перевалочные пункты или что-то вроде рынков. Так, у пигмеев существуют точки обмена с соседними оседлыми племенами, где они отдают дичь за продукты культурного земледелия: такие точки становятся дополнительным источником существования кочевых народов. Первые миссии на Огненной Земле часто становились временным местом сбора племен ома и яганов. У народов канадской Арктики и Заполярья ими были фактории¹⁴. Однако, независимо от того, находились ли эти точки на обочине маршрута или в самом центре передвижения, кочевники не строили свою жизнь по образцу того, как она шла в этих временных оседлых пристанищах. Норма жизни и система ценностей слишком уж отличались от их собственных. А если мы все же захотим увидеть в жизни кочевых народов оппозицию «домашнее» / «дикое», то нам придется, парадоксальным образом, перевернуть ее. Именно «дикое» пространство

леса, степи, тундры для кочевника носит характер родного и привычного, а островки оседлой жизни видятся ему неприятными, так как он там нежеланный гость, на которого косо смотрят.

Сад и лес

Обратим наши взгляды на возделанную землю и посмотрим, насколько существенно противопоставление «домашнего» и «дикого» для тех народов, кто занимается обработкой поля и может в некоторой степени считаться оседлым. К ним можно причислить ачуаров, о которых шла речь в начале первой главы. Это индейские племена Амазонии, которые занимаются огородничеством и, в отличие от кочевых и пастушеских народов, достаточно долго остаются на одном месте — от десяти до пятнадцати лет. Они переходят на другое место не потому, что истощается земля, а потому, что в окрестных лесах становится мало дичи, а жилища их недолговечны. Ачуары, несомненно, уже давно начали возделывать растения. Свидетельством тому — разнообразие пород и видов растений в их садах и огородах. У самых заботливых хозяев растет не менее сотни видов, и внутри каждого вида встречается очень много устойчивых пород. Так, например, существует не менее двадцати сортов сладкого батата, столько же — маниоки и бананов¹⁵. В мифологии и ритуалах ачуаров культурные растения занимают значительное место, а женщины, хозяйки на огороде и в саду, обладают глубокими агрономическими познаниями.

Данные археологии подтверждают, что возделывание растений началось в этом регионе очень давно. В предгорном озере, неподалеку от нынешнего жилья ачуаров, найдены самые первые остатки маиса в Амазонском бассейне. Находке более пяти тысяч лет¹⁶. Правда, нет никаких доказательств того, что речь идет о следах какого-то самостоятельного жилища. Но несомненно, что клубневые растения, распространенные сейчас по всему миру, ведут свое происхождение с низменностей Южной Америки, а жители этих мест возделывают их уже несколько тысячелетий¹⁷. Таким образом, все говорит о том, что современные ачуары унаследовали очень древнюю культуру садо-

водства и огородничества. Когда-то их предки одомашнили лесные растения и стали экспериментировать над ними. С тех пор и внешний вид, и свойства растений изменились так, что они совершенно не похожи на своих диких собратьев. Племена садоводов организуют свое пространство особым образом, по концентрическому признаку, который отчасти напоминает привычную оппозицию дикого и домашнего. Жилища ачуаров отстоят далеко друг от друга. Каждый дом располагается в центре обширной, тщательно раскорчеванной поляны с возделанной почвой. Поляну окружает лес, где охотятся и занимаются собирательством. На первый взгляд в культуре ачуаров присутствуют все черты классической дихотомии: организованный центр и дикая периферия; интенсивное садоводство и экстенсивные собирательство и охота; стабильный источник пищевых ресурсов (сад) и нестабильный и непредсказуемый (лес).

Однако более детальное изучение культуры ачуаров говорит о том, что это представление обманчиво. В садах и огородах ачуаров растут и домашние породы растений (то есть те, рост и воспроизводство которых полностью зависит от человека), и растения, пересаженные из леса (в основном пальмы и фруктовые деревья). Однако в языке ачуаров эти два типа растений никак не разделяются. Все, что растет на раскорчеванной земле, за исключением сорняков, называется «агати», то есть «то, что посажено в землю». Этот термин применяется и к тем растениям, что выращиваются людьми от начала до конца, и к тем, что просто пересажены из леса в сад. Лесные сородичи пересаженных растений называются «ikiamia», то есть «лесные». Таким образом, понятие «агати» обозначает не «одомашненность», а произрастание среди людей, независимо от того, каким образом то или иное растение там оказалось. Соответственно, «ikiamia» не обозначает «дикий»: если растение выкопали и перенесли на другое место, оно уже не называется так. Кроме того, «лесные» растения тоже мыслятся как возделанные, так как за ними ухаживает дух по имени Шакайм. Ачуары считают его садовником леса и просят его благоволения и совета, прежде чем раскорчевать новую поляну. В садах ачуаров растут на разных уровнях фруктовые деревья и пальмы, кусты маниоки и ковровые растения. В определенном смысле, сад ачуаров — это тропический лес в миниатюре¹⁸. Разноуровневое

расположение растений часто используется в поликультурных садах межтропического пояса. Оно защищает сад как от тропических ливней, так и от чрезмерно палящего солнца, способного выжечь и без того не слишком плодородную почву. Несомненно, что ачуары оценили эффективность такого расположения растений в лесу, а потом решили в своих садах подражать садам Шакайма¹⁹. Таким образом, терминологическая пара «agami» / «ikiamia» не соответствует оппозиции «домашнее» / «дикое». В этой паре противопоставлены растения, возделанные человеком, и растения, возделанные духом.

В животном мире ачуары проводят те же разграничения. У них дома обитает разнообразное зверье: прирученные животные, птенцы, выпавшие из гнезда, детеныши, оставшиеся от убитой охотниками матери. Женщины-ачуары заботятся о них, кормят, кладут совсем маленьким пищу в клювики и даже кормят грудью. Все эти животные быстро привыкают к жизни в новых условиях. Однако таких животных, которые жили бы с людьми от самого рождения, у ачуаров нет, даже среди кошек. Ачуары характеризуют прирученных животных словом «tanku», что можно перевести как «приспособившиеся к людям». Как существительное, это слово соответствует отчасти английскому «pet» — «любимец», «питомец». Ачуары почти никогда не привязывают их, не бьют и не едят их мясо, даже если они погибли в результате какого-то случая. О молодом пекари, который бродит недалеко от чьего-то дома, можно сказать: «Это “tanku” такого-то». Слово «tanku» содержит в себе идею одомашнивания, но не в том смысле, что принят у нас. Ачуары не пытаются вывести потомство от «tanku» и усовершенствовать породу. У «tanku» статус промежуточный между лесным и домашним животным, но он никак не противостоит понятию «дикий». Кроме прочего, животные, что живут в лесу, тоже приручены, но не людьми, а духами. Ачуары называют их «tanku» духов и верят, что духи заботятся о своих питомцах и защищают от слишком ретивых охотников. Таким образом, индейцы видят различие между лесными животными и теми, что живут рядом с ними, не по принципу «дикий» / «домашний», но по тому, на чьем попечении они находятся. О «лесных» заботятся духи, а о тех, что временно живут рядом с людьми, заботятся люди.

Жизненное пространство ачуаров также не поддается разделению на «дикое» и то, что испытало на себе воздействие человека. В первое время моей жизни у ачуаров я поражался контрасту между гостеприимной свежестью дома и неприятностью роскошного леса. Лес находился совсем близко, но я долго не решался заходить туда без провожатых. Возможно, в этом сказались предрассудки городского жителя; постепенно я преодолел свой страх. Ачуары не разделяют пространство на дом-сад, с одной стороны, и лес — с другой. Они выделяют несколько последовательных сегментов, причем переход от одних к другим едва заметен. Земля, примыкающая непосредственно к дому, является его естественным продолжением. Многими домашними делами занимаются именно здесь. Однако в этом пространстве есть и элементы сада. Здесь растут чилийский перец, генипа, бикса, ядовитые растения и лекарственные травы. Собственно сад — территория, где хозяйничают женщины. Однако подростки в саду ловят птиц, стреляя в них из маленьких сарбаканов, а мужчины расставляют силки у норок грызунов с нежным мясом, таких как агути, пака и акуши. Таким образом, сад используется для охоты как лес. Лес, в свою очередь, на протяжении часа-двух ходьбы от опушки корчевья воспринимается как некий огромный сад, куда женщины и дети ходят за растениями, волокнами пальмы, где ловят неводом рыбу в ручье или маленьких озерах. На этом пространстве им знакомо каждое дерево. Дальше начинается настоящее пространство охоты, куда женщины и дети ходят только в сопровождении мужчин. Но и это пространство нельзя назвать диким. Охотник знает в нем каждый дюйм, ежедневно наведывается туда; с этим отрезком леса у него связаны бесчисленные воспоминания. Животные, на которых он охотится, видятся ему не дикими зверями, но почти родственными существами. Их надо уговорить, им надо понравиться, чтобы они ушли из-под власти духов-хранителей. В огромном саду Шакайма охотники сооружают временные жилища, незатейливые укрытия, вокруг которых иногда посажены несколько растений. В эти хижины охотники наведываются время от времени и проводят по несколько дней. Атмосфера, царящая в этих крошечных поселениях, напоминает веселый и беззаботный отдых и никак не похожа на жизнь настороже среди враждебного леса. Тот, кому это пока-

жется странным, пусть вспомнит, что и мы ищем разнообразия и стремимся отдохнуть в деревне от слишком обыденной городской жизни. Таким образом, даже пространство в глубине леса представляется ничуть не более «диким», чем дом и сад. Ачуары проводят там время так же часто и точно таким же образом, как и в «домашнем» пространстве. Такое косвенное очеловечивание лесной экосистемы долгое время оставалось неизученным. Затем его описал Вильям Бале в своих трудах, посвященных исторической экологии каапоров Бразилии²⁰. Благодаря кропотливой работе и тщательным подсчетам Бале удалось выявить, что на заброшенных корчевьях через сорок лет растет вдвое больше окультуренных лесных растений, чем подобных им в лесу. На первый взгляд лесные растения не отличаются от своих пересаженных собратьев. Каапоры, как и ачуары, охотно пересаживают в сады растения из леса. Эти растения разрастаются и вытесняют собственно культурные растения, которые не могут существовать без должного ухода. И действующие, и заброшенные корчевья привлекают животных, которые употребляют в пищу лесные растения и заносят в своих испражнениях их семена. Каапоры считают, что агути заносят в их сады семена копалы и пальмовых деревьев, а обезьяны-капуцины — диких сортов какао и инги. От поколения к поколению, из года в год корчевье разрастается и обновляется, а его неухоженная часть превращается не в лес, а в сад. Таким образом, садом становится некоторая часть леса, и каапоры признают его искусственное происхождение, хотя они и не стремились его окультурить. Индейцы считают также, что старые корчевья благоприятны для охоты: там выше концентрация растений, которыми питаются животные, соответственно, благодаря таким корчевьям дичь лучше плодится. Подобное воздействие на лесную экосистему практикуется уже тысячелетия в Амазонии. Однако оно все же не означает, что джунгли становятся подобием сада. Лес, на котором сказывается воздействие человека, пусть и случайное, все же не приспособлен полностью к человеческому проживанию, так что его пейзаж полностью меняется и следы человеческого воздействия становятся ясно видны. Жилище в современной Амазонии переходит с места на место, земледелие носит залежный характер, а плотность населения очень низкая. Все это приводит к тому,

что изначальные характеристики того или иного места, на котором разбивается жилье, не исчезают после прекращения человеческого воздействия²¹.

Совсем иная ситуация сложилась у некоторых народов-огородников, живущих на возвышенностях Новой Гвинеи. Так, например, в районе Маунт-Хагена почва очень плодородная, что позволяет интенсивно возделывать земли под паром. Плотность населения в этих местах довольно высокая: у народности мелпа она может достигать 120 жителей на квадратный километр, в то время как у ачуаров плотность населения — 2 человека на 10 квадратных километров²². Ложбины, в которых лежат долины, и склоны покрыты мозаичным ковром садов и огородов, расположенных в шахматном порядке. Лишь на обрывистых склонах сохраняется скудная лесистая растительность. Деревушки из 4–5 домиков стоят близко друг к другу²³. Земельные владения определены искусно и тщательно вплоть до самых укромных уголков. Территории кланов, огороженные лесистыми кустарниками, как чешуйками покрывают землю и контрастируют с лесной порослью на склонах гор.

Сами жители Маунт-Хагена, как кажется, не замечают контраста. Мэрилин Стрейтерн показывает это в своей статье, названной недвусмысленно: «Нет природы — нет культуры»²⁴. В языке народностей этого региона есть терминологическая пара, которую можно было бы соотнести с оппозицией «дикое» / «домашнее». Культурные растения называются «mbu», а все, что расположено вне сферы воздействия человека и принадлежит миру духов, называется «gōmī». Однако это различие точно так же не перекрывает всего поля семантических различий между диким и домашним, как и противопоставление «agami» — «ikiamia» у ачуаров. Жители Маунт-Хагена, как и племена амазонских индейцев, считают, что некоторые духи «gōmī» возделывают лесные растения и заботятся о лесных животных. На некоторых условиях духи могут передать опеку над ними людям. Таким образом, «дикая» флора и фауна на самом деле домашняя, как и свиньи, сладкий батат, иньяма, составляющие основной источник существования народностей Маунт-Хагена. Термин «mbu» по отношению к растениям связан в первую очередь с идеей посадки, укоренения. Он никак не соотносится с идеей улучшения или воспроизводства живо-

го существа под контролем человека. Контраст между «mbu» и «gōmī» никак не соотносится и с пространственными разграничениями. На многих владениях кланов растут островки леса, а они, по общепринятому соглашению, принадлежат всем. Именно в эти островки леса заходят домашние свиньи, чтобы попасть под бдительным надзором духов. Короче говоря, несмотря на то что жители Маунт-Хагена достаточно серьезно вторгаются в окружающую среду, они не считают, что живут «в окружении природы». Ничто в их мировоззрении не говорит о том, что жилое пространство – это пространство, отвоеванное у дикого окружения²⁵.

Следует, разумеется, признать, что чем совершеннее становятся способы выживания, тем четче осознается контраст между жилищем, где все приспособлено к нуждам людей, и периферией пространства, где люди бывают лишь изредка. Однако отдавать себе отчет в том, что пространство разделяется на две части, соответствующие той или иной сфере деятельности, еще не значит осознавать какую-то часть как «дикую». Это хорошо показывает Петер Двайер. Он сравнивает обычаи и представления о пространстве у трех племен огородников из горных районов Новой Гвинеи. Исследователь распределил их по степени очеловечивания экосистемы и по тому, насколько большую роль в их питании играют лесные ресурсы²⁶. Племя кубо (*kubo*) – это племя охотников. Плотность населения у них – менее одного человека на квадратный километр. Оппозиция между жилым центром и внешним миром для них играет очень малую роль, тем меньшую, что люди племени чаще спят в маленьких убежищах в лесу, чем в своем жилище, внутри поселения. Духи, и особенно души мертвых, воплотившиеся в животных, обитают рядом с людьми. В сотне километров от кубо живет племя этоло (*etolo*). Они активнее воздействуют на окружающий мир: их сады и огороды обширнее. Они выращивают панданусы, расставляют постоянные ловушки на животных. Плотность населения у них местами в пятнадцать раз выше, чем у кубо. Духовные воззрения их сложнее: они верят, что души мертвых сначала вселяются в птиц, потом в рыб, которые плывут к границам территории племени. Наконец, сианы (*siane*) существенно преобразовывают свою среду обитания. Они ведут оседлый образ жизни, занимаются интенсивным разведе-

нием садов и огородов, выращивают свиней. Они редко уходят в лес, растущий на склонах гор. Духи из их верований, в отличие от духов кубо и этоло, имеют свой собственный вид, живут в недоступных местах и общаются с людьми при посредничестве птиц или через ритуальные предметы. Можно рассматривать эти три примера как три этапа последовательного окультуривания средств к существованию. Несомненно, что чем сильнее воздействие людей на прилегающий к жилищу лес, тем отчетливее выделяется представление о периферии пространства. Одновременно взаимоотношения между людьми становятся все менее похожими на отношения между людьми и не-людьми. Однако Двайер нигде не указывает на то, что в словаре или в поведении какого-либо из рассмотренных племен есть представление о «диком пространстве». Его нет даже у сианов, плотность населения которых к тому же наполовину ниже, чем у племен, живущих около Маунт-Хагена²⁷.

Поле и рисовая плантация

Можно предположить, что племена горных районов Новой Гвинеи, одомашнивающие окружающее пространство, все же не являются наиболее убедительным примером. Даже интенсивное корчевое огородничество предполагает существование более или менее длительных периодов, когда земля находится под паром. В эти периоды лесная растительность вторгается на территорию садов и разрушает границу между очеловеченным пространством и его лесными окраинами. Более яркую картину разграничения дикого и домашнего можно увидеть у тех народов, у которых существуют постоянные поля и на эти поля не вторгается беспорядочная стихия леса. Обратимся к жизни племен Восточной Азии и Индийского полуострова, обитающих на аллювиальных равнинах и илистых плато. Тысячелетия на территории от Ганга и Инда до реки Желтой миллионы крестьян углубляли, расширяли, очищали водные потоки и обогащали почву, то есть самым глубоким образом изменяли облик той местности, на которой расселялись.

В языках народов великих восточных цивилизаций прослеживается очень четкое разграничение территории, на которой

сказалось воздействие человека, и той, что неподвластна людям. Так, в китайском языке времен мандаринов существуют слова «уё», обозначающее пространство вне возделанной территории поселения, и «jiā tíng» — одомашненное пространство. Первое слово этимологически восходит к понятию порога, границы, промежуточного пространства. Оно применяется как к диким растениям и животным, так и к месту, на котором они водятся. «Jiā tíng» может быть отнесено только к пространству дома и семейного круга; его не употребляют по отношению к домашним растениям и животным²⁸. В японском языке также есть разграничение между «sato» — «обитаемым местом» и «yama» — «горой». При этом «гора» рассматривается не столько как высокая часть рельефа, противопоставленная равнине, сколько как прообраз необитаемого пространства, сопоставимого с первоначальным смыслом французского слова «пустыня»²⁹. На санскрите пространство деревни и ее жителей четко отделяется от пространства за ней, никак не измененного человеком. Слово «jāṅgala» сначала обозначает необитаемые земли, а в классическом языке хинди становится синонимом понятия «дикое место». «Aṭavī» — «лес» — соотносится не с местом, где произрастает определенная растительность, но с местом, где живут варварские племена, не знающие цивилизации. Этому понятию противопоставлено «janapada» — «цивилизованная деревня», где живут «gṛāmya» («деревенские»). К ним, в частности, относятся и домашние животные³⁰. Однако если внимательно рассмотреть, каким образом воспринимаются и используются те части пространства, что выделены семантически, то окажется, что дихотомия «домашнее» / «дикое», сформулированная западной культурой, с трудом применима к Индии, Китаю и Японии. То, что в Азии различают жилое и нежилое пространство, неудивительно. Однако вряд ли из этого разграничения можно сделать вывод об оппозиции двух типов окружающей среды, двух категорий живых существ, двух взаимоисключающих систем ценностей.

Субъективная география Древнего Китая основана на противопоставлении города и горы. Город, представляющий в плане шахматную доску, есть образ мира и в то же время центр освоения сельскохозяйственного пространства как собственного и домашнего, а также центр политической власти. Зато гора ви-

дится как место аскетического уединения и изгнания. В конечном счете, гора становится излюбленным живописным сюжетом³¹. Однако это разграничение не так абсолютно, как кажется. В традиции дао гора — это место обитания Бессмертных, неуловимых существ, сливающихся с рельефом местности. Они придают горе священное измерение. Восхождение на гору означает, особенно для просвещенных людей, поиск бессмертия. Сбор на горе лекарственных трав, продлевающих жизнь, воплощает этот поиск в более обыденных рамках. Огюстен Берк показал, что, кроме прочего, эстетизация горы в китайской пейзажной живописи может быть рассмотрена как преимущество духовных ценностей перед материальными, а материальную ценность представляет в сельском хозяйстве равнина³². Гора вовсе не видится как неупорядоченное и нецивилизованное пространство, она — место обитания божественных существ, воплощение их сущности. Гора становится необходимым дополнением к миру города и деревни.

В свою очередь, город неотделим от захолустья, даже самого отдаленного. Его местоположение и расположение в нем домов даже в самых мелких деталях подчинено фэн-шуй — своего рода физиологии пространства. Философия дао учит, что некое космическое дыхание — «qì» — распространяется по всему Китаю от горной цепи Кунлан до силовых линий человеческого тела, пронизывающих его, наподобие вен. Вот почему так важно угадать, где в пространстве находятся наиболее благоприятные для человека точки и как организовать свое жилье, соответственно сети энергетических линий, пронизывающих всю Срединную империю. Китайский город должен быть хорошо расположен, хорошо построен, и в нем должны быть хорошие правители. Тогда он совпадет по фазе с миром, в котором, по выражению Марселя Гране, «порядок может быть лишь тогда, когда он, как жилище, обнесен стеной»³³. В этот космос, пронизанный и упорядоченный разнообразными социальными связями, не может вторгнуться ничто дикое. Конечно, китайские мыслители предполагают, что есть и темные загадочные силы, которые противостоят цивилизации. Но они находятся на периферии мира, у варваров.

В Японии горы тоже осмысляются как особое пространство, противопоставленное равнинным землям. Конусообраз-

ные вулканы, горы, покрытые лесом, зубчики хребтов всегда просматриваются сквозь долины и пруды. Плоскости полей и дамб противопоставлена, на заднем плане, вертикаль. Однако понятия «yama» — гора и «sato» — жилое место не являются взаимоисключающими. В зависимости от времени года места обитания чередуются друг с другом, они дополняют друг друга в духовном плане³⁴. Боги переходят с одного места на другое: весной они спускаются с гор и становятся божествами рисовых полей. Осенью они проделывают обратный путь, чтобы уйти в «глубинный храм». Обычно он расположен на каком-нибудь топографическом изломе; там у богов истинное жилище и домашний очаг. Местное божество «kami» родом с гор. Каждый год оно путешествует в священном ковчеге, а ковчег становится попеременно то святилищем полей, то святилищем гор. Можно увидеть здесь очень своеобразный культ кочующего дома, в котором смешивается граница между пространством деревни и внешним пространством. С XII века ореол священного одиночества, витающий над представлением о горах, привел к тому, что именно в горах обосновались буддийские монастыри. С тех пор слово «гора» стало обозначать еще и «монастырь»³⁵. В это же время на Западе появились монастыри бенедиктинцев, стремящихся бежать от мира и удалиться от людей. Бенедиктинцы раскорчевывали лес и изгоняли из него дух дикости, возвышаясь к Богу в труде, как и в молитве³⁶. В японских монастырях не существовало ничего подобного. В горы уходили не затем, чтобы преобразовывать пространство, а затем, чтобы сливаться с ним, прогуливаясь или созерцая вершины. Чувственное слияние с пейзажем и было одним из залогов спасения.

Таким образом, горы в Японии не являются ни пространством, которое надо покорять, ни тем, откуда исходит тревожный сигнал опасности. Поэтому их нельзя назвать «дикими». Однако, парадоксальным образом, они могут превратиться в «дикое пространство» именно тогда, когда их засаживают домашними растениями. На некоторых островах Японского архипелага на склонах гор были разбиты промышленные плантации хвойных деревьев, в частности японского кипариса и кедра («sugi»). До того в этих местах росли лиственные леса:

деревья с блестящими листьями и листьями, опадающими на зиму. Жители горных селений любовались ими и считали такой лес местом, где царят красота и гармония, исходящие от присутствия в этих местах божества. В то же время такой лес поставлял необходимые для домашнего хозяйства запасы. Когда же лиственный лес сменился посадками хвойных деревьев, в них увидели лишь беспорядок, тоску и распад нормы³⁷. За высаженными деревьями ухаживали плохо, они потеряли добрую часть своей товарной стоимости, разрослись и захватили прилегающие поля и опушки. Однообразные ряды «черных деревьев» вышли из-под контроля тех, кто их посадил. Гора, лес, нежилое место — все они могут быть обозначены словом «уата». Но искусственно высаженный лес превратился в моральную и экономическую пустыню, стал гораздо более «диким», чем тот лес, что рос на этом месте изначально.

Обозначение места в Древней Индии более сложно. Френсис Циммерманн замечательно распутал этот клубок³⁸. В текстах на санскрите слово «jāṅgala», из которого и произошло слово «джунгли» на англо-индийском диалекте, имеет два основных значения. В первую очередь, оно обозначает необжитое или заброшенное место. Но вот первый парадокс: «jāṅgala» означает также высохшие пустоши. А это значение прямо противоположно тому представлению о джунглях, которое сложилось у всех нас после чтения Киплинга. Но в своем первоначальном значении джунгли — это вовсе не лес, пышно разрастающийся под муссонными ливнями. Джунгли — это сухие полустепи с растениями-колючками, саванны, на которых растут кое-где деревья, прозрачные рощи с опадающими на зиму листьями. «Джунгли» противопоставлены болотной местности («anūra»), где растут гигрофильные образования: дождевые леса, мангровые рощи, болотные растения. Оппозиция «jāṅgala» / «anūra» проявляется на всех уровнях мировоззрения и космологии, в медицине и таксономических определениях животных и растений. Статус сухих земель выше, потому что они здоровые, плодородные и заселены арийцами. Болотистые земли болезнетворны и являются своеобразным маргинальным убежищем для неарийских племен. Получается, что различие пейзажа приводит к формированию особой экологической

общности со специфическими животными и растительным миром, а также со своей собственной картиной мироздания. Отсюда вытекает второй парадокс. Как получилось, что слово, обозначающее необжитое и явно «дикое» пространство, стало в то же время символом домашних и общественных ценностей, связанных с аграрной культурой? Дело в том, что джунгли — это не просто географическая реальность, но и потенциал. Именно на сухие земли были направлены усилия колонистов, занявшихся, в первую очередь, ирригацией. Арийские крестьяне стали селиться на необжитых, но плодородных землях, обрабатывать и улучшать их. А по границам обживаемого пространства остались непроницаемые, пропитанные водой болота, где жили варварские, неарийские племена. Таким образом, контраст между джунглями и «апūра» имеет три стадии. Между представлением о болотистых почвах, на которых живут варвары, и сухими землями, заселенными арийцами, вклинивается нечто третье — представление о джунглях как о земле необжитой, но готовой к заселению. Здесь еще нет людей, но все говорит о том, что на этих местах может расцвести общество с высоким уровнем цивилизации. Мы не можем считать джунгли диким пространством, которое еще только предстоит цивилизовать: джунгли — это пространства, которые заселены предположительно, они представляют собой проект, некий горизонт, поощряющий и будоражащий культурные устремления. Болотистые земли тоже нельзя назвать дикими, но они не притягивают к себе, они остаются неизменным жилищем для нескольких периферических племен.

Обилие примеров никогда не может быть убедительным доводом, но оно, по крайней мере, может заронить сомнение в справедливости предвзятого представления о вещах. Как кажется, мне удалось показать, что во многих местах планеты восприятие и классификация мест и существ по признаку их близости к миру людей или удаленности от него не совпадают с теми категориальными признаками, что на Западе связывают с оппозицией «домашнего» и «дикого». В западной цивилизации это признаки взаимоисключающие, и они обретают смысл в паре друг с другом. В аграрных обществах видны следы многочисленных последовательных переходных форм, а также форм, охватывающих несколько признаков сразу.

«Ager» и «Silva»

Французское слово «sauvage» («дикий») восходит к латинскому «silva» («лес»); диким считается то, что обитает в лесу. Речь идет о большом европейском лесу, на который мало-помалу наступала римская колонизация. В этом лесу «дикая», то есть «невозделанная», земля, «дикие» растения и животные, «дикие люди», ищущие укрытия от законов и цивилизованных поселений, а также и свойства характера этих людей. Они яростны, непокорны, не желают подчиняться дисциплине общественных установлений. Однако все то, что включается в понятие «дикий» и связано с определенной жизненной средой, обретает смысл лишь на фоне противопоставления другим, позитивным ценностям, связанным с понятием «домашний». Слово «домашний», восходящее к «дом» («domestique» от «domus»), не связано с простым положением объекта в пространстве вне леса. Это особый уклад жизни, особая среда, поначалу — среда землепашцев. Это жизненный уклад семьи, где обитают, почитая отца и под опекой домашних богов, женщины, дети, рабы, животные и растения. Каждый из них находит возможность для реализации своей собственной природы. Полевые работы, воспитание детей, дрессировка животных. Обязанности и степень ответственности распределяются таким образом, чтобы и люди, и домашние животные подчинялись одному иерархическому порядку, выработанному в лоне большой семьи. Эта пара — «дом» и «лес» — становится для римлян образцом для всего мироустройства, и они разносят ее по другим народам в терминологической системе, основанной на неукоснительной системе ценностей. Открытие, что в других широтах лежат другие леса, лишь обогащает и расширяет, но не отменяет смысла изначальной оппозиции. Бразильские тупинамба или индейцы Новой Франции воспринимаются как древние германцы или бретонцы, описанные Тацитом, а «домашние» племена в новом масштабе становятся «цивилизованными»³⁹. С течением времени появляется возможность перевернуть нравственный смысл оппозиции. Для Монтеня и Руссо «дикий» может быть добрым, а «цивилизованный» — злым. В первом воплощены древние представления о добре и зле, которые исказились в цивилизованном мире в связи с неизбежной пор-

чей нравов. Такой риторический поворот не был новым, его можно найти и у Тацита, который не отрицает, что каждый из членов этой терминологической пары может быть понят только через другого.

Некоторые авторы забывают, что понятия «дикое» и «домашнее» существуют только на фоне друг друга. Это приводит их к тому, что в «диком» они начинают видеть универсальное начало человеческой психики. «Дикое» представляется как своего рода архетип, отталкиваясь от которого люди научились воздействовать на нечеловеческие существа или же отказались от такого воздействия. Не такой ли сценарий развития человечества предлагает Макс Олшлегер, исследователь философии окружающей среды. В объемном труде, посвященном истории дикой природы (*wilderness*), он ведет линию от охотников и собирателей палеолита, которые жили в гармонии с дикой природой и видели в ней некую родственную, но совершенно особую и автономную стихию. Этой стихии поклонялись в рамках тотемной религии. Далее появляются фермеры средиземноморского неолита, которые нарушили гармонию с дикой природой и попытались завоевать и освоить не тронутые человеком участки, подчинить природу себе. Только в XIX веке американская философия и живопись вернула природе былой статус⁴⁰. Может быть, он прав. Но трудно представить себе, как могло возникнуть представление о «дикости» в доземледельческом обществе. Когда «дикость» не с чем было сравнивать. С другой стороны, если «дикость» воплощала в себе позитивные ценности, зачем возникло желание отказаться от всего того, с чем оно было связано?

Йан Ходдер, ведущая фигура в современной англосаксонской интерпретативной археологии, уходит от этого парадокса. Он утверждает, что осмысление «дикого» началось в Европе со времен верхнего палеолита и было необходимым фоном, на котором разворачивалось первоначальное строительство упорядоченного общества. Ходдер считает, что одомашнивание «дикого» начинается с усовершенствования каменных орудий труда, что характерно для солютрейской культуры. Он видит в этом проявление своеобразной «тяги к культуре», которая выразилась в усовершенствовании орудий охоты и средств защиты. После того как защита от хищников стала более надежной, а

выживание менее проблематичным, люди смогли несколько приподняться над инстинктивным ужасом перед окружающим миром. Охота стала наделяться символическим смыслом и воспринималась уже как способ контроля над диким пространством, а те, кто занимался ею, приобрели уважение и почет. Следуя этой концепции, развитие аграрных обществ Европы и Ближнего Востока можно связать с желанием расширить контроль над животными и растениями. Мало-помалу контроль приводил к тому, что животные и растения извлекались из их природной среды и одомашнивались⁴¹. Трудно сказать, так ли обстояло дело в действительности. Возможно, воображение несколько увлекло исследователя, и он интерпретировал следы древних культур с точки зрения гораздо более поздней ментальности. Один вопрос остается нерешенным: почему такая перемена в сознании древнего человека произошла лишь в одном отдельно взятом регионе и никак не проявилась в других? Ходдер говорит о психологических явлениях столь глобальных, что было бы закономерно увидеть подобное желание встать над нечеловеческой природой повсюду и странно, что оно не распространилось по всему миру. Одомашнивание растений и животных вовсе не является исторической неизбежностью, которая по каким-то причинам задержалась в том или ином регионе. Многие народы мира, как видится, вовсе не испытывали потребности в подобном перевороте. Надо ли напоминать, что некоторые весьма развитые цивилизации, как, например, у народов западного побережья Канады или южной Флориды, строились на использовании диких ресурсов? Надо ли еще раз говорить о том, что многие современные племена охотников-собирателей совершенно равнодушны, а то и испытывают отвращение к возделыванию полей и выращиванию скота, чем занимаются племена, живущие рядом с ними. Для них одомашнивание — это не прорыв к чему-то новому, а тяжкая неизбежность, причем они стараются отгородиться от нее.

Бертран Хелл более осторожен. Он предполагает, что образ «дикого» сформировался у тех народов Евразии, в чьих верованиях, обрядах и легендах есть следы охоты на большого зверя и ухода за ним⁴². Центральным мотивом этих сказаний является мотив «черной крови», то есть густой крови, исходящей из оленя в течке или из одинокого кабана. Эта жидкость одно-

временно опасна и притягательна. Она дает плодотворную силу, но может превратить в дикое создание. Эта жидкость течет в венах охотников, когда осенью они охвачены «охотничьей лихорадкой» («Jagdfieber»). Та же лихорадка овладевает охотниками, браконьерами и маргиналами, которые бегут от стесняющих норм общежития. Ее можно различить и в одержимых и оборотнях. Несомненно, что в германском ареале (а большинство примеров Хелла относится именно к нему) мир дикой природы наделен определенной самостоятельностью и в то же время известной притягательностью. Можно сказать, что за дикой природой здесь закреплено ее собственное место и она рассматривается, в первую очередь, как источник жизни и мужской силы, а не как противоположность окультуренным территориям⁴³. Область «wild» — это не изнанка аграрного пространства, и она по-своему четко структурирована. «Wild» соотносится с лесом, но не с бесплодным, тормозящим колонизацию лесом «silva», а с тем, что обозначался латинским словом «foresta». Этот лес представляет собой нечто вроде огромного парка с дичью, и начиная с IX века Каролинги стремились упорядочить его и издавали указы, ограничивающие права на выгон скота и раскорчевку лесных земель⁴⁴. Нет ничего более окультуренного, чем дикий лес. Он издавна служит местом охоты для элиты, для которой травля крупной дичи стала школой мужества и формирования характера, а охотничьи угодья подвергаются строгому регламентированию. Хелл бережно воспроизводит исторический контекст, в рамках которого формируется общий образ «дикого» в германском обществе, но очень трудно разделить его концепцию, когда он пытается найти следы такого же отношения к дикой природе в других уголках планеты. Трудно согласиться с тем, что люди всегда и везде считали, что темные и загадочные силы должны быть непременно приручены цивилизацией⁴⁵.

Пастухи и охотники

Будем остерегаться этноцентризма. «Неолитическая революция», произошедшая на Ближнем Востоке, не носит универсального характера. Условия ее возникновения, как и матери-

альные и идеологические результаты, не могут быть безоговорочно перенесены на весь остальной мир. В других очагах аграрной культуры одомашнивание и разведение культурных растений развивалось в иных условиях. Ни мировоззрение, ни орудия труда, как кажется, не способствовали разделению пространства на область, подвергшуюся человеческому воздействию, и область, бесполезную для человека или же обреченную исчезнуть под его напором. И в то же время было бы нелепым утверждать, что разделение на ойкумену и эрему существует только на Западе. Вероятно, что система ценностей и значений, связанная с разделением на домашнее и дикое, характерна для определенной территории — «плодородного полумесяца». Именно здесь чуть более десяти тысяч лет назад произошла «неолитическая революция». На пространстве от Восточного Средиземноморья до Ирана одомашнивание растений и животных в течение тысячелетия происходило примерно одинаково⁴⁶. Люди здесь научились разводить злаковые, такие как пшеница, ячмень, рожь, и одновременно выращивать коз, овец, коров и свиней. Была разработана целая система приспособления нечеловеческих существ к совместной жизни с человеком. Резко отличная ситуация сложилась на других континентах, где одомашнивание крупных млекопитающих произошло или спустя много времени после одомашнивания растений, или, наоборот, задолго до этого. Именно так обстояло дело в Восточной Африке, на большей части Северной и Южной Америки или в Океании. Агрикультура развивалась здесь без выращивания скота, а в случае, если она развивалась значительно позже, домашние животные просто включались в общую систему жизни человека.

У европейцев эпохи неолита сформировалось постепенно главное противопоставление дикого и домашнего, которое опиралось не только на противопоставление окультуренного и неокультуренного пространства, но и на противопоставление диких животных домашним. Мир пастбищ и хлева противопоставлялся миру охотника и дичи. Возможно, что подобный контраст вызвал к жизни желание как-то оборудовать такое пространство, где бы человек мог проявить хитрость, физическую стойкость, насытить жажду добычи. Все это сполна присутствовало у охотников, но те, кто жил в регламентированном

мире загонов и поля, были лишены возможности дать выход своим устремлениям. И может быть, действительно, европейские народы неолита пришли к мысли о необходимости своеобразного окультуривания некоторых животных, в частности оленевых, превращая их в объект охоты, но объект особого рода. Выращивание домашних животных симметрично соответствовало стремлению поддерживать некоторые виды в их диком состоянии, что создавало определенный «охотничий» эффект. Диких животных не истребляли не потому, что у охотников не хватало для этого сил и средств, а для того, чтобы четко обозначить границу между домашним пространством и диким — охотничьими угодьями⁴⁷.

Культура Древней Греции служит наглядным доказательством тому, что в мире Средиземноморья оппозиция «дикое» / «домашнее» опиралась на противопоставление домашнего животного охотничьей добыче. Известно, что греки ели только жертвенных животных и ими могли быть, в идеале, бык из-под ярма или охотничья добыча. В символике домостроительства и установления законов охота и разведение животных одновременно и противопоставлены, и взаимодополняемы. Когда в доме, на кухне, животное приносится в жертву богам, то происходит сближение людей и богов. При этом людям достается вареное мясо, а богам — кости и дым от костра. На охоте все происходит иначе. Как пишет Пьер Видаль-Наке, «охота <...> определяет взаимоотношения человека с дикой природой»⁴⁸. Во время охоты человек ведет себя как хищное животное, но отличается от него. Человек обладает охотничьими навыками («*technè*»), которые можно отождествить с охотничьим искусством и, еще шире, с искусством политики. Люди, животные и боги составляют единую систему с тремя основными точками, в которой домашнее животное («*zoon*») стоит ближе всего к человеку. Оно размещено на иерархической лестнице чуть ниже, чем рабы и варвары, и то потому лишь, что животные способны жить только в стаде (вспомним, что Аристотель определял человека как «политическое животное», «*zoon politikon*»). Домашние животные четко отделены от диких («*thèria*»)⁴⁹. Жертвоприношение становится точкой пересечения богов и людей. Прежде чем предать животное смерти, надо заручиться его благоволением, добиться от него согласия на

исполнение определенной роли в гражданской и литургической жизни. Такая предосторожность совершенно не нужна там, где победа достигается в соперничестве охотника и дичи. Так, подростки, охотясь, доказывают свою ловкость и смекалку, а зрелые мужчины, вооруженные только копьем, силу и смелость. Добавим, что земледелие, скотоводство и охота оказываются тесно связанными и в том, что убитое животное съедается вместе с поджаренным ячменем и вином, то есть культурными продуктами⁵⁰. Место обитания диких животных становится, таким образом, неким нецивилизованным окаймлением, необходимым для развития цивилизации. Это — своего рода театр, где мужчина может проявить себя в том, что противоположно умению находить компромисс и общий язык; а эти качества необходимы как в уходе за домашними животными, так и в политике.

Римский пейзаж, герцинский лес, романтическая природа

Латинский мир представляет совершенно противоположную картину. Хотя Рим и был основан одичавшими близнецами, римляне очень скоро отошли от модели «героической охоты». Зверей стали ловить, чтобы защитить от них возделываемые культуры. В конце Республики Варрон пишет о бесполезности охоты и о том, насколько выгоднее выращивать домашних животных (трактат «О сельском хозяйстве»). Эту точку зрения поддерживает век спустя и Колумелла в своем трактате «О сельском хозяйстве». Сципион Эмилиан привез из Малой Азии моду на псовую охоту. Но она не привилась у римских аристократов, так как они гораздо больше думали о том, как увеличить доходы с имения, чем об охотничьих подвигах. Дикие животные были для них в первую очередь вредоносной силой, а обязанность истреблять их возлагалась на управляющих имением и профессиональных охотников⁵¹. Сельский пейзаж на равнинах организовывался вокруг «виллы» — большого владения. Она располагалась на обширной четырехугольной площадке, где росли злаковые растения и виноградники и оливковые деревья. Ухоженные, вспаханные и осушенные зем-

ли («ager») четко противопоставлялись необработанной периферии («saltus»), на которой пасся скот. Что же касается дикого леса («ingens silva»), то он потерял ту привлекательность, что некогда имел для охотников, и воспринимался лишь как препятствие для расширения сельскохозяйственных угодий. Римляне стремились разумно управлять воспроизводством ресурсов, и это стремление доходило до того, что они пытались регулировать численность дичи в лесу. Они, например, устраивали кормушки для диких животных, в частности для оленевидных. Некоторых диких зверей специально приручали для того, чтобы зимой они приводили своих сородичей к этим кормушкам⁵².

Римляне периода Империи относились к лесу двойственно. На Апеннинском полуострове лесов было мало, и они воспринимались как декорация древних преданий о прародительнице Рее Сильвии. Функция леса как кормилицы восходила к греческим мифам об Аполлоне и Артемиде, о посвященных им лесах и рощах. Станные обряды в лесном святилище Дианы у Немийского озера дали Фрэзеру толчок к созданию его «Золотой ветви». Но все эти священные рощи с оракулами были лишь уменьшенными копиями первобытного леса, вытесненного земледельческими угодьями. В комментариях к «Германии» Тацита Симон Шама подчеркивает, что настоящий лес для римлян — это знак окраины, границы, за которой уже не действуют законы государства. В непроходимую чащу ушли этруски, спасаясь от последствий поражения. Такой же лесной массив располагался в Восточной Галлии, где последние дикие племена все еще боролись с римскими legionами⁵³. Этот лес считался «terra informis» — «ужасной землей». Римляне не любили ни смотреть на него, ни жить в нем. Да и как могли считать красивым дикий лес те, кто ценил лишь ту природу, что преобразена усилиями человека? Римляне определенно предпочитали буколическое очарование деревни, на которой лежал отпечаток закона и порядка, густому и влажному хаосу герцинского леса. Римский пейзаж и та система ценностей, которая за ним стоит, и сформировали то противопоставление дикого и домашнего, которое свойственно до сих пор нашей культуре и которое распространилось от римлян на завоеванные земли

от Рейна до Бретани. Эта оппозиция не вытекает ни из сути вещей, ни из вневременных особенностей человеческого сознания. Она сама развивалась со временем и обусловлена тем, как менялись способы мироустройства и пищевой рацион на нашем континенте. Ничто не говорит о том, что полярность дикого и домашнего может быть применена и для описания развития человечества на других континентах.

Даже на Западе линия раздела между диким и домашним не всегда и не всюду проводится с той отчетливостью, что в латинских деревнях. Уже во времена Высокого Средневековья при постепенном слиянии романского и германского мира противостояние окультуренных и неокультуренных зон смягчалось. Этому способствовало интенсивное освоение леса и равнины. Германский традиционный пейзаж предполагал, что к деревне присоединяется некоторое пространство невозделанной земли. Сама деревня представляла собой несколько разбросанных хижин, вокруг которых лежат пахотные земли, а дальше простирается лес. Лес разрабатывается всеми сообща: в нем охотятся и собирают плоды, туда водят пастись свиней. Лес служит источником древесины, из которой изготавливают инструменты, а также в лесу запасаются дровами. Таким образом, переход от дома к дремучему лесу происходит в несколько этапов. Вот как пишет об этом Жорж Дюби: «Такое взаимопроникновение поля и пастбища на лес и луг является, несомненно, самой яркой отличительной чертой, что разделяет “варварскую” аграрную систему и систему римскую, где четко разделяются “ager” и “saltus”»⁵⁴. Однако в VII–VIII веках римская аграрная система приходит в упадок. Это связано, в частности, с изменением пищевого рациона, а также с тем, что жизнь становится все опаснее, а равнинные территории становятся все труднее защищать. На смену салу и животному жиру приходит растительное масло, даже в богатых домах вместо мяса домашних животных употребляют дичь. По мере того как ухудшается положение дел в больших земледельческих регионах, все большее значение приобретают продукты, приходящие из пространства «saltus» и «silva». Римский дуализм и германская концентрическая организация пространства смешиваются. Именно из этого смешения рождается средневековый западный пейзаж, где

граница между эремой и ойкуменой уже проведена не так четко, как несколько столетий назад, хотя это и не слишком заметно на первый взгляд.

Лишь к XIX веку эта граница снова станет актуальной, но обретет новый смысл. Родится новое — эстетическое и нравственное — осмысление пространства, которое мы разделяем до сих пор. XIX век — это время, когда романтики изобретают «дикую природу» и распространяют вкус к ней. В это время эссеисты формулируют философию «дикости» («wilderness»). Ралф Уолдо Эмерсон, Генри Дейвид Торо и Джон Муир призывают соотечественников уходить в горы и в леса и там обрести свободу и независимость в существовании, отличном от того, что предлагает взять за образец старая Европа. Наконец, это время, когда в Йеллоустоне открывается первый национальный природный парк, который воспринимается как величественная декорация божественного творения. До сих пор природа была мягкой и красивой; теперь она становится дикой и возвышенной. Художники теперь пытаются увидеть дух Творения не в пейзажах, освещенных романским светом, как это делал и закрепил в традиции Коро. Они ищут стремительные потоки и вскипающие водопады, сверхчеловеческие горные массивы, где хаотически нагромождены скалы и утесы, высокие и темные леса. Таковы картины Карла Блехена, Каспара Давида Фридриха и Карла Густава Каруса в Германии; Томаса Морана или Альберта Бирштадта в Соединенных Штатах⁵⁵. После нескольких веков страха или безразличия путешественники открывают для себя суровую красоту Альп. Поэты воспевают восхитительный ужас ледников и пропастей; они впадают в «альпийскую экзальтацию», которую даже Шатобриан считает чрезмерной⁵⁶. Новая чувствительность стала неоспоримым фактом истории. Индустриализация шла полным ходом, и общество обрело в дикой природе противоядие от обезличивания мира. В дикой природе, которая уже находилась под угрозой исчезновения, люди увидели воскресающую силу. Это новое отношение к природе живо до сих пор. Оно проявляется в той пылкости, с какой наши современники бросаются на защиту исчезающих природных объектов или редких видов животных; оно же — в моде на походы, в интересе к диким пейзажам, а также в том, как сильно нас занимают гонки на откры-

той местности или экспедиции в Антарктику. Но сама очевидность этого чувства мешает нам отдать себе отчет в том, что противопоставление домашнего и дикого не универсально для любого места и любого времени. Оно актуально для общества с определенным развитием технических средств и определенным менталитетом, но другие народы не обязательно разделяют его.

* * *

Спутница Мишо, конечно же, не читала «Новую Элоизу» и не видела пейзажей Тернера. Ей никогда не приходила в голову мысль, что надо защищать тот самый лес, из которого ее сородичи беззастенчиво брали все, что могли. Бедняжка, она была скорее «предромантиком», ее пугала буйная растительность, беспокойные образы диких животных и тучи насекомых. Возможно, что ее удивлял вкус молодого европейского поэта к хаотическому нагромождению растений, с которыми она не желала иметь ничего общего. Спускаясь на пароходе по Амазонке, она везла с собой взгляды и представления своего мира, предрассудки и чувства, которые очень удивили бы индейцев тех мест, если бы ей вдруг пришла в голову мысль поделиться с ними своим мировоззрением. Для нее покорение дикой природы было вполне осязаемо и представлялось желанной целью. Вместе с тем в этом желании звучало отдаленное эхо противопоставления природы и цивилизации. Для индейцев все эти чувства не имели никакого смысла. Для них лес не представлял ни дикого пространства, которое надо покорять, ни объекта эстетического созерцания или восхищения. Для индейцев никогда не вставал вопрос о том, что такое природа. Мы же видим в природе фетиш, и он необычайно живуч в нашем сознании, как и прочие объекты верований, создаваемые людьми для самих себя, чтобы можно было воздействовать на мир.

3. ВЕЛИКИЙ РАЗЛАД

Зарождение пейзажа

Мое мнение может показаться очень предвзятым, но я не могу удержаться от мысли, что современная концепция природы восходит к маленькому рисунку, который я видел несколько лет назад в холодном свете одной из галерей Лувра. Этот рисунок извлекли из запасника Кабинета рисунков для выставки, а затем вернули туда же. Правда, именно он был помещен на обложку каталога выставки¹. На рисунке изображена суровая горная цепь, за которой открывается вид на обширную долину, где среди рощ и зажиточных ферм петляет речка. В левом нижнем углу видна со спины фигура человека. Он выглядит крохотным на фоне каменных нагромождений. На нем плащ, шляпа с пером, он делает зарисовки того самого пейзажа, что открывается перед нами. Это — сам художник, Рулант Саверей, фламандец по происхождению. Рисунок, о котором идет речь, был создан в 1606 году. На нем художник изобразил самого себя на юго-западе Богемских гор. Рулант Саверей состоял при Пражском дворе в официальной должности «художник-пейзажист». Он служил императору Рудольфу II, а потом его брату Матиашу. Художнику было вменено в обязанность ездить по Альпам и Богемским горам и зарисовывать самые примечательные природные объекты². Внешний вид горных массивов, точность в изображении различных планов рельефа, местоположения дорог и домов позволяют предположить, что перед нами набросок реально существующего вида. Быть может, он просто несколько укорочен, чтобы контраст с головокружительной вертикалью гор выглядел ярче.

Разумеется, «Горный пейзаж с рисовальщиком» Саверея не самый первый пейзаж в истории западноевропейской живописи. Историки искусства считают, что этот жанр зародился в XV веке. Тогда же художниками был изобретен принцип «внутреннего окна», через которое открывается вид на задний план³.

Обычно это картина на библейский сюжет, на ней изображено внутреннее помещение, но из окошка или галереи открывается вид на пейзаж. Он выделен из окружающей картины и представляет своего рода автономную картину, не имеющую ничего общего с религиозной тематикой первого плана. Живопись Средневековья представляет в образах окружающего мира своего рода иконы, разбросанные в пространстве. Каждый из этих образов наделен собственной символикой. Внутреннее окно, «ведута», организует все элементы пейзажа в единое целое и придает им значимость, сопоставимую с эпизодом Священного Писания, развернутым на первом плане. А последующие художники должны были лишь расширить окно, распространить его на все полотно, превратить «картину в картину» в основной сюжет. Так появляется пейзаж как живописный жанр; постепенно он перестает соотноситься с религиозным сюжетом.

Первым этот путь прошел Дюрер. На его юношеских акварелях и рисунках гуашью, созданных около 1490 года⁴, изображен пейзаж без человеческих фигур. Это существенно отличает Дюрера от его современника Патинира, чьи знаменитые пейзажи все еще привязаны к библейским сценам и сюжеты из Священного Писания как бы оправдывают появление пейзажа. Дюрер первым из немецких художников умело использовал математические расчеты линейной перспективы, что произвел пятьюдесятью годами ранее Альберти. Несомненно, что появление пейзажа как жанра было связано с предписаниями Альберти, сформулированными в его трактате «О художественной перспективе». Отныне все предметы на картине и сам фон должны были изображаться так, как если бы на них смотрел зритель, чей взгляд проходит сквозь некую прозрачную плоскость и погружается в пространство внешнего мира — бесконечное, единое и непрерывное.

В своем знаменитом исследовании Панофски показал, как с изобретением линейной перспективы в начале XV века изменились взаимоотношения между миром и человеком, между пространством и тем, кто измеряет его взглядом. Изображенные на холсте предметы и промежутки между ними теперь чередуются с пропорциональными интервалами, образуя все вместе организованное бесконечное пространство⁵. Прием



*Репродукция картины Руланта Саверея
«Горный пейзаж с рисовальщиком»*

«укороченного пространства», используемый в Античности, был основан на субъективном представлении о размерах тех предметов, что изображены на картине. Пространство, в которое они вписаны, представало фрагментарным и неподвижным. Новая перспектива была призвана воплотить новое восприятие мира. Он видится теперь однородным, математически выверенным и выстроенным. Изображенное пространство объективно, оно не зависит от психофизиологических свойств органов чувств. Но в этой новой «символической форме» видения мира скрыт парадокс, и Панофски хорошо его показал⁶. Бесконечное и однородное пространство в линейной перспективе все же выстроено и ориентировано относительно взгляда наблюдателя. Отправной точкой этого рационализованного опыта, где математический расчет заменил чувственное восприятие, все же являются субъективные впечатления. Такая «объективация субъективного» приводит к двойному эффекту. Благодаря ей создается дистанция между миром и человеком, но степень обособленности предметов определяется по отношению к человеку. Окружающий мир систематизируется, обретает устойчивость, а субъект при этом наделяется правом организовывать по собственному усмотрению то внешнее пространство, что покорилося его мастерству⁷.

Использование линейной перспективы дает возможность поставить человека лицом к лицу с природой. Так пейзаж как жанр изобразительного искусства становится выражением нового взгляда на мир, характерного для эпохи в целом. При этом речь идет именно о положении «лицом к лицу», об особом направлении взгляда. Плоскостная проекция позволяет показать предметы, находящиеся в отдалении, но не дает надежды на то, что к ним можно приблизиться, чтобы понять их сущность. Как пишет Мерло-Понти, «она уводит нас вдаль, а предметы ускользают на такое расстояние, куда не может добраться никакая мысль»⁸.

Саверей дорожит достижениями предшественников, но в его рисунке есть и определенная новизна. Сам мотив и фактура рисунка говорят о несомненном влиянии Питера Брейгеля, художника конца XVI века, прославившегося, в частности, горными пейзажами. Если оставить в стороне акварели Дюрера, которые не вызвали у его современников желания подражать

художнику, то можно считать, что именно Брейгель Старший стал первым, кто смело избавился в пейзаже от человека. В его видах Альп нет человеческих фигур или же представлены только плоды человеческого труда. Но Брейгель делал наброски на местности, а потом фантазировал, составляя свой собственный пейзаж. В отличие от него Саверей, видимо, зарисовывал реальные виды. Еще важнее то, что Саверей довел до логического завершения тот парадокс перспективы, о котором писал Пановски. Брейгель удаляет из пейзажа людей и лишь дает нам понять, что существует некий субъективный взгляд наблюдателя извне, который придает определенный смысл и значение объективной природе. Саверей вводит этот субъективный взгляд внутрь живописного изображения и воспроизводит сам процесс объективации пространства, помещая слева рисовальщика, взгляд которого идет по той же оси, что и взгляд наблюдателя. Получается, что на рисунке представлен перспективный вид, в котором находится рисовальщик, пространство, которое видит зритель, и еще одно пространство — то, что ложится на бумагу рисовальщика и несколько отличается от увиденного зрителем. Таким образом, происходит своего рода удвоение реальности. Художник заставляет задуматься о том, каким образом, благодаря взгляду, брошенному человеком на природу и мир, они превращаются в самостоятельные объекты изображения.

Может быть, здесь имело бы смысл говорить о тройственном восприятии реальности. Ален Роже предлагает разделять «охудожествление» (*artialisation*), то есть превращение объектов природы в предмет искусства, «*in situ*» и «*in visu*». Охудожествление «*in situ*», то есть непосредственно на месте, происходит, в частности, когда участок природы обрабатывают для тех или иных эстетических или креативных целей. Самый яркий пример такого воздействия на природу — садово-парковое искусство. Охудожествление «*in visu*» происходит, когда участок ландшафта становится предметом живописного изображения⁹. Сельский пейзаж, который виден на рисунке Саверея, не похож на английский парк. Он выглядит почти Аркадией благодаря искусству художника, а не потому, что жители деревни так изящно обустроили свое место жительства. Вместе с тем можно побиться об заклад, что и крестьяне не случайно разби-

ли рошу, посадили дерево посреди луга, а другое дерево, дающее тень и прохладу, — во дворе дома. Можно предположить, что «ландшафтный художник» при дворе императора задумал в своем перспективном изображении соединить два вида: скалистый массив, характерный для Богемских гор, и типичное сельское жилье тех мест. Под пером рисовальщика дикая природа и обустроенный сельский пейзаж соединяются, чтобы выразить дух этого места. Это всего лишь допущение, но рисунок настолько оригинален, что дает право пофантазировать о том, что, может быть, именно он лежит в основе современно-го представления о природе.

За какие-нибудь сто пятьдесят лет, от Дюрера и Патинира к Рейсдалу и Клоду Лоррену, художники-пейзажисты овладели мастерством изображения пространства. Они подчинили его себе, и если поначалу последовательность планов напоминала декорации в театре, то постепенно в пейзажной живописи появилось ощущение глубины и однородности пространства. Искусственность выстроенной перспективы ушла, как ушла и необходимость изображать рисовальщика как субъект, что стоит лицом к лицу с природой. Художники научились изображать человека через его окружение, и этот процесс неотделим от математических способов постижения пространства, бурно развивавшихся в то же время: от геометрии, оптики, от создания гелиоцентрической модели Коперника и «*res extensa*» Декарта¹⁰. Как пишет Панофски: «Геометрия XVII века <...> вышла из мастерской художника»¹¹. Благодаря различным изобретениям взгляд научился переходить за пределы видимого. И здесь надо сказать не только о линейной перспективе, но о микроскопе (1590) и телескопе (1605). Эти открытия позволили установить новые взаимоотношения с миром: отныне многие его элементы оказались вписанными в рамки чувственного восприятия, причем эти рамки были строго очерчены, что придавало видимому миру выпуклость и единство, неведанные ранее. Зрению отводилось особое место среди прочих органов чувств. Это привело к обособлению понятия протяженности, чем не замедлила воспользоваться картезианская физика. Расширение пространства благодаря географическим открытиям, развитие картографии, в частности составление карт новых континентов, тоже сыграли свою роль. Природа стала воспри-

ниматься как нечто безжизненное, беззвучное, неосязаемое и лишенное запаха. Она уже не была ни доброй матушкой, ни злой мачехой, а лишь неким автоматом-чревоушателем, и человек стал воспринимать себя ее полновластным хозяином.

Объективация реального мира неотделима от развития техники. В механической революции XVII века мир все более и более превращается в машину, которую ученые легко могут разобрать на части, он уже не видится как сложное взаимодействие человеческих и нечеловеческих существ, объединенных в Божьем творении. Робер Ленобль указывает на точную дату такой трансформации: 1632 год. Именно тогда Галилей публикует свой «Диалог о двух главнейших системах мира», именно тогда современная физика выступает как дискуссия ученых, сведущих прежде всего в механике. Она поднимает голову в Венецианском арсенале за тысячу километров от диспутов философов о природе и сущности вещей¹². Так начинается конструирование природы. В первую очередь это, конечно, социальное и идеологическое строительство, но на практике это еще и совершенствование часовых механизмов, искусства шлифовать и гранить стекло. Эти навыки и искусства делают возможными лабораторные исследования, разложение на составные части явлений мира. Новая наука учится вычленять объекты исследования из окружающего мира, воспринимать их совершенно обособленно. Но это происходит ценой полного забвения того, при каких условиях происходит объективация. И вот объекты высвобождаются из смутного опыта других людей, обрубаются их связи с беспорядочной субъективностью, с иллюзорной принадлежностью бесконечному миру. Но тогда они превращаются в «фетиши» современности, как говорит об этом Брюно Латур¹³. Дуализм личности и мира становится необратимым. В нем основа новой космологии, в которой друг другу противостоят законы природы и организующая их в смысловое единство мысль; тело, превратившееся в механизм, и душа, управляющая телом по божественному соизволению. Природа, лишенная всех своих чудес, становится игрушкой в руках ребенка-повелителя, который разбирает ее на пружинки и пытается приспособить для своих собственных целей.

В истории человечества такая перемена видится решительным переломом, окончательно высвобождающим человека из

оболочки одушевленных и неодушевленных объектов. Однако это лишь один из этапов развития. Процесс начался еще раньше, а кульминационной точки достиг через полтора столетия. Именно тогда природа и культура получили свои объекты, аккуратно нарезанные на кусочки, именно тогда были созданы программы и методологии, которым отныне суждено было очертить рамки того пространства, на котором сможет развернуться современная антропология. Историки науки и историки философии много писали об этой специфической особенности западной культуры. Нет нужды еще раз описывать картину мучительных родов, которые привели к появлению двух стоящих рядом миров: мира вещей, обладающего непреложной реальностью, и мира людей, управляемого субъективными чувствами. Однако я все же позволю себе сделать краткий исторический очерк. Я хочу подчеркнуть, что вопреки тому мнению, которое высказывается в большинстве трудов, посвященных изучению природы¹⁴, не стоит предполагать, что благодаря многим совместным усилиям ученых и разного рода умельцев природа постепенно открывает свои тайны. Она лишь конструируется как некое онтологическое устройство особого рода, пригодное для применения в космогенезе современности. Если представить себе историка науки, глядящего на вещи с точки зрения племени хиваро или из Китая, то и Аристотель, и Декарт, и Ньютон окажутся вовсе не теми, кто вскрыл тайны объективного существования нечеловеческих существ и законы, управляющие ими. Они предстанут некими строителями оригинальной и экзотической теории, готовыми представить на суд большей части человечества свою собственную систему иерархических и систематических взаимоотношений в мире.

Возникновение «фюсиса»

Как всегда, все началось с Греции. Древние греки постарались и выработали для последующего человечества понятие «*rhusis*», то есть природа. Этот термин встречается уже в «Одиссее», но там он соотносится со свойствами растения. То есть в «Одиссее» термин употреблен в узком смысле и обо-

значает нечто, что определяет развитие растения и характеризует его особую «природу»¹⁵. Позже Аристотель разовьет это значение и придаст ему всеобщий смысл: всякое живое существо определяется собственной природой, понимаемой как принцип, как причина и как сущность¹⁶. Но Гомеру безразличен принцип индивидуализации, формирующий замкнутые единства внутри мира. С тем большим основанием он рассматривает только те вещи, что наделены «природой», те, что могут составить некое онтологическое единство, называемое природой. Эти вещи не зависят ни от дел человека, ни от повелений богов Олимпа¹⁷. Гесиод, с этой точки зрения, пишет так же, как и Гомер. Он рассказывает в своих поэмах о происхождении богов и героев, об их генеалогии и об обстоятельствах, при которых произошло то или иное превращение. Если он и вспоминает о каких-то чертах мира природы, он говорит о них на манер американских индейцев: явления физического мира для него лишь атрибуты мифологических персонажей. Надо признать, что в поэме «Труды и дни» Гесиод кратко упоминает об одной черте, отличающей человека от всех иных живых существ. Он пишет, что рыбы, хищные животные, птицы пожирают друг друга, в то время как люди получили в дар от Зевса справедливость и не грызутся друг с другом. Однако здесь он крайне далек от разграничения природы и культуры. Упоминание о диких зверях служит, скорее, наглядным примером, призывающим людей не вести себя как дикие звери. Кроме того, он тем самым напоминает о том, какова роль божественного начала в формировании гражданского кодекса поведения: то, что является отличительной чертой человека («dikè»¹⁸), не связано с изначальным отличием человеческой сущности от сущности животных, но является результатом божественного благоволения¹⁹.

Когда первые философы осмелились предложить естественно-научные объяснения грома и молнии, радуги и землетрясений, они сами воспринимали это как вызов религиозной традиции. И Гомер, и Гесиод видели в необычных или пугающих явлениях в первую очередь гнев богов или просто вторжение их в земную жизнь. Философы, как и врачи школы Гиппократа, предложили физическое объяснение метеоритам, смене

времен года или болезням. Они стремились увидеть в основе каждого явления его собственную «природу», а не капризы Аполлона, Посейдона или Гефеста. Постепенно сформировалась мысль о том, что космос объясним, что он организован по определенным законам, которые следует только понять, и в нем нет места ни божественной воле, ни суевериям былых времен. Разумеется, такие мнения высказывала лишь интеллектуальная элита. Да и то делала это с осторожностью, чтобы избежать обвинения в нечестивости и тяжелых последствий подобного обвинения. Для Гиппократов и его учеников, для философов ионийской школы и для софистов область природы вырисовывается мало-помалу как некий проект, как надежда на ее освоение. Она охватывает все физические явления и живые существа, она отмечена печатью разумности и предсказуемости. В этом новом царстве существ уже нет места ни остаткам божественного намерения, ни случайности создания тех или иных элементов, нет в ней и ничего созданного руками человека.

Мы знаем, что Аристотель возьмется систематизировать этот новый объект изучения, очертит его границы и опишет его свойства, а также обоснует принципы функционирования. Аристотель будет рассматривать природу, опираясь на законы политической системы и ее устройства. Правда, для него, как раз наоборот, полис должен соответствовать законам «фюсиса» и как можно лучше воспроизводить естественную иерархию. Немаловажно, что подобные революционные взгляды возникли в бушующих Афинах, чья мощь уже была не такой со времен Перикла. Владычество ускользало от них, и Афины вынуждены были пересмотреть условия своего существования и выживания. Новой основой должен был стать закон, как добровольно принятое на себя обязательство и способ совместного проживания. Размышления о законе, не требующие немедленного действия, позволили увидеть в нем самые общие и характерные черты, сближающие его с законами природы²⁰. «Фюсис» и «номос»²¹ становятся неразделимы; разнообразие существующих вещей определяется как единство, подчиненное определенным законам, а за сообществом граждан закрепляются правила поведения, общие для всех. Так формируются две параллельные

законодательные сферы, но одна из них обладает большей динамикой и устремленностью: природе неведома переменчивость людей.

Разумеется, для Аристотеля понятие природы не было таким всеохватным, как в современной мысли. Природа ограничена подлунным миром, где живут понятные существа и происходят понятные явления. Выше простираются безгрешные небеса, по которым движутся божественные светила. Их движение управляется некими правилами, но они так совершенны, что к ним неприменимы естественно-научные определения. Зато в здешнем мире мир природы наделен непрерываемым дуализмом: «Среди всего сущего одни вещи происходят из природы (*phusei*), другие имеют иную причину. Природные суть животные и части их тела, растения и простые тела <...>. Об этих вещах, как и о подобных им, можно сказать, что они от природы²²». Аристотель рассматривает особый онтологический режим существования этих особых «природных» вещей и дает теоретическое обоснование одному из обиходных значений понятия «природа». Природа для него — это принцип, определяющий развитие существа, имеющего в самом себе источник движения и покоя; этот принцип в некотором смысле позволяет реализоваться существу. Но природа одного конкретного существа дополняется целой системой различных форм жизни со сложной структурой взаимоотношений внутри организованного целого. Аристотелевская природа выступает как сумма существ, расположенных в определенном порядке и живущих по определенным законам. Это новое понимание природы перейдет к последующим поколениям. Аристотель видит свою задачу в том, чтобы определить каждый класс существ исходя из тех характерных черт, что объединяют его с ему подобными внутри одной формы жизни. Каждая форма жизни характеризуется особым строением одного из органов, обеспечивающих жизнедеятельность, а именно передвижение, питание, воспроизводство, дыхание. Каждая особь, таким образом, может быть определена по степени развития органов, свойственных той форме жизни, к которой она принадлежит. Например, крылья птиц, лапы четвероногих и плавники рыб характерная отличительная черта каждой формы жизни. Однако размер и форма клюва и крыльев, органов питания и пере-

движения, характерных для птиц, может быть критерием для классификации особей внутри определенной формы жизни. Выделение организмов по принципу отличия от других и внутреннего строения опирается на особую «природу» каждого из них. Система природы в целом строится, таким образом, как множество существ, каждое из которых вычленено из среды его обитания и лишено символического значения, которое было ему когда-то приписано. Каждое существо предстает как соединение органов и функций, вписанное в сводную таблицу, покрывающую все известные явления мира²³. Так был перейден важный рубеж. Аристотель извлек единицы природного мира из контекста их существования, выстроил таксономию по причинному принципу и вызвал к жизни такую сферу существования объектов, которая надолго определит на Западе странный и своеобразный взгляд на природу.

Обособление творения

У греческих философов, в частности у Аристотеля, люди составляют часть природы. Их участь не отделена от вечного космоса, а законы, управляющие миром, доступны их познанию именно потому, что они и сами им подчиняются. Для того чтобы прийти к той концепции природы, что характерна для современных исследователей, надо было проделать еще одну операцию в сознании и поставить людей вне и над природой. Такой переворот произошел с приходом христианства; именно оно говорит, с одной стороны, о трансцендентности человека, а с другой — предлагает образ вселенной, вышедшей из небытия актом Божественной воли. Творение несет в себе свидетельство существования Бога, равно как и свидетельство Его доброты и совершенства. Но плоды трудов Бога не могут быть приравнены к Нему, и нельзя наслаждаться красотой природы ради нее самой. Природа происходит от Бога, но она не Бог. Человек тоже сотворен Богом, и это придает ему особое значение. Человек не входит в состав природы как один из ее элементов, он не «природный», как растения или животные. Отныне он трансцендентен физическому миру, его сущность и его судьба говорят о милости, что превыше природы. Сверхесте-

ственное происхождение человека определяет его миссию и право распоряжаться землей. Бог создал человека в последний день сотворения мира, чтобы вручить ему контроль над ним, чтобы человек распорядился творением по своему усмотрению и приспособил его к своим нуждам. Адам получил право дать имена животным и был уполномочен, тем самым, установить свой порядок в природе. Точно так же потомки Адама, умножившиеся на лице земли, воплощают повсюду, где бы они ни были, владычество над творением, которое вручено им Божественным намерением. Однако природа дана человеку только в аренду. Ибо отныне у мира есть начало и конец. Это необычное положение христианство взяло из иудейской традиции. Такой взгляд на мир идет вразрез с представлениями Античности, равно как и с большинством космологических теорий, зафиксированных историей и этнографией. Творение превращается во временные подмости, на которых спектакль будет продолжаться даже после исчезновения декораций. Когда исчезнет природа, останутся лишь главные действующие лица: Бог и души, то есть люди в ином воплощении.

Средневековые были одержимы желанием понять идею Творения и ее последствия. Оно усвоило и некоторые уроки античности. С конца XII века в изобилии расцвели концепции единства природы, представлявшие своеобразный синтез библейской экзегезы и элементов греческой физики. Именно тогда были заново открыты работы Аристотеля. Одна метафора, которая проходит через все Средние века, как нельзя лучше выражает концепцию мира и природы: природа во всем своем многообразии и во всей своей гармоничности подобна книге, в которой записаны свидетельства Божественного творения. Разумеется, книга природы стоит по значению ниже, чем Священное Писание, потому что Бог, как существо трансцендентное, явил себя в Своих трудах не во всей полноте. Таким образом, мир можно читать как иллюстрацию, комментарий, дополнение к слову Божию. Многие средневековые авторы прибегали тем не менее именно к этому источнику познания. Он был единственным прибежищем для тех, кто был недостаточно образован, чтобы читать священные тексты. «Даже самый невежественный человек может читать мир», — сказал Блаженный Августин²⁴. Заметим, что такой буколический опти-

мизм свойственен многим миссионерам, которые даже и не сомневаются в том, что племена, которым они пришли дать христианскую веру, способны увидеть в окружающем мире ту же гармоническую структуру, о которой говорит Василий Великий или Франциск Ассизский. Может быть, здесь можно увидеть даже одну из первых формулировок столь дорогой сердцу западного человека идеи о том, что любой человек, каким бы он ни был диким, стремится постичь цельность природы как универсальной очевидности.

Тема «книги природы» лежит в основе возникновения и развития теологии природы, отголоски которой и сейчас еще звучат в тех христианских движениях, что говорят об экологической этике²⁵. Теология природы рассматривает результаты воздействия Божественного намерения на Творение, и она, конечно, носит вспомогательный характер. Однако она дает очень важное дополнение к постижению природы и Бога, о чем так много писал Фома Аквинский. Его теология природы опирается на Аристотеля, чтобы показать соответствующие следствия конечных причин — Божественной мысли, и действенных причин — природы как посредника, в организации мира. Фома Аквинский заимствует идею Аристотеля о том, что в природе нет ничего случайного, он разделяет его точку зрения о конечной цели: все формы и все процессы в природе как нельзя более приспособлены к своим функциям. Равным образом, все указывает на то, что потомки Адама призваны занять в природе первое место и управлять подчиненными им существами, ибо «то есть согласно природному порядку, чтобы человек главенствовал над животными»²⁶. В тексте Книги Бытия, несомненно, есть оправдание мысли о господстве человека над животными, но также в ней присутствует представление об общей мере для Бога и человека. В основе сотворения всех живых существ лежит Божественный разум; в Божественный замысел входило, чтобы некоторые из этих существ могли разделить с Богом такую способность, чтобы совершенствовать мир и наполнять его Божественной добротой. Именно для этого Бог наделил человека разумом и знаниями, и это же отделяет человека от всех остальных живых существ. Такое главенствующее положение человека проистекает из замысла Божия и накладывает на людей ответственность и необходимость

смирения. В трактате «О Книге Бытия» Блаженный Августин подчеркивает, что человек в Творении предстает существом единственным в своем роде, тогда как другие животные особи существуют во множестве. На авторитет этой экзегезы опираются и теологи XVI века, говорящие о моногенезе рода человеческого²⁷. Трудно переоценить вклад Средневековья в формирование того образа природы, что станет ведущим в классическую эпоху. Это и божественная трансцендентность, и исключительность человека, и универсальность мира.

Обособление природы

Несколько процессов, тесно связанных друг с другом, вызвали к жизни появление современной космологии. Это развитие особой эстетической чувствительности, совершенствование техники живописи, расширение рамок мира, развитие механики и все возрастающая уверенность, что с помощью механических приспособлений можно воздействовать на окружающую среду, а также переход от знания, основанного на сопоставлении сходных явлений, к универсальной науке, основанной на измерении и упорядочении объектов и фактов. Все эти факторы определили возникновение математической физики. Но они же способствовали развитию таких дисциплин, как естественная история и общая лингвистика. Перемены в геометрии, оптике, в принципах классификации, в изучении теории знака возникают как следствие переосмысления взаимоотношений человека и мира, возникновения новых орудий исследования. Именно это в гораздо большей степени, чем приумножение результатов исследований и интересных находок, определило принципиально иной взгляд на природу. Как пишет Мерло-Понти, «не новые открытия обусловили перемены во взгляде на природу, а новый взгляд на природу сделал возможным новые открытия»²⁸. Научная революция XVII века узаконила взгляд на природу как на особый механизм. Работу каждого элемента этого механизма можно объяснить исходя из общих законов действия механизма. В целом же он представляет собой некую совокупность отдельных частей и взаимодействующих элементов. Для того чтобы разработать такой взгляд,

вовсе не надо было доказывать несостоятельность всех других теорий. Достаточно было взять учение о конечной причине, свойственное философии Аристотеля и средневековой схоластике, переместить его в область теологии и, как это сделал Декарт, вывести на первый план только «действующую причину». Несомненно, эта действующая причина все еще соотносится с Богом, но Богу отводится роль двигателя. Он — первоисточник движения, мыслимого в сугубо математических терминах, и гарант того, что это движение никогда не прекратится. Божественное вмешательство мыслится все более абстрактно, секрет движения колесиков мировой машины и объяснение законов инерции не слишком сопрягаются с тайной веры. Бэкон, Декарт, Спиноза и их последователи отвергают какое бы то ни было представление об интенциональной природе, но рядом развивается менее радикальное течение, которое соотносится с некоторыми положениями о конечной причине. Кеплер, Бойль, Лейбниц считают, что природа организована согласно некоему общему плану. Постигание этого плана дает возможность лучше понять, как действуют его различные элементы. Согласно этим учениям, природа предстает как общность и единство, части которого находятся в равновесии. Свои выводы отсюда сделают Бюффон, Александр фон Гумбольдт и Дарвин. Несомненно, что, в определенной степени, эти же концепции внесли свой вклад в появление некой телеологической современной биологии, которая видит почти провиденциальный смысл в идее приспособления организмов или гомеостатической организации экосистем. Однако и у сторонников механизма, и у борцов за права органического мира в XVII веке получила право на жизнь теория о разделенности человека и природы. Только Спиноза возражал против этой разделенности. Он призывал рассматривать поведение человека как явление, подчиненное всеобщим законам; он обличал как предрассудок мнение о том, что план, по которому создана природа, аналогичен самопознанию человека. Ибо те, кто разделяет это мнение, а их весьма много, считают, что все в природе происходит ввиду некой цели, определенной Божественным намерением, а также считают человека «вице-королем творения», отличным от той окружающей реальности, которую он стремится познать. По их мнению, «Бог наделил

человека силой, авторитетом, правом, властью и обязанностью <...> сохранять Землю прекрасной, полезной и плодородной», как цветисто выразился английский правовед Мэтью Хейл²⁹. Так природа обретает онтологически автономное существование как поле исследования, как объект воздействия и усовершенствования, и в правомочности такого подхода к природе отныне сомневаются весьма немногие.

Подобная концепция природы приобретает особое значение в классическую эпоху вовсе не потому, что в потрясениях мира у мыслителей раскрылись глаза и они задались целью проникнуть в тайны природы и ограничить ее рамками. Новое представление о природе неотделимо от нового представления о человеке, одно порождает другое как бы почкованием. Чтобы лучше изучить механизмы и закономерности природы, надо найти какую-то точку отсчета. Обособить ее ото всего прочего. Как показал Мишель Фуко, концепция природы и концепция человека идут рука об руку; их взаимодействие необходимо, чтобы обеспечить взаимодействие двух измерений представления о мире, характерного для эпохи. Первое — это воображение, способность, которой наделен разум, необходимая для организации субъективных впечатлений. Второе — сходство с себе подобными, которым наделены все вещи. Опираясь на сходство в самых разных проявлениях, иногда очерченное весьма смутно, сознание облекает объекты реальности в некую форму³⁰. Понятия «природа» и «человек» обладают универсальным характером, их взаимодействие позволяет выстраивать новые возможности определять и поверять бесконечно возникающие аналогии между разнообразными сущностями, которые порождают свои образы и отсылают к другим образам. Понимание нечеловеческих существ и контроль за ними, таким образом, равно возложены и на познающий субъект, и на субъект действующий. Такими субъектами могут быть и естествоиспытатель, сидящий перед тиглем, и инженер, осушающий польдер, и физик, работающий с вакуумным насосом, и уполномоченный, помечающий, по распоряжению Кольбера, деревья для вырубki в лесу. Но субъектом не может быть все человечество как некое организованное целое, тем более коллектив, объединенный сходными обычаями, языком или религией. Природа в целом и человеческая природа стоят друг на

против друга, но человеческое общество пока не рассматривается как особый концепт и поле исследования.

После выхода «Слов и вещей» стало очевидным, что человек и наука как особый концепт, используемый позитивистами, родились в европейской культуре достаточно поздно и занимают скромное место в истории человечества. Они появились лишь в конце XVIII века в результате происшедших в западной «эпистемологии» перемен. Лишь тогда появилось некое общее поле между сходными организованными системами, занимающими смежное место в исторической последовательности и в общей схеме представления о мире, где выстраивались целые сети сходств и различий. При этом гуманитарные науки не торопились занять вакантное место, более или менее подобное тому, что занимали науки о человеческой природе. Конечно, это место было еще пусто, но уже расчищено и вспахано, и нужно было лишь засеять его позитивным знанием, использовать более совершенные орудия и получить хорошие плоды. Вот как, несколько эмоционально, говорит Фуко: «Ни одна философская теория, ни одна политическая или нравственная концепция, ни одно наблюдение над человеческим телом, ни один анализ чувств, воображения или страстей в XVII или XVIII веке не сталкивается с таким понятием, как человек. Ибо человека для этой эпохи не существует»³¹. Фуко предпринял анализ пластов в подземелье гуманитарных наук, и результаты его исследований очень хорошо известны, так что нет необходимости дальше останавливаться на них. Заметим лишь то, что непосредственно относится к нашему предмету: Фуко говорит, что представление об обществе как об организованном целом стало формироваться лишь в XIX веке и, соответственно, лишь в это время стало возможным противопоставить его природе. Но тогда зарождение и развитие обоих понятий относительно друг друга, их постепенное вызревание и превращение в особое оперативное поле, где они могут быть сопоставлены, вычленение из реальности фрагментов, которое становится возможным при взаимодействии этих двух понятий, — все это предстает результатом настолько долгого созревания, что просто непонятно, как такой процесс может происходить и в других культурах.

Хотелось бы еще немного сказать о Руссо. Всем известно, что Леви-Строс отводил ему особую роль как предшественни-

ку современной этнологии. По его мнению, автор «Рассуждения о происхождении неравенства» предвосхитил сам метод науки, которой только еще предстояло родиться: он описывает различия между людьми, чтобы лучше понять их общие свойства. Леви-Строс считает также, что Руссо ставит проблему соотношения природы и культуры, но не как необратимый разрыв, а как ностальгическое и безнадежное стремление к чему-то присущему человеческой природе, что позволяет человеку увидеть свое родство со всеми формами жизни, даже самыми скромными³². Немало критиков обрушилось на воинствующий руссоизм основателя структурной антропологии. Однако для Леви-Строса речь шла вовсе не о том, чтобы извлечь из философии Просвещения идеи о дуализме природы и общества, предвосхищавшие то, что станет определяющим для антропологии XX века и что она безоговорочно отнесет на свой счет. Тем более что для Руссо собрание граждан вовсе не составляет общества в том смысле, в каком этот термин употребляется в современной социологии. Он не рассматривает общество как единое целое, стоящее выше индивида и вне его, как некое нравственное единство, где цели и потребности каждого члена совпадают с целями и потребностями всех, как автономную частицу, движимую общим интересом, не совпадающим с простой суммой интересов отдельных личностей. Дюркгейм сравнивал свою собственную концепцию общественной пользы как функции социального существа в его органическом единстве с «общественным интересом» Руссо. Он видел, что для Руссо «общественный интерес» выражается как «интерес среднего человека», вносящего свой вклад в формирование всеобщей воли путем присоединения своих интересов к тому, что полезно каждому члену общества³³. Общество у Дюркгейма трансцендентно по отношению к отдельной личности. У Руссо — это слияние отдельных частных личностей, берущих на себя взаимные обязательства по договору, принципы легитимации которого и определяет в «Общественном договоре». Между этими двумя концепциями множество различий и отклонений. Общество Дюркгейма — это онтологическое единство совсем другого рода, и все попытки найти у Руссо что-то предвосхищающее подобную концепцию иллюзорны, пусть его теория общественных отношений и стала плодотворным источником

для всех тех, кто, подобно Леви-Стросу, сумел разглядеть за размышлением о силе чувства и апологией добродетели проблему взаимосвязи личностей друг с другом.

Обособление культуры

Наш беглый исторический очерк о том, как возник дуализм, не заканчивается на появлении общества как концепции. Современная этнология еще более обязана своим существованием другому, более новому понятию, благодаря которому определилось ее собственное пространство и поле исследований. Это понятие «культура», которое в сжатом виде вбирает в себя все то, что в жизни и деятельности человека разделяет его с природой и обретает свой собственный смысл. Видимо, неизбежно, что понятия «природа» и «культура» обрели смысл именно в противопоставлении друг другу; их очевидность стала наглядной лишь после отделения одного от другого. Каждый из этих терминов сам по себе слишком расплывчат, слишком удобен для произвольного толкования, чем и занимались многие, вкладывая в них поочередно самый разный смысл, подходящий для того или иного региона, и превращали понятия в кучу-малу из протекающих процессов. Разнообразие мира придавало им еще большую пестроту. И хотя понятие «культура» возникло позже, чем понятие «природа», определить поле его значения и применения ничуть не проще.

Каждому этнологу хорошо известен критический свод Алфреда Крёбера и Клайда Клакхона, в котором собрано большинство имеющихся определений культуры³⁴. Из ста шестидесяти четырех определений я приведу два, наиболее важных для моего предмета исследования. Первое авторы расценивают как «гуманистическое»; в нем культура понимается как отличительная черта условия человеческого существования. Самая известная формулировка такого понимания культуры принадлежит Эдуарду Тайлору, и ее появление в 1871 году принято считать началом современной антропологии. Он пишет: «Понятие “культуры” или “цивилизации” в широком этнографическом смысле — это сложное сочетание знаний, верований, искусств, нравов, обычаев, равно как и всех других привычек и форм

поведения, приобретенных человеком при жизни в обществе»³⁵. Здесь не различаются понятия «культура» и «цивилизация», выступая вместе как способность к коллективному творчеству, подчиненная прогрессивному движению к совершенству. Именно эту перспективу развития взяли за основу антропологи-эволюционисты последней трети XIX века. Эта перспектива предполагает как возможное и необходимое выстроить человеческие сообщества в соответствии с тем, на какой стадии находится в них развитие культурных институтов. Культурные институты видятся как более или менее разработанное воплощение универсального стремления человеческого общества к контролю над природными условиями и инстинктивными реакциями. Строго антропологическая концепция культуры появляется позже. В середине XX века возникает мысль о том, что каждый народ представляет собой уникальное сообщество и неповторимое сочетание материальных и интеллектуальных особенностей, закрепленных традицией, характерных для определенного образа жизни, укорененных в особенностях языка. Такое неповторимое сочетание определяет специфику индивидуального и коллективного поведения всех членов сообщества. Эта мысль высказана в работах Франца Боаса³⁶. Ученики Боаса подхватили и разработали его концепцию, систематизировали ее, и она легла в основу североамериканской антропологической школы и получила название «культурной антропологии». Следуя этому второму определению, можно говорить о «культурах» во множественном числе предполагающих многообразные воплощения, а не о «культуре» в единственном числе, как о неперменном атрибуте человечества. Градация народов по степени их приближенности к западной культуре уступает место синхронической таблице, где каждая культура значима по-своему. Оптимистический универсализм теоретиков эволюционизма уступает место методологическому релятивизму, сконцентрированному вокруг углубленного монографического изучения каждого народа и выделения его особых единичных черт. Телеологический акцент переносится с веры в непрерывный прогресс нравов на предположение, что каждая культура стремится к сохранению своей традиции и своего «народного духа» («Volksgeist»).

Прежде чем приобрести характер специального этнологического термина, эти определения и концепции культуры сформировались в определенном национальном контексте. Различия и оттенки смысла, существующие внутри их, несут на себе отзвук различных научных традиций. В универсальном смысле культура и цивилизация не различаются³⁷. До начала XX века оба термина употребляются как синонимы в антропологических трудах, даже у Боаса. Само по себе слово «цивилизация» («civilization») появилось сравнительно недавно. Впервые оно возникло под пером Мирабо в 1757 году. Чуть более десяти лет спустя его употребил Фергюсон в Англии со схожим значением³⁸. Слово обозначало состояние «цивилизованного» или «гражданского» общества, прошедшего путь прогресса, в результате которого его члены осознают гражданские добродетели и принимают на себя гражданские обязательства. «Цивилизованность» противопоставлялась чрезмерной изысканности и вычурности манер, свойственной городскому жителю, как качествам внешним и застывшим. Однако, как показал Норберт Элиас, в Германии слово «цивилизация» скоро приобрело совсем другое значение. Оно стало обозначать скорее то, чему изначально противостояло: умение себя вести и приобретать внешний лоск как показатель высокого общественного статуса, овладевать изысканными манерами и изысканной речью — короче говоря, все то, что немецкая придворная аристократия копировала у французов. Внешней цивилизованности противостояло понятие «культура»³⁹. В таком употреблении этот термин вызывает аналогии с понятием «культура», обозначающим результат человеческой деятельности, обработку. Он может быть связан с особенностью и достижениями конкретного народа и позволяет гордиться своим народом. В Германии противопоставление культуры и цивилизации поначалу имеет ярко выраженный социальный оттенок. Его использует как аргумент в полемике буржуазная интеллигенция: она хочет иметь возможность воздействовать на экономику и политику страны, но ее теснит придворная аристократия, обладающая многочисленными привилегиями, но утратившая творческий потенциал. После Французской революции противостояние двух понятий приобретает ярко выраженный национальный характер: существование среднего «культурного» класса становится знаковым

для немецкой культуры, в то время как Франция нацелена на экспансию по всей Европе, куда она стремится нести «цивилизацию».

Все знают, как развивались события дальше. Все знают, какой вид приняла в Германии реакция на идеи Просвещения, как Гердер, Фихте, Александр фон Гумбольдт и Вильгельм фон Гумбольдт отвернулись от поисков универсальных истин и занялись разработкой несоизмеримости коллективных особенностей, стилей жизни и форм мысли, конкретных проявлений того или иного сообщества. Мы знаем, как народ, лишенный политического единства, оказался во власти бесконечных вопросов о том, что же стоит в основе его единства и национальной самобытности. Поиски и описание черт этой самобытности, желание ее определить и упрочить превратили идею культуры в ведущую национальную идею немецких мыслителей XIX века. Боас эмигрировал в Нью-Йорк в двадцать девять лет; годы его обучения и формирования были связаны с немецкой университетской мыслью. То же самое можно сказать и о его непосредственных учениках и последователях: Сепир родился в Померании, Лоуи — в Вене, а Крёбер — в элитных кругах «немецких американцев» («*Deutchamerikanish*») на Манхэттене⁴⁰. Таким образом, корни американской «культурной антропологии» уходят глубоко в немецкий историцизм, в концепцию «народного духа» Гердера, «национального характера» Вильгельма фон Гумбольдта и «этнической психологии» Бастиана.

Концепция культуры в единственном числе пошатнулась после провала эволюционизма. Однако в этнологии XX века она не умерла даже в США, Крёбер, отойдя от Боаса, предпринял попытку определить специфический характер культуры. Он увидел в ней «суперорганическую» единицу особого свойства, гипостатическую по отношению к основному пути развития и существования индивидуальностей, которая трансцендентна им и определяет их ориентацию⁴¹. Но особое место понятие культуры продолжало занимать во французской и английской антропологических школах. Они по-прежнему считали культуру отличительным признаком человечества как такового. Правда, такая концепция развивалась как бы подпольно, так как магистральное направление отводилось школе Дюркгейма, придававшей те же функции понятию «общество».

Французская и английская школа просто-напросто стремились оторваться от партикуляризма школы Боаса и считали возможным и желательным обнаружить в условиях человеческого существования определенные инварианты и закономерности, чтобы не сказать универсалии. Эти инварианты и закономерности могли бы создать представление о единстве культуры как фоне, на котором разворачивается многообразие ее особенных проявлений. Подобные устремления мы видим в не слишком убедительной «научной теории культуры» Малиновского, в настойчивости, с которой Радклифф-Браун пытается определить антропологию как номотетическую науку⁴², а также в провозглашенном намерении Леви-Строса создать «науку наук». Труды Леви-Строса при этом наглядно показывают, как два определения культуры становятся двумя сторонами одной медали. Философское образование Леви-Строса, его тяга к рационализму эпохи Просвещения приводят к формированию концепции культуры как реальности «*sui generis*»⁴³, отличной от природы как изначального условия существования человечества и автономной онтологической сферы, предоставляющей необъятное поле для аналогий в символическом мышлении. Однако за годы жизни в США Леви-Строс вынес из тесного общения с Боасом идею некоторого релятивизма в понимании культуры, во всяком случае, представления о том, что нельзя строить иерархию культур по принципу их нравственной состоятельности или по каким-либо другим признакам.

Несомненно, что существование понятия «культура» в единственном числе может быть плодотворным лишь в оппозиции к понятию «природа». Культуры во множественном числе, наоборот, соотносятся только друг с другом. Если окружение, в котором развивается та или иная культура, способствует определенным взаимоотношениям с природой как специфическому проявлению свойств именно этой культуры, она идет по этому пути. Причем взаимоотношения с природой придают не большее значение, чем особенностям языка, системе ритуалов, технологии или правилам поведения за столом, свойственным той или иной культуре. Холистская концепция культуры сама по себе не нуждается в природе как в обязательном сопернике. Однако она и при возникновении своем в Германии, и в североамериканском изводе упрочила современный

дуализм. Она не распространяла его в научном антропологическом обиходе, но для того, чтобы идея культуры как несокрушимой реальности обрела свою самостоятельность, потребовалась эпистемологическая чистка, в результате которой культура оказалась лицом к лицу с естественной природой.

Рождению этой концепции сопутствовали ожесточенные дискуссии, которые велись в Германии в конце XIX века. Целью этих дискуссий было определение методов и предмета исследования естественных наук, с одной стороны, и наук, обращенных к человеческому духу, — с другой. Историки, лингвисты, философы сражались, с одной стороны, с идеалистической философией истории, а с другой — с позитивизмом в естественных науках. При этом они стремились обосновать притязания гуманитарных наук быть науками в строгом смысле слова, столь же уважаемыми, как физика, химия или физиология животных. Через несколько лет появились исследования на эту тему. В книге «Принципы истории языка» (1880) лингвист Герман Пауль разделяет «науки, формулирующие законы» и «исторические науки». Последние ставят своей задачей изучение частных особенностей в каждом явлении как результата исторических случайностей и совпадений. В знаменитой книге «Введение в науки о духе» (1883) Вильгельм Дильтей противопоставляет естественные науки «наукам духа» («*Geisteswissenschaften*»). Методом этих наук является «понимание», то есть способность исследователя прожить, благодаря эмпатии, то же, что и действующее лицо истории. В статье «История и наука о природе» (1894) Вильгельм Виндельбанд, развивая концепцию взгляда, предложенную несколькими годами ранее Отто Либманом, предлагает разделять номотетический метод, свойственный естественным наукам, и идиографический метод наук исторических. К этой эпистемологической битве стоит, возможно, добавить и небольшой очерк Боаса «Изучение географии» (1887). В этой работе Боас противопоставляет методы физика (здесь сказано полученное в Гейдельберге первое образование), изучающего явления, объективно связанные в одно целое, и методы космографа (образцом такого ученого Боасу виделся Александр фон Гумбольдт), пытающегося проникнуть в суть явлений, которые лишь субъективный взгляд ученого может связать между собой⁴⁴.

Генрих Риккерт в работе «Науки о культуре и науки о природе» (1899) выделяет с логической строгостью методы и объекты исследования двух типов наук. Книга Риккерта по праву считается наиболее полным предприятием такого рода, повлиявшим на современников, в частности на друга Риккерта Макса Вебера, а также на крупных философов XX века от Хайдеггера до Хабермаса⁴⁵. Именно Риккерт заменяет более привычный в его время термин «науки о духе» термином «науки о культуре». И в этом проявляется не только терминологическая новизна. Термин «науки о духе» мог привести к смешению понятий и, как это и произошло у Дильтея, к представлению о том, что гуманитарные науки заняты изучением только психической и духовной стороны явлений как особой реальности, никак не связанной с теми объектами, что являются предметом изучения естественных наук. Риккерт, как добрый кантианец, считает, что мы живем и познаем реальность как разнородное единство явлений. Сегментация на отдельные сферы появляется лишь тогда, когда мы прилагаем к тому или иному участку реальности определенный угол зрения и познания. Например, мир становится природой, когда мы смотрим на него с точки зрения универсальных законов, или же историей, если мы ищем особенные и индивидуальные проявления в нем. Следует говорить не о разделении номотетического и идиографического подхода, но о научном познании, нацеленном на один и тот же объект, который можно изучать, используя два разных метода: генерализирующий, характерный для естественных наук, и индивидуализирующий, который стал уделом наук о культуре. Вот почему психология вовсе не принадлежит исключительно к гуманитарным наукам. Она взята на вооружение историками, но, может быть, по праву отнесена к естественным наукам в той ее части, где говорится о наиболее общих законах умственной деятельности. Как различить, что в бесконечном многообразии явлений мира может привести к установлению самых общих законов, а что, наоборот, сожмется до рамок особенного? Науки о культуре, говорит Риккерт, могут изучать то, что значимо для человечества в целом, и то, что важно лишь для членов узкого сообщества. Говоря иными словами, процессы, происходящие в культуре, отличаются от процессов, протекающих в природе, своей соотнесенностью с ценностными категориями.

Есть вещи, не имеющие смысла сами по себе; их существование подчинено общим законам. Другие вещи мы воспринимаем и ценим как неповторимые и особенные, в силу связанной с ними ценности для нас. Риккерт опровергает основы онтологического дуализма: почти все объекты, существующие в реальном мире, могут быть так или иначе рассмотрены под одним из двух углов зрения. Вещь может быть воспринята в грубой и неоспоримой фактичности своего реального бытования или же с точки зрения тех желаний и особенностей применения, что были свойственны людям, создавшим ее; интенциональность вещи сохраняется в ней. Однако за такую ясную картину приходится платить неумолимым эпистемологическим разделением. Отныне существуют два совершенно различных поля исследования, два способа познания мира, и между ними проведена непреодолимая граница. Она определена гораздо четче, чем это было при простом признании, что в мире существуют независимо две группы явлений, два регистра существования объектов. Человеческое и нечеловеческое отныне разделены не механизмами существования мира и не трансцендентными категориями. Они отличны друг от друга в наших глазах в том, с какими мерками и намерениями мы приступаем к их объективации: «Как раз противопоставление природы и культуры, особенно когда речь идет о различении двух групп реально существующих объектов, лежит в основе различия между науками»⁴⁶. Короче говоря, граница пролегает не между объектами. Она коренится в выстроенном аппарате восприятия, благодаря которому мы выделяем что-то в объекте в ущерб чему-то другому. Особенно наглядно это видно в гуманитарных науках, которые становятся все более эффективными и завоевывают право на существование как науки благодаря тому, что, оставив в стороне проблемы происхождения тех или иных явлений, концентрируются на их эмпирическом изучении и обогащаются своими собственными позитивными знаниями. Риккерт, как большинство его современников, рассматривал «природу народов» («Naturwölker») в русле естественно-научных дисциплин. Однако те закономерности, что он установил, позволили обрисовать контуры антропологии XX века и противопоставить изучение реалий культуры изучению реалий природы.

Возникновение дуализма

Долгое вызревание, основные этапы которого мы очертили, дало свои плоды. Их выпало пожать антропологии, но это тоже оказалось непросто. Как же она их использовала? В основе антропологии как науки лежат разноречивые суждения, при ближайшем рассмотрении непримиримые. При этом задачи и цель антропологии — формирование согласия в широком смысле слова. В частности, расхождения во мнениях по поводу определения природы требуют создания некоего общего поля, ограничивающего само это понятие, некоего заднего плана, где сформированы принципиальные взгляды, разделяемые всеми участниками баталии. Эти общие взгляды восходят к определениям, лежащим в основе антропологии как таковой. Речь идет о культуре или культурах, понимаемых как система взаимодействия с природой, которую изобрело человечество. Культура или культуры представляются как неотъемлемый атрибут *homo sapiens*. В это понятие входят технические достижения и приобретенные навыки, язык, деятельность, имеющая символический смысл, а также способность организовываться в сообщества, отличные от биологически заданных. Какие бы теоретические разногласия ни сотрясали эту научную дисциплину, все ее положения основаны на некоем общем убеждении, что антропология представляет собой поле взаимодействия универсальных законов существования живых организмов и правил общественной организации. Человек существует и как живой организм в среде, на которую он может воздействовать лишь отчасти, и как существо, обладающее особой способностью придавать мириады оттенков своим взаимоотношениям с другими частями мироздания. Все то, что рассматривают и изучают этнологи, расположено в зоне взаимодействия между общественными установлениями и биологическими и психологическими данностями, которые задают коллективу содержание, но не определяют его форму. Антропология хочет быть самостоятельной наукой внутри общего здания научного познания, и требования ее основаны на убежденности, что любое сообщество людей основано на некотором компромиссе между природой и культурой. Особенности этого компромисса, законы, которые ведут к его упрочению или ослаблению, и есть задача антропо-

логии. Короче говоря, дуализм мироздания и есть тот вызов, на который антропология изначально пытается ответить и на котором строит свою собственную систему доказательств. С невероятной изощренностью антропологи пытаются сократить разрыв между двумя типами реальности, который при этом лежит у истоков самой их науки. В определении объекта исследования заложена та самая изменчивость и неопределенность, что составляет препятствие к его описанию и постижению. Если бы можно было прийти к соглашению, что человеческий опыт в равной степени определен сосуществованием двух сфер, которые предлагают разные типы познания мира, то стало бы очевидным, что необходимо взаимодействие подходов, основанных как на одном, так и на другом угле зрения. Главным, определяющим аспектом при описании той или иной общественной системы можно было бы считать то, как проявляются в ней взаимодействие с природой, контроль над ней и воздействие на нее. Результаты подобного анализа общественных систем носили бы универсальный характер и при этом обретали бы индивидуальную окраску, связанную с особенностями окружающей среды, спецификой развития технических средств и социальных отношений внутри данной системы. Кроме того, следовало бы учитывать, как однородные по сути и функциям природные явления обретают различное символическое толкование в различных общественных системах. Частные особенности каждой системы определены тем, как универсальный механизм действует в уникальных объектах.

Однако до сих пор еще процветают и сталкиваются между собой монистское отношение к природе и релятивистское к культуре; и в этом столкновении и то и другое обретают право на существование. Они формируют два полюса эпистемологического пространства, между которыми располагаются все концепции, которые так или иначе отдают себе отчет в том, что общество и его природное окружение взаимодействуют между собой.

Противостояние двух полюсов обостряется в полемике. Крайние точки зрения, высказанные с обеих сторон, дают в чистом виде представление о том, как противоречива современная антропология. Она упорно не желает расставаться

с мнением, что мир можно разделить на два типа реальности и доказать их независимость друг от друга. Если рассматривать антропологические концепции в их крайнем выражении, то можно свести основную проблему к следующему: либо культура может проявляться лишь в «обработке» природой (воздействие на человека генной структуры, инстинктов, деятельности нервной системы и географической среды обитания), либо природа как источник символов и знаков может найти воплощение и обрести форму и смысл только в культуре. Такое жесткое противопоставление крайних точек зрения в некоторых своих чертах соотносится со схоластическим разделением на «природу порождающую» и «природу порожденную». В это старинное разделение вдохнул новую жизнь Спиноза, для которого «порождающая природа» была абсолютным источником всего сущего и в бесконечности своих атрибутов уподоблялась Богу как причине любого определения. «Порожденная природа» при этом покрывала совокупность процессов, объектов и способов их употребления, вытекающих из существования «порождающей природы»⁴⁷. Современники Спинозы тут же заметили, что такой Бог не имеет ничего общего с христианством. Безличная субстанция-первопричина, всеопределяющая и всеобъемлющая «порождающая природа» оказывается равнозначна природе, которая логически предшествует ей. Получается то самое понятие «Deus sive natura» («Природа — она же Бог»), которое охотно использовали материалисты последующих веков, заговорившие о «божественном перводвигателе». Многие скажут, что при этом «порожденная природа» Спинозы имеет мало общего с современным представлением об автономной культуре. Это понятие о культуре предполагает, что только она может придать специфическую индивидуальную форму организациям и предметам, которые могут быть объективированы лишь в неповторимом культурном коде, каждого народа, с его языками и обычаями. Не будем ни отказываться от преемственности, ни впадать в анахронизм и подчеркнем, что для Спинозы «порожденная природа» представлена в первую очередь модусами, которые являются атрибутами существования, мышления, деятельности и позволяют установить взаимосвязи между вещами. Эти модусы носят универсальный характер для

многих вещей, но не имеют одной общей определяющей их причины. Таким образом, каждый из них может быть рассмотрен сам по себе, вне связи с тем, что его определяет.

Против того, чтобы использовать некий аналог паре «природа порождающая — природа порожденная», можно возразить и тем, что члены ее носят взаимоисключающий характер, что не дает возможности говорить о промежуточных вариантах. Подобным образом оппозиция «детерминизма почвы» и «имажинизма воздуха», сформулированная Огюстеном Берком, вызвала возражение тех антропологов, социологов, философов и географов, кто пытался отыскать некий диалектический выход, средний путь между двумя слишком категоричными понятиями и избежать их конфронтации⁴⁸. Они стремятся равно отстоять и от воинствующих позитивистов, и от неуступчивых сторонников герменевтики и пытаются объединить идеальное и материальное, абстрактное и конкретное, физически определенное и порожденное разумом. Однако все эти попытки обречены на провал до тех пор, пока ученые будут исходить из представления о дуальной картине мира и опираться на концепцию универсальной природы, которая воплощена в культурных кодах или же, наоборот, сама воплощает приспособившиеся к ней типы культуры. На оси, ведущей от абсолютно окультуренной природы к культуре, во всем подчиненной природе, невозможно найти точку равновесия. Речь может идти только о компромиссах, которые позволяют приблизиться то к одной, то к другой крайней точке. Кроме того, сама эта проблема появилась вместе с антропологией. Как удачно выразился Маршалл Салинз, антропология подобна узнику, обреченному вот уже целый век ходить по клетке, огороженной решеткой умозрительных концептов с одной стороны и стеной естественных определений — с другой⁴⁹.

Но я готов признать, что эта клетка имеет некоторые преимущества. Дуализм сам по себе вовсе не является злом, и неправомерно было бы обвинять его в безнравственности, как это делают эгоцентричные адепты окружающей среды. Так же нелепо было бы возлагать на дуализм ответственность за все беды современного общества от колониальной экспансии до разрушения невозполнимых природных ресурсов, включая при этом и восстановление жесткой гендерной идентичности и

классовых различий. Дуализму с его убеждением, что у природы есть свои собственные законы, мы обязаны бурным расцветом естественных наук. Дуализм принес также веру в то, что человечество постепенно становится все более цивилизованным, учится контролировать природу, в том числе и собственные инстинкты. Эта устремленность к прогрессу дала некоторые плоды в сфере политики, и ими мы также обязаны дуализму.

Устремленность научной жизни к прогрессу и вера в прогресс и породили антропологию. Нет нужды стыдиться того, в каких обстоятельствах она родилась, и проклинать ее за грехи юности. Сейчас антропология призвана играть иную роль, чем раньше. Она должна объяснить, каким образом те народы, чья картина мира существенно отличается от нашей, создали собственное представление о нем. Их творческий потенциал привел к формированию таких воззрений, от которых мы не можем просто отмахнуться. Но антропология не сможет выполнить подобную задачу до тех пор, пока она исходит из того, что наше представление о мире универсально. Это значит, что то, как мы вычленим различные элементы реальности, а потом устанавливаем взаимоотношения между ними, то, как мы классифицируем и структурируем явления, процессы и виды жизнедеятельности, какие категории выделяем, по нашему мнению, предопределено изначально и заложено в самой сущности вещей. Разумеется, современные антропологи не считают, что все культуры подобны нашей — это было бы слишком неправдоподобно. Но мы смотрим на другие культуры сквозь призму нашей собственной картины мира, как воплощенной культуры, противопоставленной единой и универсальной природе. Мы признаем, что существуют разнообразные культуры. Но уверены, вместе с тем, что они выстроены по правилам, отвечающим понятиям нашей культуры. Этноцентризм так глубоко укоренился в нашем сознании и в нашем поведении, что отказаться от него невозможно. Многие антропологи, как справедливо отмечает Рой Вагнер, считают, что разнообразные культуры, находящиеся на периферии современного западного общества, «не составляют контраста с нашей культурой и не противостоят ей как целостная система взглядов на мир. Они, скорее, представляют некоторую систему сопоставлений наше-

го и иного видения *нашей собственной реальности*»⁵⁰. Когда мы превращаем современный дуализм в эталон для всех существующих систем мировоззрения, мы впадаем в некий добровольный каннибализм. Мы постоянно пытаемся войти в тело тех, кто не принадлежит к современной культуре, и понять, как они сами себя оценивают, исходя из того, как мы сами оцениваем себя. Дикари долгое время воспринимались как люди, чья культура принципиально отлична от нашей. Одни считали, что дикарям недоступно понятие о нравственности, другие — что только у дикарей были настоящие нравственные ценности, утраченные в наши дни. Сейчас в них стали видеть наших соседей, почти подобных нам. Причем речь идет не об «обнаженных философах», о которых писал Монтень, но о людях с зачатками гражданского сознания, о первых натуралистах, о доисториках, и доэкономистах, о предшественниках, которые формировали на ощупь, в потемках те элементы культуры, которые получили наивысшее воплощение в наше время и у нас. Несомненно, в таком подходе мы отдаем дань уважения первобытным народам. Однако, пытаясь найти им место в ряду наших собственных представлений, мы стираем их подлинный интеллектуальный вклад в существование человечества.

Подобный этноцентризм не мешает изучать особенности системы родства или особенности организации технических средств в других культурах. Однако он препятствует тому, чтобы понять, как выстроены онтологические и космологические системы, опирающиеся на отличные от наших посылки. Если в основе антропологии стоит дуализм, то она не может должным образом понять, как первобытные люди осмыслили реальность. Их взгляды так и будут казаться нам неуклюжим преддверием наших взглядов, незавершенным наброском того, что удалось сделать только нам. Мы увидим только мешанину необоснованных наложений, непоследовательных логических построений, экспрессивных высказываний, в которых отразилось детство разумного человечества и в котором кроются источники его суеверий. Короче говоря, первобытная культура предстанет перед нами лишь как отходы позитивного знания, которое может иметь какой-то смысл лишь в соотношении с каким-то иным единым целым. Со времен Фрэзера антропологи, исследующие верования и религии, наслаждаются подоб-

ными отходами знаний о природе. Очень симптоматично, что эти знания обозначены словом «сверхъестественные», то есть «сверхприродные». Даже при желании трудно удержаться от иллюзии, что древние цивилизации давали сверхъестественное объяснение тому, что не могли объяснить, исходя из известных им законов природы. На первый взгляд кажется, что интуитивная «сверхъестественная» причинность возникает раньше, чем «естественная». С этой точки зрения естественно-научное знание призвано откорректировать интуитивное сверхъестественное мышление. Так, магическое мышление воспринимает радугу, половодье или болезнь как результат воздействия некой невидимой силы, наделенной интенциональностью. Магическое мышление, таким образом, опирается на своего рода универсальный детерминизм, следуя которому можно воспринять лишь внешнюю сторону явления, но не его глубинную суть. При подобной концепции соотношения магического мышления и естественно-научного познания происходит инверсия понятий, которую увидел Дюркгейм: «Чтобы обозначить какие-то явления как сверхъестественные, надо иметь четкое представление о *естественном порядке вещей*. Надо представлять себе, как связаны между собой явления в мире и как их взаимосвязь соотносится с закономерностями, которые называются “законами природы”». Если мы признаем, что такие законы существуют, то все, что не подчиняется им, оказывается вне “природы” и вне “рационального”»⁵¹. Дюркгейм подчеркивает, что выделение в сухом остатке «сверхъестественного» происходит в истории человеческой мысли достаточно поздно. Оно связано с развитием естественных наук в Новое время. «Сверхъестественное» не является плодом начальной стадии детерминизма, наоборот, оно появляется лишь тогда, когда естественно-научное знание уже достигло определенного уровня и способно бросить снисходительный взгляд на свои мифологические истоки. Область «сверхъестественного» предстает как своего рода горшок, куда можно выплеснуть тот избыток сведений и наблюдений за окружающим миром, которому скрупулезные исследователи материального мира не нашли объяснения. Потому что еще не овладели методами точных наук.

И вот возникает мода приправлять естественными науками как «правомочные» знания, так и их символический остаток.

Ярче всего это проявилось в том, что ученые стали выделять себе особое поле для исследования, снабдив его приставкой «этно-». Сначала появились этноботаника и этнозоология. Теперь к ним добавились этномедицина, этнопсихиатрия, этноэкология, этнофармакология, этноастрономия, этноэнтомология и многие другие. Современное разделение между науками, основанное на категориях, специфических явлениях и области знаний, свойственных каждой из них, в принципе отлично от видения мира многими туземными народностями, а при создании «этнонаук» получают воплощение некоторые лоскуты туземного знания. В настоящее время каждая из подобных этнонаук полностью институционализировалась: появились соответствующие журналы, кафедры в университетах; проводятся конференции, и возникает полемика. Все труднее и труднее удержаться от иллюзорного представления, что объективация реальности повсюду и всегда протекает в одних и тех же рамках и лишь кое-где в нее вкрапляются блоки магического мышления. А магическое мышление тогда предстает как волнующее свидетельство несовершенного знания о физических законах мироздания и первых попытках человека контролировать материальный мир. Отныне антропологи разделили свои обязанности и неукоснительно следуют этому разделению: специалисты по «этнонаукам» изучают «народные» знания о мире и классификацию явлений материального мира (они видят в этих знаниях что-то вроде предпосылок научных трактатов современности). Специалисты по «культуре» изучают символическую сферу: верования, ритуалы — всю ту драгоценную пену, что придает неповторимый облик каждому народу.

Однако между человеком и окружающим миром в каждый момент его существования возникают новые связи. Они сплетаются и перепутываются между собой, и очень трудно разделить, что относится к практическому знанию о мире, а что к его символическому истолкованию. Когда охотник-ачуар оказывается на расстоянии выстрела от добычи, он запевает «anent» — песню-прошение, которая призвана покорить животное, усыпить его настороженность заманчивыми обещаниями. Вторгается ли в этом случае иррациональное в рациональное и как взаимодействуют конкретные навыки охоты и воображаемый мир? Может быть, охотник полностью меняется после

того, как, используя все свое умение, он выследил животное и подобрался к нему? Короче говоря, можно ли считать магическую песню необязательным, иллюзорным элементом в цепи действий охотника, основанных на навыках и умениях, доведенных до автоматизма? Ни в коем случае. Если я — охотник и считаю, что животное — это личность, наделенная теми же свойствами, что и я, и оно может понять обращенные к нему слова, то естественно попытаться воздействовать на него разумными доводами, а не просто убивать тем или иным способом. И «технические» приемы охоты, и песня сплетаются в одну нить взаимоотношений с животным. И то и другое играют свою роль в том, каким будет поведение охотника и его отношение к добыче.

Может быть, следует вернуться к ученой концепции, что магия во время охоты соответствует такой картине мира и таким верованиям, где песня может непосредственно воздействовать на зверя? Никоим образом. Ачуар не будет утверждать, что можно выследить и убить зверя только лишь при помощи этого заклинания. «Anent» — это один из элементов охоты, который призван выявить онтологический статус того или иного животного. Он сочетается с целым рядом других факторов воздействия на животное, не менее значимых. Все, что знает охотник о повадках и местах обитания животного, все, что проистекает из опыта встреч с животными той же породы, реализуется в данный момент жизни охотника. Магический призыв в песне не может непосредственно воздействовать на результат охоты, иначе для того, чтобы поймать и убить зверя здесь и сейчас, было бы достаточно просто пропеть песню. Песня призвана установить взаимосвязь между конкретным охотником и конкретным зверем, которая опирается на уже существующие связи между другими охотниками племени и другими зверями той же породы. Магическая песнь называет эти связи и определяет их в терминах родства. «Anent» выделяет из целого те части, что присутствуют в данный момент, и устанавливает их взаимоотношения друг с другом. Он призван выбрать из всех признаков, характеризующих как охотника, так и его дичь, те, что придают наибольшую экзистенциальную значимость встрече человека и животного. «Anent» нельзя воспринимать изолированно, как некое символическое приложе-

ние к материальному действию; он не нацелен на достижение результата и не является его паллиативом: магическая песня призвана актуализировать и высветить систему взаимоотношений, которая сложилась до заданного момента и существует в некоем виртуальном пространстве. Магическая песня наделяет смыслом взаимодействие человека и животного, должным образом воссоздавая место каждого из них в мире. Индейцы Амазонии не воспринимают каждый живой организм как частицу окружающего мира, связанную с ним лишь определенным набором материальных и рациональных признаков. Если бы это было так, то умерщвление и употребление животного в пищу было бы самым простым делом. Ачуары, идентифицируя то или иное животное, наделяют его многообразными свойствами и качествами, что, в свою очередь, требует особого поведения с ним и размышлений над его природой. Подобное отношение к живому миру существует и у нас: вегетарианцы отказываются от говядины, но едят шпинат. А международные организации запрещают ловлю дельфинов, но ничего не имеют против ловли сельди. Когда мы подходим с разными, часто противоположными мерками к тому или иному виду животных, не завязываем ли мы своего рода связи с каждым из них? Может быть, надо перестать видеть в подобных предпочтениях скрытый или явный предрассудок, подмешанный к позитивному знанию, и согласиться с тем, что в наших взаимоотношениях с миром есть символическая составляющая. Эта символическая составляющая занимает равноправное место среди прочих способов выделить в течение событий какой-то один путь. Приняв ее, можно убедиться, что символический путь гораздо надежнее, чем это кажется.

Обособление миров

Что еще добавить к сказанному? Неужели мы так и будем считать универсальным противопоставление природы и культуры при том, что сама эта оппозиция возникла всего лишь столетие назад? Надо ли по-прежнему разъезжать по всей планете в поисках того, как реализуется эта оппозиция у разных народов и племен? Будем ли мы и дальше забывать, что сами

выковали эту оппозицию в условиях нашей жизни, и выковали достаточно поздно? Неужели так трудно принять, что хиваро, самоеды и папуасы не разграничивают человеческое и нечеловеческое, тем более что и наши далекие предки не разграничивали их? Короче говоря, надо ли по-прежнему разделять мир надвое, опираясь на ту культуру, что ограничена и во времени и в пространстве? Можно ли сохранять это разделение, говоря о мировоззрении других народов и цивилизаций, как тех, чьи воззрения живы до сих пор, так и тех, чьи представления о мире остались только на страницах книг, но наша любознательность способна оживить их. Как ясно из всего вышеизложенного, я считаю, что сохранять такое разделение не имеет смысла.

Но читателю, возможно, приходит в голову следующее возражение: моя критика дуализма выглядит наивно или похожа на простую софистику, пока она скользит по поверхности и оперирует одними только словами. Не подменяю ли я отсутствием подобающей терминологии отсутствие реальностей, которые эта терминология должна обозначать? Из того, что разделение природы и культуры как метод исследования приняло свою окончательную форму лишь в начале XX века, вовсе не следует, что те две сферы, которые соответствуют терминам «природа» и «культура», в реальности не должны быть разделены. То есть читатель может меня упрекнуть в том, что я поддался некоторому переосмысленному влиянию номинализма. Одна из задач этой книги — показать, что такое обвинение несправедливо. Отказ от дуализма вовсе не ведет к безоговорочному релятивизму. Не означает он и того, что я хочу вернуться к тому типу осмысления мира, который, как уже было сказано, заводит в тупик: нельзя рассуждать о разнообразных способах мировосприятия и при этом отрицать важность единичного и неповторимого, как нельзя и отказаться от способов позитивистских наук. Пожалуй, настало время мне изложить свое исповедание веры.

Трудно поверить, что кто бы то ни было мог не заметить, что в отличие от человека нечеловеческие существа, как правило, не разговаривают и не имеют языка, что с ними нельзя вступить в половую связь и родить детей, что многие из них не способны сами передвигаться, расти и воспроизводиться. Мо-

жет быть, стоит прислушаться и к тому, что говорит возрастная психология: в каких бы условиях ни воспитывался ребенок, какая бы культурная среда его ни окружала, он очень быстро постигает, в чем разница между окружающими его сущностями, и различает, какие из них наделены интенциональностью, а какие — не наделены⁵². Короче говоря, можно представить себе идеального наблюдателя, совершенно свободного от каких бы то ни было культурных воздействий, который тем не менее заметит, что между ним и тем, что принято называть «природными объектами», существует множество различий во внешнем облике, поведении и способе бытования в мире. Но не меньше признаков указывают и на стадиальную непрерывность развития, и эти признаки не ускользнули от взгляда таких независимых мыслителей, как Монтень и Геккель, Кондильяк и Ламетри — тех, кто не боялся бросить вызов существующим установкам и догмам⁵³. Почему надо отграничивать одни существа от других по способности иметь язык и «*poiêsis*»⁵⁴, а не по способности самостоятельно передвигаться, например? По способности передвигаться самостоятельно, а не по способности жить? По способности жить, а не по материальной оформленности, месту в пространстве или по способности издавать звуки? Как пишет Уайтхед (правда, по другому поводу): «Края природы всегда неровные»⁵⁵. Из исторического и этнографического обзора, который я привел на предыдущих страницах, следует, что осознания определенного разрыва между человеческими и нечеловеческими существами еще недостаточно, чтобы выстроить дуальную картину мира. Мы видим, что формы существования многообразны, и это многообразие разворачивает гораздо большее поле для онтологических классификаций, чем выделение ограниченного поля свойств, определяющих, чем именно мы отличаемся от «соположенных тел» («*corps associés*»), как сказал Мерло-Понти⁵⁶. Мир очень богат, и нужно быть слишком уж близорукими, чтобы видеть его поделенным на кусочки по критериям, которые мы сами придумали, но которые считаем универсальными для всех времен и народов. Мне могут также возразить, что расхождение человека и природы было всего лишь умозрительной иллюзией. Люди Нового времени в практической жизни не делили окружающий мир на две части столь же безоговорочно, как это было провоз-

глашено в трактатах. Латур предлагает оригинальную гипотезу. Он считает, что после механистического переворота XVII века научно-техническая мысль стремилась к созданию смешанных культурно-природных комплексов со все более и более сложной структурой. Предметы, люди, материальные явления и социальные установления оказались, по его мнению, в положении постоянного «взаимообмена». Но такое смешение стало возможным лишь после долгой работы по критическому разделению мира на две онтологически раздельные сферы: на человеческое и нечеловеческое⁵⁷. Короче говоря, люди Нового времени вели себя не так, как описывали свое поведение, и говорили о себе иначе, чем вели себя на самом деле. Единственное, что отличало их от предшественников, — это наличие определенной «установки» на существование дуализма. Она позволяла быстро и эффективно создавать культурно-природные гибриды, причем условия, благодаря которым они появлялись, оставались в тени. Мыслители предшествующей эпохи, как считает Латур, наоборот, стремились концептуально осмыслить возникающие гибриды и помешать их стремительному распространению. В целом аргументы Латура убедительны. Однако они никак не объясняют специфику современной картины мира, хотя Латур и готов признать, что она уникальна в своем роде⁵⁸. Пусть дуализм был только маской для прямо противоположного отношения к миру, от этого его роль в воздействии на естественные науки не становится меньше. Так или иначе, но этнология опирается на оппозицию «природа» / «культура» и при этом изучает и описывает народы, большинству из которых подобный дуализм неведом. Деформирующее воздействие дуализма на этнологию как раз интересует меня в первую очередь. Исследователь, занимающийся социологией естественных наук, считает, что человеческое и нечеловеческое принадлежат к разным сферам мироздания и абсолютно отделены друг от друга. Но его взгляды не мешают ему добросовестно исследовать свой предмет науки. В отличие от него этнолог, полагающий, что племена макуна или чевонги дуально относятся к миру, предает свой собственный предмет исследования.

Я знаю, что у концепции расхождения человека и природы дурная репутация и сформировалась она уже давно. В XIX веке

этнология освободилась от влияния великих эволюционистских схем под воздействием британского функционализма и североамериканской «культурной антропологии». С тех самых пор этнология без устали пытается увидеть в магии, мифах и ритуалах народов прошлых веков предожухение, поиск в потемках научной мысли, аналогичной нашей. Предполагается, что древние народы пытались найти для себя объяснения природным явлениям и взять природу под свое владычество. Эти попытки были причудливы по форме, но, по сути, они отвечали универсальным свойствам человеческого сознания и человеческой физиологии. У тех, кто таким образом пытался интерпретировать магию, ритуалы и мифы, были добрые намерения. Речь шла поначалу о том, чтобы рассеять предрассудки, сложившиеся по отношению к «примитивным народам», и показать, что им были присущи и здравый смысл, и наблюдательность, и изобретательность, и чувство заботы о своей собственности и ресурсах для выживания. Пытаясь провести границу между нами и не нами, слишком легко стать мишенью обвинений в империалистической спеси, в расизме или уходе в прошлое, туда, где в тайниках научной мысли бродят призраки Гюстава Лебона и Люсьена Леви-Брюля. Признаю, что в определенную эпоху было очень важно понять, что «дикари» не находились безраздельно под влиянием природы, что они, как и мы, были способны осознать свою обособленность от природы. Такое понимание «примитивных народов» было важным аргументом в споре с теми, кто не понимал, что есть единое человеческое сообщество, где каждый народ наделен своими культурными ценностями и своим достоинством. Но сегодня гораздо важнее понять, что наша собственная культура — всего лишь частный случай в общей грамматике космологий. Мы не можем считать наше видение мира эталоном для других цивилизаций, которые, как нам кажется, всего лишь блуждают в поисках и ожидании такого эталона.

ЧАСТЬ II

СТРУКТУРЫ ОПЫТА

Каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен «раз в жизни» вернуться к самому себе и, ниспровергнув в себе все до сих пор имевшие для него значимость науки, постараться заново их построить.

*Э. Гуссерль. Картезианские размышления
(пер. Д.В. Складнева)*

4. СХЕМЫ ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Мы признали, что дуализм «природа» / «культура» несостоятелен и мешает верно интерпретировать космологические представления древних народов. Но это не значит, что следует отказаться от структурирования тех способов, которые использовали разные народы, чтобы определить свое положение в мире и свои обязанности по отношению к нему. Физиология взаимодействия очень полезна, но она не может существовать без понимания того, какова была практика взаимоотношения с окружающим миром, какие морфологические структуры ее определяли, то есть нужен праксеологический анализ различных видов человеческого опыта. Перефразируя знаменитое высказывание Канта, можно сказать, что структуры без содержания пусты, а практический опыт, лишенный форм, не имеет смысла¹. Маятник, колебания которого в антропологии регулярны, качнулся в другую сторону. Теперь изучение структур вызывает легкое недоверие и в антропологии господствует ледяной объективизм, в недрах которого совершенно исчезли богатство и динамика социальных связей. Когда-то антропологи увлекались вычленением устойчивых структур, существующих вне времени и пространства, которые функционируют как неизменный набор действий, выполняемых автоматами без чувств и инициативы. Теперь на первый план выходят интенциональная творческая деятельность, свойственная субъектам общественных отношений, непредсказуемость исторического развития, построение смешанных культурных форм в противовес культурной доминанте. Спонтанность практического опыта предстает во всей своей мощи, а попытки интерпретировать его кажутся наивными и навсегда ушедшими в прошлое. Однако совершенно очевидно, что в практической деятельности и в человеческом поведении, свойственных тому или иному коллективу, есть регулярность, постоянство, своего рода автоматизмы, которые человек стремится связать с системой установленных правил. Даже в тех культурах, где нет письменности,

всегда находятся несколько человек (их бывает очень мало, они воспринимаются как исключительные личности, и этнографы даже называют их имена), кто пытается выстроить определенную целостную картину. Часто целостная картина мира выстраивается непосредственно при ответах на вопросы этнографа, а знания, которыми обладает такой человек, носят эзотерический характер и недоступны большинству членов данного племени. В каждом сообществе существуют свои собственные правила поведения, общепринятые реакции и принципы выбора, общепринятое отношение к миру и другим людям, причем особенность их так ярко выражена, что они становятся специфической чертой данного сообщества, отличающей его от соседей. При этом подобные нормы и правила так глубоко укоренены в сознании, что действуют по молчаливому уговору и никогда не становятся темой для обсуждения. Их невозможно реформировать или изменить в силу тех или иных обстоятельств. Утверждать, что спонтанная практическая деятельность может влиять на установленные нормы поведения, — значит впасть в заблуждение. Оно состоит в том, что здесь смешиваются два понятия: норма как результат определенного воспитания, с одной стороны, и телесные и познавательные категории мышления, свойственные данному этосу как таковому, — с другой. При этом смешении возникает некий сплав моделей поведения, в частности системы запретов и форм благодарности, с одной стороны, и практических схем поведения, которые эффективны только тогда, когда они укоренены в привычках и нравах людей, — с другой.

Структура и отношение

Одним из существенных достижений структурной антропологии, сформулированным, в частности, в работах одного из первопроходцев этой науки Грегори Бейтсона, является представление о том, что жизнь общества следует рассматривать с точки зрения сложившихся в нем отношений между людьми. Это представление не оспаривают даже противники структурной антропологии, предпочитая не уточнять, где такое пред-

ставление было разработано. Отношения формируют основной фон жизни общества, определяют специфику выбора между случайными и единичными элементами в пользу тех, что служат стабильности и постоянству. Какой бы ни была область действия этих отношений (родство, экономические обмены, ритуальные действия или упорядочивание космоса), как бы ни был широк спектр этих областей, набор их ограничен. Форм отношений несоизмеримо меньше, чем тех элементов, которые в них задействованы, и изучение этих форм дает возможность осмысленно систематизировать все возможные взаимоотношения между живыми существами. В первую очередь речь идет о возможности выстроить типологию взаимоотношений живых существ с миром и друг с другом, взаимоотношений человеческих и нечеловеческих существ, проанализировать совместимость и несовместимость этих форм взаимоотношений между собой.

Такое пространное изучение структур влечет за собой известные трудности, вытекающие одна из другой. В первую очередь, это вопрос масштаба. Одна опасность состоит в том, что выделяются структуры настолько общего характера, что за ними не видна специфика отдельных культурных сообществ. Другая опасность состоит, наоборот, в том, что систематизация носит слишком дробный характер, учитывает особенности каждого конкретного, исторически обусловленного случая и сопоставление структурных типов между собой становится невозможным. Примером первой опасности служит уже вышедшее из моды понятие культурной «модели» («pattern»), разработанное Рут Бенедикт².

Проанализировав всего лишь три сообщества, она, в сущности, сводит эти модели к классическому ницшеанскому противопоставлению аполлонических и дионисийских народов. Выделение всего двух типов-моделей практического опыта обесмысливает структурный анализ как таковой, то есть анализ взаимосвязей, сгруппированных в типы по определенным признакам, имеющим определенную значимость. Чтобы выделить такие типы, нужно сгруппировать по каким-либо признакам разнообразные системы ценностей и этических принципов, заданных норм поведения. Эти принципы и нормы

поведения существуют в гипостатическом равновесии в автономных и трансцендентных сообществах, где жизнь каждого индивида становится отражением системы в целом.

Вторая опасность реализуется в понятии «габитус». Разработка и использование этого понятия дает возможность обойти подводные камни структурного метода, в частности стремление воспринимать структуру как нечто ценное само по себе. Однако «габитус» несколько затрудняет возможность обобщения. Бурдьё определяет «габитус» таким образом, что это позволяет выстроить некие отдельные и удобные для анализа структуры. Но это структуры особого свойства. Это системы, состоящие из постоянных, неизменяемых элементов, имманентных практическому опыту. Они равно связаны и с обучением-инициализацией члена сообщества, и с усвоением им правил поведения и навыков обращения с окружающим миром. Это своего рода структурирующие структуры, позволяющие порождать и множить структуры структурируемые. Они и определяют те черты, что характеризуют поведение каждого человека в данном сообществе, и, вместе с тем, они не закреплены в сознании как некие правила игры или свод предписаний. «Габитус» представляет собой систему познавательных и побудительных структур, настолько укорененных в сознании, что нет никакой необходимости его осмыслять и изучать. Таким образом, «габитус» оказывается более устойчивым явлением, чем те теории и концепции, которые пытаются преобразовать его в те или иные своды правил и норм поведения индивида в том или ином сообществе³. «Габитус» обусловлен и историческим контекстом. Он является и «продуктом приобретенного опыта и позволяет этот опыт приобретать», он принадлежит как тому контексту, где он действует, так и тому контексту, где находится тот, кто его осмысляет и анализирует⁴. «Габитусы» очень разнообразны. Это отличает их и от универсальных форм практического опыта, и от «культурных моделей» («patterns»). В каждом своем выражении «габитус» отражает одну из многочисленных культурных реальностей, которая воплотилась в жизни того или иного человеческого сообщества в данный момент его существования и необходима ему для существования в определенном социальном и физическом окружении. «Габитус» выделяется на основании очень четких критериев, однако типы его

так разнообразны, что сравнивать и классифицировать «габитусы» различных племен и народов очень трудно. На мой взгляд, следует пойти еще дальше и добраться до сути самых элементарных схем практической деятельности. Их конфигурации позволили бы выявить всю гамму взаимоотношений между живыми существами. Можно было бы получить своего рода исходную матрицу, отпечаток которой хранится в каждом историческом воплощении отдельного «габитуса». По сути, подобная гипотеза приближается к одной мысли Леви-Строса, который писал: «В сознании каждого родившегося ребенка, в его ментальных структурах, заложена совокупность всего того, чем человечество пользовалось на протяжении своей истории, чтобы определить свои взаимоотношения с миром и другими людьми. Однако это взаимоисключающие структуры. Чтобы сознательно выбрать какие-то элементы, надо исключить другие. Таким образом, каждый тип общественной организации возникает как результат выбора, который предлагает и утверждает группа людей»⁵. Следует уточнить, что «то, чем человечество пользовалось на протяжении своей истории», не соотносится только с врожденными ментальными структурами. Чаще речь идет о некоем ограниченном наборе усвоенных практических схем, в которых синтезированы различные формы взаимодействия человеческих и нечеловеческих существ.

При этом мы сталкиваемся со второй трудностью, которая возникает при попытке установить онтологический статус структурных фактов. После того как в некоей социальной реальности исследователь выявил какие-то структурные конфигурации, он вправе задаться вопросом: действительно ли эти конфигурации соответствуют связям, бытующим в данном сообществе, или они сконструированы самим исследователем ради удобства исследования и анализа этой реальности? Если эти конфигурации существуют на самом деле, то как убедиться в их состоятельности, в том, что они действительно отражают систему ценностей, поведения и практической деятельности сообщества, если в сообществе они не сформулированы как осознанная норма? Так называемое «реалистическое» понимание социальной структуры было сформулировано наиболее четко Алфредом Радклифф-Брауном: «Понятие социальной структуры обозначает сложную сеть социальных отношений,

существующих в реальности и объединяющих людей в некоем естественном окружении»⁶. Эту же позицию неосознанно занимают многие современные этнографы и социологи. Они описывают структурные черты групп или сообществ не как их глубинные свойства, которые могут быть рассмотрены как часть более обширных конфигураций и комбинаций (например, в масштабе того или иного культурного ареала или феноменологического типа), а как формализованные отношения между людьми. Эта формализация часто опирается на те модели, которые сообщество устанавливает и передает другим поколениям для регулирования поведения в сообществе. Реалистическое понимание имеет право на существование в рамках дескриптивного метода, где оно и необходимо. Однако его приверженцам следует отдавать себе отчет в том, что полученные при подобном анализе результаты, интерпретация того или иного сообщества как такового, могут быть использованы при построении структурной морфологии только после существенной обработки⁷.

Альтернативное понимание структуры принадлежит Леви-Стросу. Радклифф-Браун, ослепленный эмпиризмом, спутал общественные связи с социальными структурами. Первые составляют материал для этнографа и социолога, а вторые являются абстрактными моделями, созданными на основе наблюдений. Короче говоря, «[...] основополагающий принцип состоит в том, что понятие социальной структуры должно быть отнесено не к эмпирической реальности, а к моделям, выстроенным на ее основе»⁸. Структурные модели должны отвечать определенным условиям, а именно быть такой системой, где изменение одного из элементов влечет за собой существенные изменения всех других. Внутри одной группы моделей модели могут варьироваться в заданных рамках. Широкое понимание структурной модели отчасти соответствует той дедуктивной модели каузального объяснения, которую использовал Ньютон для объяснения физической реальности, а Кант, делая из нее философские выводы, создал теорию синтетической каузальности. Эту аналогию проводит и сам Леви-Строс, когда различает механические модели как излюбленный инструмент структурного анализа и статистические модели, используемые историками и социологами. Механическая модель призвана

определить характер связи между конститутивными элементами системы, имеющими такое же значение, как явления в реальной системе. В статистической модели, наоборот, поведение отдельных элементов не может быть предсказано на основании способа их взаимосвязи. Эти два типа моделей определяют, к примеру, разницу между механикой и термодинамикой в естественных науках⁹.

Вместе с тем структурные модели Леви-Строса обладают одним существенным отличием от дедуктивной каузальной модели объяснения: они неосознанны. Точнее говоря, именно неосознанные модели представляют наибольший интерес для структурного анализа¹⁰. Они глубоко запряты в сознание, иногда скрыты от коллективного сознания в местных традициях и нормах. Иногда наблюдатель стремится выстроить структурную модель явлений, которые в изучаемом сообществе не осознаются самими членами как система. В этом случае он не довольствуется предположением о том, что морфология его построений будет отражать особенности этого сообщества. Он предполагает, что эмпирический повседневный опыт сообщества основан именно на этих характерных для него свойствах, и надеется, что правильно проведенный структурный анализ позволит выявить скрытую системную связь между явлениями. Какова природа этого структурного коллективного бессознательного? Возможно, оно присутствует в сознании каждого индивидуума в виде когнитивных императивов, невысказанных, но обусловленных культурой? Или же оно коренится в общественных институтах, открытых для наблюдателя? Как усваивается это коллективное бессознательное каждым индивидом в отдельности и как оно действует, чтобы определить нормы поведения, передаваемые от одних членов сообщества к другим?

Леви-Строс не дает точных ответов на эти вопросы. В самом деле, у структурного бессознательного нет содержания. Оно несет в себе подчиняющую, или «символическую», функцию, цель которой — определить самые общие законы, по которым обретают форму социальные явления или объективированные идеи (мифы, классификация народов). Так, например, три первоначальные формы брачного обмена — билатеральный, матрилатеральный и патрилатеральный — бессознательно присут-

ствуют в сознании человека. Однако присутствие это осуществляется таким образом, что одна из форм может быть актуализована лишь в оппозиции к двум другим¹¹. Таким образом, мы можем говорить о генеративных синтетических категориях, следы которых можно обнаружить в функционировании человеческого сознания, анализируя общественные институты. При этом социологический анализ станет просто одним из этапов исследования уже скорее психологического характера.

Какой бы плодотворной ни казалась гипотеза о существовании структурных бессознательных инвариантов, опирающихся на контрастные оппозиции, она не помогает нам понять, что же происходит на промежуточных стадиях. Каким образом самые общие структуры, опирающиеся на скрытые механизмы деятельности сознания, могут порождать осознанные нормативные модели? Каким образом им удастся создать организующие рамки практической деятельности, если эта деятельность чаще всего не регулируется какими-либо сформулированными правилами? Последнее тем более важно, что Леви-Строс уделял особое внимание наиболее формализованным сферам социальной жизни: таким, как формы родства, тотемные классификации или представления о мировом пространстве. Эти сферы социальной жизни почти в любом обществе кодифицированы, и этнографы выработали более или менее общепринятый язык для их описания. Догадка о том, что они восходят к небольшому узлу представлений, напрямую связанному с особенностью мышления, не лишена оснований. Однако совершенно иначе обстоит дело у других народов, не склонных к размышлениям о своей общественной жизни. Они оперируют или самыми общими моделями, или же очень конкретными представлениями обо всем, что касается повседневной жизни, нравов и обычаев, стереотипов поведения, навыков обращения с различными орудиями труда — всего того, что создает некий привычный жизненный фон, свойственный данному сообществу, но не осмысленный им.

На самом деле Леви-Строса мало занимала проблема взаимодействия между когнитивным и практическим началом, которое позволяет перейти от чистой психологической комбинаторики к анализу всего разнообразия установленных традиций. Такой анализ казался ему непродуктивным¹². Леви-Строс смот-

рит на изучаемый предмет с позиции астронома, вынужденного фиксировать лишь самые общие черты объекта исследования, так как он находится очень далеко от него. Ему чужда позиция физиолога, который стремится понять внутренние механизмы, благодаря которым отдельные структурные закономерности приобретают конкретную форму в жизни того или иного индивида или того или иного общества. На самом деле эти позиции дополняют друг друга: вторая необходима, чтобы проверить гипотезы, которые выдвигает первая, и подтвердить, что выстроенные модели действительно существуют на подразумеваемом уровне опыта. Леви-Строс не считал, что этап проверки гипотезы менее значим, чем конструирование модели, но у него этот этап находит свое воплощение не в анализе конкретных явлений, а в убежденности, что есть такое измерение человеческой деятельности, где подобный анализ необходим. По крайней мере, в этом нас убеждает знаменитый отрывок из книги «Первобытное мышление»: «Марксизм — если не сам Маркс — исходит из убеждения, будто практическая деятельность берет свое начало непосредственно в праксисе. Не ставя здесь вопрос о главенстве инфраструктур, мы полагаем, что между праксисом и практической деятельностью существует посредник. Этот посредник — концептуальная схема, при помощи которой материя и форма, неспособные существовать друг без друга, воплощаются как структура, то есть как поддающаяся анализу эмпирическая сущность»¹³.

Если мы оставим в стороне разницу между инфраструктурой и суперструктурой, которая не так уж и важна, то можно сказать, что здесь Леви-Строс намечает черты совершенно нового антропологического проекта. Чтобы его осуществить, требовалось сочетать проверку методологической состоятельности результатов, полученных путем умозрительного построения структур, и изучение конкретных условий обитания человеческого сообщества.

В чем состоит та самая «концептуальная схема», в которой Леви-Строс видел ключ к возможности сочетания умозрительного и эмпирического познания? Леви-Строс употребляет это понятие в достаточно расплывчатом философском значении; вне сомнения, он отталкивается от кантовской теории трансцендентального схематизма, понимаемого широко как метод,

позволяющий осмыслить связь между концептом и конкретным объектом, к которому он применяется. Можно предположить, что Леви-Строса интересуют промежуточные, синтетические и динамические свойства трансцендентного схематизма, но он не принимает тех ограничительных определений, что вкладывает в него Кант. Концепция Леви-Строса, видимо, ближе к концепции Пиаже, в свою очередь вдохновленного Кантом. Для Пиаже схема — это внутреннее соотношение ситуации с классификацией ситуаций, которая позволяет субъекту действовать правильно и последовательно во всех аналогичных ситуациях. Однако, хотя Леви-Строс и стремился понять, каким образом осуществляется переход от структурирующих схем сознания к установлениям и институтам, осталось не слишком ясным, как они функционируют. Ясно одно: они не совпадают с общей системой нашего мышления. Только безумец мог бы задаться целью создать исчерпывающий перечень всех возможных вариантов человеческих идей, считает Леви-Строс¹⁴. Не следует пренебрегать этим утверждением. Я ставлю перед собой гораздо более скромную задачу. Моя книга основана на убеждении, что можно выделить основные схемы практической деятельности и составить карту их распределения и усвоения. Предприятие такого рода может иметь смысл лишь в том случае, если мы предварительно выявим те механизмы, при помощи которых структуры способны воздействовать на нравы и обычаи. При этом мы не отказываемся и от гипотезы, что все многообразие форм взаимоотношений человека с миром и себе подобными можно достаточно точно описать и вывести ограниченное число их комбинаций.

Навыки обыденной жизни

Попытка понять, как неосознанные модели поведения и отношений между людьми могут влиять на их практическую деятельность, не кажется сейчас совсем уж безнадежной. У нас есть результаты изучения процессов умозаключения и производства аналогий, управляющих построением ментальных схем. Эти результаты сами происходят из смены направления в изучении человеческой психологии, именно эта смена вызва-

ла интерес к неязыковым способам приобретения знания, формирования на его основе практической деятельности и передачи его другим людям. Ранее процесс обретения знания понимался в первую очередь как система высказываний, организованных на основе последовательной логической цепи, присущей естественным языкам или же компьютерным программам. Такая концепция изображает мыслительный процесс как распознавание тех или иных объектов и включение их в таксономические ряды. Изменение произошло в самом подходе к концептам-классификаторам и связано с появлением гештальтпсихологии. Гештальтпсихология рассматривает концепты как целостные конфигурации присущих тому или иному объекту черт, а не как список характерных особенностей, из которого можно что-то исключить, а что-то взять в первую очередь. Элеанор Рош установила, что многие категориальные концепты формируются в соотношении с некими «прототипами», представляющими собой сеть ассоциативных представлений о множестве частных случаев — «семью образов»¹⁵. Так, например, концепт «дома» не состоит из набора его черт: крыши, стен, дверей, окон и т.д., и нам не надо убеждаться в наличии каждого из этих признаков, чтобы опознать стоящий перед нами объект как дом. Если бы это было так, нам трудно было бы опознать дом в строении без стен или в развалинах без крыши¹⁶. Мы без колебаний определяем как дом иглу из снега, жилище троглодита или юрту. В нашем сознании вспыхивает мгновенная соотнесенность с неким расплывчатым и неоформленным набором характерных черт, ни одна из которых не является основной для классификации, но все они объединены неким схематическим представлением о том, что такое дом. Категориальные концепты не могут быть разделены на серии определений, как словарная статья, они основаны на знании по умолчанию и соотносятся с общим представлением о свойствах тех или иных объектов, которое мы получили из теоретических познаний и практического опыта. Мы наделяем каждый конкретный объект свойствами всего класса подобных объектов и видим в нем лучшего представителя этого класса.

Значимость лингвистических аспектов процесса познания еще более ярко выступает в исследованиях того, как человек получает практические познания. Этих исследований ста-

новится все больше и больше, они касаются как специальной профессиональной деятельности человека, так и его машинальных ежедневных действий¹⁷. Такие привычные действия, как вождение машины или приготовление пищи, не мобилизуют в сознании эксплицитно выраженных знаний, как это происходит при деятельности, опирающейся на осознанную компетентность действующего. Тот, кто ведет машину или готовит еду, просто «умеет это делать», а не «знает, как это делать»¹⁸. Конечно, обучать тому, как себя вести в той или иной ситуации, можно и словами. Можно научиться готовить то или иное блюдо по рецептам из кулинарной книги или по надписям на упаковках. Но во всех тех областях, где особая роль принадлежит практическому опыту, знания, переданные словами, устно или письменно, лишь тогда становятся навыком и умением, когда они приобретают характер рефлекса. Недостаточно, чтобы они существовали в сознании в виде последовательной цепи действий или списка необходимых операций. Как бы ни была важна роль языкового посредничества в выработке практических навыков, подлинная компетентность появляется лишь тогда, когда язык как посредник уже не нужен, а тот, кто усвоил навык, может быстро и надежно исполнить действие, которое несколько отличается от того, что ему уже приходилось делать в подобной ситуации. Гибкость в принятии решения как раз и свидетельствует о том, что в практической деятельности умения и навыки не равнозначны перебору всех похожих ситуаций, с которыми человек уже сталкивался, или же к перебору полученных наставлений и инструкций. В сознании человека разворачивается особая когнитивная схема, которая позволяет ему опознать ситуацию как часть некоего семейства подобных ситуаций, а произвольная активация схемы связана со спецификой самой ситуации.

Некоторые из практических схем мышления устанавливаются в сознании дольше других. Это зависит от объема информации, которую необходимо усвоить и осмыслить. Хорошим примером тому может служить охота. Ачуары считают, что хорошим охотником можно стать только в зрелом возрасте, то есть после тридцати лет. Периодические подсчеты говорят о том, что больше всего дичи добывают охотники после сорока

лет¹⁹. При этом любой подросток ориентируется в окружающей природе и проявляет чудеса ловкости. Так, подростки могут определить на глаз несколько сотен видов птиц, умеют подражать их голосу и знают их повадки. Подростки могут опознать след зверя по скрытым признакам: например, по тому, что вокруг дерева кружатся бабочки, привлеченные запахом свежей мочи обезьян. Я сам видел, как подросток стрелял из сарбакана и попадал за сто шагов в плод папайи. Тем не менее нужно еще несколько десятков лет, чтобы охотник научился приносить дичь при каждом походе в лес. Чему учатся за это время, в чем разница между начинающим и опытным охотником? Несомненно, со временем охотник накапливает больше информации. Но главное не в этом, а в том, что он учится все лучше и лучше осваивать разнообразную информацию, поступающую в мозг, и в конце концов обретает умение нужным образом реагировать на любую ситуацию. Автоматические реакции, усвоенные сознанием, составляют необходимую часть мастерства охотника, так как скорость реакции — ключ к успеху на охоте. Так же обстоит дело и в военном искусстве. Ачуар должен уметь распознавать следы врага и мгновенно принимать решение. Критерием правильности выбора здесь является только результат: плохой охотник — это тот, кто теряется в догадках и не может принять решение. Никакими словами охотничий опыт передать нельзя.

Кант писал, что схематизм способности суждения — это «искусство, скрытое в глубинах человеческой души, и вывести его тайный механизм у природы будет очень трудно»²⁰. С тех пор мы достигли определенных результатов в изучении материальных основ непропозиционального познания. Исследователи-неврологи определили, что мозг функционирует иначе, чем это считалось раньше. В процессе восприятия и познания задействован не какой-то определенный сегмент, а целая сеть нейронов, распределенных по нервным волокнам. Эта сеть устанавливается и дифференцируется на первых этапах онтогенеза и позволяет сознанию соотносить происходящее со стимулами, полученными извне²¹. Кроме того, несколько лет назад была доказана эффективность коннекторных моделей при разработке искусственного интеллекта, в частности роботов. Кон-

некторные модели функционируют иначе, чем классические, основанные на стандартных языках программирования. Они не опираются на список команд, позволяющих осуществить путем предикативного перебора серию действий, определенных данными, заложенными в память компьютера. Коннекторные модели состоят из нескольких электронных сетей, между которыми устанавливается избирательная взаимосвязь; специфика этой связи зависит от природы и частотности полученных импульсов. Можно сказать, что они распознают закономерности в окружающей среде и соответственно перестраивают свою внутреннюю структуру. При этом они не вырабатывают новые правила, которые могли бы быть приспособлены к неизвестной закономерности. Они меняют порог коннекции между процессорами таким образом, что структура аппарата познания отражает структуру входа и выхода²². В этом качестве они сопоставимы с прототипическим эффектом, который лежит в основе формирования категориальных концептов (в отличие от последовательных моделей). Они даже дают возможность правильно распознать структуры или формы, заданные на входе не полностью, и действуют по образцу распознавания образов в гештальтпсихологии²³. Сторонники модульного познания, считающие, что большая часть знаний задается как врожденная, упрекают сторонников коннекторных моделей в том, что их модели приближаются к идеалу «*tabula rasa*» («чистой доски»). Однако коннекторные модели вовсе не исключают того, что в начале онтогенеза лежит небольшой узел специальных механизмов, возникших в результате филогенетической эволюции²⁴. Короче говоря, коннекторные модели воспроизводят деятельность нейронных сетей: они способны к обучению, они быстро реагируют на сложные ситуации, они, как кажется, подчиняются формальным правилам, хотя никакие инструкции в них не заложены. Можно предположить, что они наделены даже некоторой интенциональностью. Все эти свойства делают их подобными механизму человеческого познания. Разумеется, сходство не распространяется на решение пропозициональных задач, особенно таких, с которыми человек сталкивается в столь любимых этнологами ситуациях, когда деятельность человека подчиняется некоему культурному императиву, не заданному словесно.

Схематизмы мышления

Эвристический подход, открытый благодаря разработке коннекторных моделей, равно как и множество других исследований, касающихся формирования категориальных концептов и проблем приобретения разнообразных навыков, побудили психологов и антропологов пристальнее изучить роль абстрактных структур в формировании знаний и практической деятельности, которые не опираются на ментальные образы или декларативные структуры. Такие абстрактные структуры в настоящее время объединены понятием «схема»²⁵. Однако под этим термином объединяют самые разнообразные механизмы обработки информации, способы оформления приобретенного опыта и представления о повседневной жизни, так что тут необходимо внести некоторые разъяснения.

В первую очередь, следует различать когнитивные схемы, которые принято считать универсальными, и те, что возникают в процессе приобретения культурных навыков или в результате приобретения жизненного опыта. О том, существуют ли когнитивные схемы, до сих пор идут споры. Возможно, это связано с тем, что связь между биологическими данными и их концептуальной или символической интерпретацией остается всего лишь умозрительной. Возможно также, что существование когнитивных схем ставится под сомнение, так как они тесным образом, если не исключительно, связаны с опытом западного индустриального общества. Так, например, то, что в психологии развития называется «наивными теориями», было бы точнее называть «атрибутивными схемами». Речь идет об ожидании, связанном с поведением объектов этого мира. Это ожидание возникает очень рано, при онтогенезе, и управляет умозаключениями детей относительно свойств того или иного объекта. Существует три группы атрибутивных схем: ожидания в области человеческого поведения (различные внутренние состояния, в том числе интенциональность и чувства); ожидания по отношению к способу существования физических объектов (вес, неизменность формы, длина траектории) и, наконец, возникающие в более позднем возрасте ожидания относительно внутренней природы нечеловеческих организмов (живость, развитие, способность к размножению). Почти все современ-

ные психологи сходятся на том, что эти атрибутивные схемы носят универсальный характер, но расходятся во мнении о том, на какой стадии развития появляется та или иная схема и в какой форме она проявляется. Короче говоря, они спорят о степени врожденности атрибутивных схем мышления²⁶. Если бы существование этих «наивных теорий» было доказано, в его лице мы бы получили интуитивное, непропозициональное знание, позволяющее нам интерпретировать поведение объектов окружающего мира, чтобы можно было эффективным образом воздействовать на них или действовать с ними сообща.

Не будем недооценивать роль универсальных схем в формировании онтологических суждений. Однако следует признать, что внимание тех, кому интересно, почему так разнообразны человеческие обычаи и привычки, направлено, по преимуществу, на усвоенные схемы. Именно те механизмы, что проявляются при функционировании усвоенных схем, и порождают различия в поведении людей. В первую очередь, схемы варьируются от человека к человеку, в силу воздействия на каждого индивида идиосинкразических схем. К ним можно отнести такие схемы, которые позволяют совершать обыденные поступки, как, например, ходить каждый день по одному и тому же маршруту, или же те, которые выстраивают многочисленные последовательности действий в обыденной жизни, и таких последовательностей у каждого из нас постепенно становится все больше и больше. Можно даже считать, что фрейдистское «бессознательное» апеллирует именно к такого рода процессам, но, конечно, это происходит на очень глубинном уровне. «Бессознательное», как продукт истории личной жизни, действуя неинтенциональным образом, порождает, организует и задает нужное направление структурам наших чувств и отношения к другому. Эти структуры всегда недостаточно выражены на вербальном уровне, и реализовать их непросто. Вместе с тем коллективные схемы мышления интересуют этнологов гораздо больше, чем индивидуальные, так как именно они способствуют порождению значений, разделяемых всеми носителями данной культуры. Их можно было бы определить как сенсорно-двигательные и эмоциональные психические установки, усвоенные данной общественной средой благодаря приобретенному опыту. Они включают в себя по меньшей мере три типа

компетенции: во-первых, способность структурировать избирательным образом данные органов восприятия, выделяя те или иные значимые признаки объектов и процессов, протекающих в окружающей среде; во-вторых, возможность организовывать практическую деятельность таким образом, чтобы выражение чувств и мыслей протекало по относительно стандартным сценариям; наконец, установление границ для типичных интерпретаций поведения или событий. Эти интерпретации доступны всем членам сообщества, могут передаваться от одного его члена к другому, так как данный образ жизни признается в обществе нормой.

Эти коллективные схемы могут быть либо неосознанными, либо поддающимися объяснению, то есть их можно более или менее точно сформулировать, чтобы превратить в образцы для практической деятельности и передавать как традицию другим членам сообщества. На самом деле культурная модель не всегда сводится к цепочке простых, пропозиционально выраженных правил по образцу: «Если у X такие-то родственники, а у Y — такие-то, то их можно (или нельзя) сочетать браком». Многие из них не передаются как свод предписаний, а постепенно усваиваются, что не мешает, при необходимости, объективировать их с известной долей схематичности. Таковы, например, обычаи организации и раздела пространства. Эту сторону социальной жизни каждый коллектив стремится кодифицировать, чтобы каждый член сообщества сознательно применял к своему частному существованию общие для всего коллектива нормы. Хорошим примером непропозициональных схем такого рода представляется принятая во многих странах мира организация домашнего пространства. Организация и структура жилища, стадии его постройки и, в особенности, способы использования формируют установленный образец. Усвоение этого образца происходит путем последовательного усвоения набора процедур, а не благодаря серии пропозиций, переданных эксплицитным образом. При этом наблюдатель всегда может получить точные сведения относительно постройки и устройства дома, свидетельствуя тем самым, что его информаторы способны четко сформулировать основные черты той схематической модели, что направляет их в практической деятельности²⁷.

Нерефлексивные же схемы, наоборот, не выражены в сознании, и мы вынуждены делать выводы об их существовании и о том, каким образом они структурируют знание и опыт, только на основании производимых ими эффектов. В известной работе Мосса «Техники тела», а также в трудах Бурдьё и его последователей такой тип схем как раз и рассматривается, так что не будем останавливаться на примерах²⁸. Тем не менее отметим, что нерефлексивные схемы довольно трудно объективировать. На самом деле степень их связности и присутствия в сознании зависит от тех сфер, которые они структурируют (в частности, от способности передавать предметам, местам или некоторым поступкам часть тех автоматизмов, которые приводятся ими в действие), то есть от мотивации, эмоционального состояния, способности к интроспекции и анализу тех людей, которые их используют. Отличие поддающейся объективации модели от нерефлексивной схемы заслуживает более пристального внимания, поскольку оно сильно зависит от конкретных ситуаций. Так, художественная перспектива — это и культурная модель ученых и «символическая форма», управляющая нашим восприятием. Она является предметом исследований, ее преподают в школах, ее история нам известна. Тем не менее мы почти не используем этот тип эксплицитного знания, когда смотрим на какую-нибудь картину, потому что мы настолько хорошо усвоили ее в качестве визуальной схемы, что те картины, которые не соответствуют такой визуальной схеме, кажутся нам странными или неумелыми, либо мы их причисляем к такому изобразительному стилю, который игнорирует правила перспективы или специально нарушает их. Нерефлексивные схемы проявляют себя на самых разных уровнях. Одни связаны с некоторой тематикой и пригодны для большого числа ситуаций, тогда как другие активизируются только в определенных обстоятельствах. Первые мы будем называть интегрирующими схемами, а вторые — схемами специализированными.

Относительно специализированных схем, «габитусы» которых являются еще одним примером среди прочих, существует такое мнение: они формируют нить нашего существования, структурируя большую часть наших поступков, от техник тела или эмоциональных реакций до формирования культурных стереотипов и классификационных суждений. Интегрирующие

схемы являются более сложным комплексом, но их понимание чрезвычайно важно для антропологии, поскольку все указывает на то, что именно благодаря их посреднической функции у большей части людей возникает чувство, что они разделяют с окружающими их людьми одну и ту же культуру и одну и ту же космологию. Их можно определить как порождающие умозаключения когнитивные структуры, обладающие высшей степенью абстрагирования, равномерно распространенные в сообществах различного размера и обеспечивающие совместимость между совокупностями специализированных схем, что позволяет путем индукции порождать новые схемы мышления. Подобные схемы не усваиваются с помощью систематического их навязывания человеку; они не витают в воздухе, и их невозможно схватить сознанием; они строятся постепенно, потому что некое сообщество людей переживает один и тот же опыт. Этот процесс облегчается наличием общего языка и относительно общих методов социализации детей внутри данной социальной группы²⁹. На самом деле страсть многих этнологов к изучению древних и относительно изолированных племен никоим образом свидетельствует не о ностальгии по аутентичности или об одержимости идеей о существовании невозможной культурной чистоты, но просто-напросто о том, что те схемы мышления, которые усваиваются в коллективной практической деятельности или, по крайней мере, результаты которых можно увидеть на поверхности, легче обнаружить там, где возможность интерпретации ограничивается гомогенностью формирования личного опыта и жизненных условий, поскольку не столь развиты контакты общества с внешним миром и не столь многочислен состав участников.

Как, если не интуитивно, можно обнаружить эти интеграционные схемы, которые оставляют такие отпечатки на поведении и практической деятельности некоего коллектива, что этот коллектив представляется наблюдателю как совершенно иной? Забегая вперед, скажем, что можно попытаться ответить на этот вопрос следующим образом: следует считать доминирующими те схемы мышления, которые активизируются в большинстве ситуаций, как в отношении с людьми, так и в отношении с нелюдьми, и которые подчиняют своей логике другие схемы мышления, лишая их изначальной ориентации. Возмож-

но, именно этот механизм имел в виду Андре-Жорж Одрикур, различая две формы «подхода к природе и к другому», которыми являются не прямое негативное воздействие и прямое позитивное воздействие³⁰. Наблюдаемое в выращивании ямса в Меланезии или на орошаемых рисовых плантациях в Азии, не прямое негативное воздействие призвано улучшить условия урожаев, для чего как можно лучше обустроивается окружающая среда, то есть речь не идет о прямом контроле над ней: каждое растение является объектом пристального внимания, и все делается, чтобы оно развивалось наилучшим образом. Разведение же овец в Средиземноморском бассейне, наоборот, предполагает прямое позитивное воздействие, потому что требует постоянного контакта с животными, зависящими от человека в вопросах питания и безопасности: пастух повсюду сопровождает стадо, которым он управляет с помощью своего посоха и собак, именно пастух выбирает пастбища и водопой; именно он носит ягнят и защищает овец от хищников. Эта разница в поведении вызвана не только оппозицией между растениями и животными, ведь выращивание зерновых в Европе требует того же типа прямого позитивного воздействия, что и разведение овец. Оно заключается в серии принудительного коллективного воздействия на растения, что контрастирует с «уважительным дружелюбием», с которым подходят к каждому клубню ямса: по крайней мере, в начале развития сельского хозяйства разбрасываемые рукой семена втоптывались в землю копытами животных; копыта животных также служили для молотбы зерен после сбора урожая, осуществленного путем выкорчевывания растений. А вот формы разведения животных не все характеризуются прямым позитивным воздействием: в индокитайских деревнях буйволы в основном охраняются детьми, которые не могут защитить их от нападения тигра, поэтому стадо образует кольцо вокруг своего маленького «охранника», чтобы помешать тигру напасть на него.

Согласно Одрикуру, оппозиция между непрямым негативным воздействием и прямым позитивным воздействием также заметна в поведении по отношению к людям. На Ближнем Востоке и в Европе доминирует такой менталитет, который можно проиллюстрировать старой константой политической фи-

лософии, согласно которой хороший пастух — это идеальный суверен: в Библии или у Аристотеля вождь правит своими подданными как коллективным телом, он ведет их и напрямую воздействует на их судьбу, в точности как Бог воздействует на свой народ. В Океании и на Дальнем Востоке, наоборот, в подходе к людям превалирует невмешательский тип отношений. Этот тип отношений можно заметить в предписаниях по хорошему управлению, оставленных нам конфуцианством (где растительные метафоры часто используются для представления человека). Тенденция к миролюбию и поиску консенсуса также представлена у меланезийских вождей: вождь не отдает приказы, а пытается выразить в своих поступках общую волю сообщества, которую он воспринял, беседуя с каждым из его членов.

Конечно, эта оппозиция не во всех случаях выглядит убедительно, в частности это касается подхода к человеку, настолько широки и разнообразны сферы ее приложения и многочисленны контрпримеры, особенно в Азии и в Океании. Но проблема даже не в этом. Эта небольшая по объему работа Одрикура вызывает такой интерес, потому что привлекает внимание к вероятности того, что похожие весьма общие схемы могут активизироваться поведением человека в его отношении к тем сущностям, которые долгое время относили к совершенно различным сферам онтологии. Теперь же становится возможным рассматривать воздействие на различные живые организмы как воздействие, структурированное принципами, схожими с теми, что протекают внутри унифицированных пространств технической и социальной практической деятельности, не требуя при этом ставить вопрос о различении этих организмов, будь они человеческие или нечеловеческие. Одрикур на самом деле говорит о «соответствиях между подходом к природе и к другому человеку», что никоим образом не предопределяет источник, в котором берут начало эти схемы человеческой деятельности. То есть здесь не идет речь ни о проекции взаимоотношений людей на взаимоотношения с нелюдьми, ни о приложении к людям отношений с нелюдьми. Речь идет об однородности направляющих принципов, применяющихся в отношении обоих типов существования, которые трудно отделить друг от друга с точки зрения того поведения, которое они предполагают.

Дифференциация, стабилизация, аналогии

Выявление схем практической деятельности человека — задача непростая. Структурная антропология не дает нам достаточного количества работ, в которых бы тщательно анализировались практики поведения, была бы дана номенклатура родственных связей, правил бракосочетания и местожительства, номенклатура мифов или тотемная классификация, то есть в достаточно стандартизированном виде для того, чтобы можно было использовать все это в качестве материала для сравнительного анализа. То, каким образом некая человеческая группа схематизирует свой опыт, не поддается простому описанию; это, конечно, можно обнаружить в этнографии, но достаточно трудно сделать, поскольку эти механизмы непросто идентифицировать, не подвергаясь явному влиянию кодификаций. Эту схематизацию можно обнаружить скорее в привычках, нежели в тех предписаниях, которые их оправдывают, в отношении к родственникам например, а также в правилах родственных связей, в ритуальных предписаниях и в ситуациях взаимодействия, которые эти ритуалы предполагают, но также в мифах или ритуальных формулировках, в техниках тела, формах обучения или использовании пространства, в теориях онтогенеза, табу или географии священных мест.

Закрепленные годами преподавания, схемы практической деятельности позволяют адаптироваться к невиданным доселе ситуациям, которые понимаются как частные случаи уже известных ситуаций. По образцу всех ранее приобретенных привычек эти схемы, таким образом, не столько пересматриваются нашим опытом, сколько закрепляются им. Их постоянство можно было бы частично объяснить той ролью, которую в процессе схематизации играют аффекты: изучение нейрохимических механизмов памяти, кажется, указывает на то, что сильная эмоция, вызванная каким-либо событием, способствует усилению нервных коннекций, которые активизируются восприятием этого события, стабилизируя тем самым связи концепций и перцепций, которые это событие включает в себе³¹. Теперь понятно, что усвоение опыта в давно существующих схемах осуществляется в тех обстоятельствах, которые фокусируют наше внимание, потому что они не имеют ничего обще-

го с рутиной обыденной жизни, оставляя след на наших чувствах и даже на нашем теле. Антропологов этим не удивить. Они знают, что ритуалы, в частности ритуал инициации, позволяют передавать и воспроизводить нормы поведения и модели отношений, играя на их неожиданном характере, парадоксальности и пробуждении сильных страстей. Ритуалы являются, таким образом, ценным источником знаний о том, как некое сообщество понимает и организует свои отношения с миром и с другими людьми, не только потому, что в сжатой форме они дают нам схемы взаимодействий и принципы структурирования праксиса, которые сложнее увидеть в обыденной жизни, но еще и потому, что они являются гарантией того, что интерпретации ученого тоже встретятся с пережитым опытом тех, кто обнаруживает в нем благоприятную возможность для усвоения моделей поведения. Впрочем, как показали нам психоанализ и классический роман, доля аффектов в стабилизации схем поведения ясно видна не только в контексте ритуалов: любое значимое событие в сильной степени способствует нашему обучению и укреплению моделей наших отношений и взаимодействий.

Остается один большой вопрос, который часто ставился в структурализме. Как увериться в том, что «прямое позитивное воздействие» или «непрямое негативное воздействие» (а также взаимность, иерархия или всякая другая схема, которая усваивается через практику) является чем-то большим или чем-то иным, нежели категория, выстроенная наблюдателем для нужд описания и анализа? Ведь вполне возможно, что типы поведения или взаимодействия, которые представляет собой семья (в масштабе одного человека или сообщества), являются просто продуктом имитации в цепи аналогий, как на это указывал Габриэль Тард, а не производными предсуществующей им схемы, онтологическую реальность которой трудно установить. Хотя этот вопрос и не решить по существу, безыскусное убеждение, которое заставляет нас предпочитать вторую часть этой альтернативы, не столь уж лишено основания. Работы когнитивной психологии об аналогическом мышлении показывают, что обнаружение сходства между предметами или событиями становится легче, когда оно проходит путем индукции на основании уже существующей схемы (или выстроенной

в данный момент путем отбрасывания различий), нежели когда оно разворачивается как серия аналитических сравнений, идущих от одного элемента к другому. Схематическая индукция быстра и экономична, потому что функционирует как установление рамок для частных случаев, являющихся различными примерами одного прототипа, контрастируя тем самым с пошаговым поиском аналогий, который требует больше внимания и усилий нашей памяти³². Между аналогическим мышлением в новой ситуации и индукцией на основе известных схем есть, конечно же, большая разница, которая разводит по разным сторонам индивидуальную познавательную способность и «коллективные представления». Но как отрицать тот факт, что «коллективные представления» могут предшествовать существованию, передаваться и становиться частью практики, только зарождаясь и распространяясь в нашем теле, опыте и мозгу, которые все индивидуальны? Не подвергая сомнению тот факт, что коллектив является чем-то большим, чем сумма его составляющих, в этих составляющих с их чувственными и ментальными способностями следует видеть динамическую субстанцию креативности и постоянства коллектива.

Впрочем, значительная часть работ по зарождению общих норм и значений для всех членов некоего коллектива отмечает существование процедур аналогической деривации от частного к общему и от общего к частному. Если допустить, что существует различие между публично утвержденными моделями поведения и взаимодействия, имплицитными схемами, ориентирующими те практики, которые эти модели кодифицируют, и полной непредвиденностью идиосинкразий и частных событий, значит, тот минимум логики, которую каждый человек ощущает в своем поведении и в поведении других людей, берет свое начало в нашей способности свободно переносить от одной сферы к другой различные правила и ситуации. Это движение происходит в двух направлениях в зависимости от того, насколько в согласии с существующими парадигмами организуется наш опыт о мире и насколько эти существующие парадигмы затронуты теми непредвиденными событиями, которые требуют усилий по их пересмотру³³. Например, при первом типе индукции можно перенести конкретное событие на ту референтную модель, которая позволит его интерпретировать:

это классический случай суждения соответствия по отношению к усвоенной норме. Можно еще перенести схему на эксплицитную модель, то есть выявить эту схему с помощью эксплицитной модели: это процесс, который на самом деле определяет установленную деятельность человечества и который традиционно стараются описать и понять антропологи. Наконец, можно перенести схему прямо на неизвестную доселе ситуацию, чтобы сделать для себя эту ситуацию значимой и приемлемой, что скорее редкий случай, поскольку эта функция ассимиляции нового обычно выпадает на долю промежуточных моделей: к ним прибегают при значимых коллективных потрясениях, травматизме от колониальных завоеваний или дальней эмиграции, когда обычные референции не могут противостоять слишком исключительным обстоятельствам и опыту и когда должны быть задействованы более глубинные схемы поведения, чтобы противостоять нахлынувшим событиям.

Второй тип индукции, то есть производство схемы, призванной противостоять необычным обстоятельствам, в первую очередь способствует организованному ходу истории. Он протекает тогда, когда установленная модель выработана или искажена с целью понять событие, не имеющее прецедентов. Это самый банальный случай, который можно проиллюстрировать законодательной деятельностью, то есть когда необычная ситуация порождает исходную схематизацию, с помощью которой специализированные модели, то есть «фрагменты культуры», усваиваются и заново комбинируются в невиданную доселе конфигурацию: такие вещи известны антропологам как «синкретизмы» или «аккультурации», ими часто пользуются, например, различные пророки и хилиасты. А вот производство новых схем путем прямой транспозиции отдельного опыта редко можно встретить, потому что обычно отдельный опыт пропускается через те модели, чья неприспособленность к новым обстоятельствам ведет к их реструктурированию подобно той процедуре, о которой мы только что говорили, а не согласно непосредственному подчинению события некоей схеме.

Если допустить то, о чем мы говорили выше, то природа отношений между местной, конкретной моделью и моделью структурной становится не столь таинственна. На самом деле

можно предположить, что то, что показывает нам хороший структурный анализ, — это путь, по которому надо идти, чтобы понять ту схематизацию опыта, которая осуществляется членами коллектива, и как эта схематизация превращается в канву эксплицитных систем кодификации, с которыми соотносят себя члены коллектива. Гарантия, что такой анализ сможет выявить некоторые характеристики социальной системы, нам видится в том, что эти характеристики выражают не столько универсальные свойства человеческого мышления (или уж тогда делают это на очень высоком уровне абстракции), сколько границы и процедуры подразумеваемой объективации, с помощью которой члены этой системы сами организуют свои отношения с миром и с другими людьми. По сравнению с моделью (или поступком) и структурой схема представляет собой конкретную (то есть укоренившуюся в человеке и в его практической деятельности) и в то же время частную (поскольку отражает то или иное объективное свойство отношений с другими существами) сферу, которая к тому же обладает высокой степенью абстракции, поскольку обнаруживается только в результатах своей деятельности, не являясь при этом ни эманацией таинственных энтелехий коллективного бессознательного, ни символической функцией.

Тем не менее схематизация опыта не представляет собой некий произвольный процесс, зависящий от случайного стечения обстоятельств. Обстоятельства играют, конечно, свою роль в возникновении специализированных схем, как, например, «габитус», чья вариативность связана с разнообразием исторических контекстов, в которых эти схемы зарождаются. Но помимо всего этого бесконечного числа частных компетенций, связанных с практической деятельностью, человек прибегает и к более общим интегрирующим схемам, хотя и в более ограниченном числе, чтобы структурировать те отношения, которые он поддерживает с миром. Их влияние ощущается в достаточно ограниченном наборе возможностей, распределяющих между живыми существами этого мира сходства и различия и устанавливающих между определенными с помощью этих сходств и различий группами определенные отношения удивительной стабильности. Продолжение моей книги будет посвящено объяснению этой идеи, основанной на предположении,

что все схемы, которыми человечество располагает, дабы определить свои отношения к самому себе и к окружающему миру, существуют в форме предубеждений, некоторые из которых являются врожденными, а некоторые берут начало в характере коллективной жизни, то есть в различных способах интеграции своего «я» и «другого» в данный окружающий мир. Но между собой не все эти структуры совместимы, и каждая культурная система, каждый тип социальной организации — это продукт отбора и комбинирования, которые часто повторяются в истории с более или менее схожими результатами. Консеквентная антропология не имеет другого выбора, кроме как попытаться понять логику подобного комбинирования, вслушиваясь в музыку и гармонию мирового шепота и внимательно изучая ту стройность, которая проступает за разнообразием обычаев и практической деятельности.

5. ОТНОШЕНИЕ К СЕБЕ, ОТНОШЕНИЕ К ДРУГОМУ

Формы идентификации и формы отношений

Гипотеза, которая лежит в основе нижеследующего анализа, заключается в том, что интегрирующие схемы практической деятельности, общие механизмы которой мы исследовали в предыдущей главе, можно свести к двум фундаментальным способам структурирования индивидуального и коллективного опыта, которые я здесь буду называть *идентификацией* и *отношением*. Идентификация выходит за рамки того смысла, который она имеет у Фрейда, то есть эмоциональной связи с неким объектом или классифицирующим суждением, которое позволяет признать отличительный характер последнего. Речь идет о более общей схеме, с помощью которой я устанавливаю сходства и различия между собой и другими существами, проводя аналогии и выявляя контрасты между внешним видом, поведением и особенностями, которые я приписываю себе, и теми, которые я приписываю им. Марсель Мосс сформулировал это несколько иначе: «Человек идентифицирует себя с вещами и идентифицирует вещи с самим собой, учитывая те сходства и различия, которые он устанавливает»¹. Этот механизм опосредования самого себя и не-самого-себя, как мне кажется, предшествует в логическом плане существованию детерминированного отношения к какому-либо другому существу, то есть он определяется в своем содержимом через виды взаимодействия, в том, что другой, о котором здесь идет речь, не является одним из элементов «пары», это объект, который существует для меня в общей инакости, в ожидании идентификации: то есть «*aliud*», а не «*alter*»².

Это различие, конечно же, аналитическое, а не феноменологическое, поскольку идентификация предполагает относительный коррелят с объектом, который мы наделяем некоей идентичностью: будучи классифицирован в ту или иную онтологическую категорию, он предоставит мне возможность под-

держивать с ним те или иные отношения. Тем не менее важно сохранить это различие, поскольку каждая онтологическая, космологическая и социологическая формулировка, которую может предложить идентификация, сама способна предложить нам основу для многих типов отношений, которые не обязательно берут начало в том положении, которое занимает идентифицированный объект или те свойства, которые мы ему приписываем. Взгляд на животное как на человека, а не как на вещь, например, никак не позволяет сделать выводы о том отношении, которое с ним будет установлено и которое может быть связано как с охотой, так и с соперничеством или с покровительством. Отношение вводит, таким образом, дополнительное определение исходных элементов, которые предлагает идентификация. Вот причина, по которой кажется необходимым рассматривать по отдельности оба способа интеграции другого, способы, которые, кстати, охватывают исконное логическое различие между суждениями о внутренних свойствах и суждениями об отношениях. На самом деле желание подойти с одной меркой к идентификации, которая в основном касается проблем, связанных с элементами системы, и к отношению, которое по большей части касается установленных между ними связей, — это такой способ скорректировать неудачи предыдущих методов антропологии, которые, отдавая предпочтение одному в ущерб другому (отношения вытекают из элементов, и элементы вытекают из отношений), испытывали затруднения в исследовании онтологических дистрибуций и социальных отношений.

Таким образом, отношение понимается здесь не в логическом или математическом смысле, то есть как умственная операция, позволяющая осуществить внутреннюю связь между двумя содержимыми мысли, но как внешние взаимоотношения между живыми существами и вещами, которые можно обнаружить в типичном поведении и частично выразить в конкретных социальных нормах. То, что эти взаимоотношения антропологической природы соотносятся в некотором плане с чисто формальными отношениями, такими как сосуществование, преемственность, идентичность, сходство или воспроизводство, не должно удивлять, потому что число отношений, обнаруженных философией начиная с Аристотеля, — достаточно

ограниченно, и потому вполне возможно, что совокупность форм установления связей между существами можно в конце концов свести к корпусу логических отношений. Тем не менее, постольку, поскольку намерение данной книги — лучше понять коллективное поведение, те отношения, которые нас интересуют, — это отношения, которые можно выявить из наблюдаемой практической деятельности, а не те, которые можно было бы вывести из формальных правил, регулирующих логические отношения. Кроме того, тот факт, что эти отношения касаются в некотором роде внешних отношений между различными элементами, позволяет избежать возможной путаницы в том, что касается статусов идентификации и отношения. Хотя идентификация определяет элементы и их предикаты, также само собой разумеется, что она является и отношением, поскольку основывается на суждениях о внутренних свойствах и на суждениях о функциях. Но это отношение становится внутренним свойством идентифицированного объекта, как только мы абстрагируемся от самого процесса идентификации. И наоборот, те отношения, которые интересуют нас, являются отношениями внешнего типа; они соотносятся с теми связями, которые этот объект поддерживает с чем-то помимо самого себя; отношения, которые, конечно же, содержатся в его идентичности, но никогда нельзя быть наверняка уверенным, которое из них будет на самом деле актуализировано. Именно в этом, впрочем, причина того, что я допускаю логическое первенство идентификационных форм над формами отношений, потому что первые, определяя онтологические свойства элементов, частично ориентируют природу отношений, которые могли бы их связать воедино, но не детерминируют при этом доминирующий тип отношений. Поэтому прежде всего мы изучим онтологические формы идентификации (часть III) и их выражение в социальной жизни (часть IV), а потом уже займемся формами отношений и теми отношениями, которые они поддерживают с формами идентификации (последняя часть).

Даже на самом общем уровне, то есть в том виде, как я и подхожу к ним здесь, идентификация и отношение далеко еще не исчерпали всех возможных форм структурирования опыта о мире и о другом. Для большей полноты следовало бы, конечно, добавить сюда по крайней мере пять других модусов, кото-

рые играют важную роль в схематизации практической деятельности: *темпоральность*, то есть объективацию некоторых внутренних свойств времени, согласно различным системам церковных календарей, пространственных аналогий, природных циклов, кумулятивных последовательностей или процедур намеренного запоминания или забвения; *пространственность*, то есть, иначе говоря, механизмы организации и деления пространства, поскольку они основываются на традициях, системах координат и ориентиров, на тех ценностях, которые сообщаются тому или иному месту, на формах проживания на данной территории и тех ментальных картах, что организуют их, или на том, как пейзаж фиксируется зрением или иными органами чувств; различные режимы *фигуративности*, понимаемой как действие, с помощью которого существа и вещи представлены в двумерном или трехмерном изображении; *опосредование*, то есть тот тип отношений, который требует набора условностей, который функционирует как субститут, форма, знак или символ, как, скажем, жертвоприношение, деньги или письменность; наконец, *категоризация*, в смысле тех основ, которые управляют эксплицитными классификациями сущностей и внутренних свойств этого мира в различных таксономических плоскостях.

Я не буду говорить здесь об этих модусах, потому что различные комбинированные формы идентификации и отношения будут вполне достаточны, чтобы увидеть основы большинства известных онтологий и космологий. Так что мы просим читателя принять гипотезу (которая на данной стадии не более чем убеждение), согласно которой темпоральность, пространственность, фигуративность, опосредование и категоризация зависят в своем выражении и употреблении от различных фигур идентификации и отношения, потому что каждая конкретная реализация, которую эти вторичные модусы, как предполагается, порождают (циклическая темпоральность, кумулятивная или эгоцентрическая темпоральность, например), может быть выведена из той или иной конфигурации двух этих фундаментальных форм.

Каждая из этих конфигураций, являясь результатом комбинаций некоего типа идентификации и некоего типа отношения, показывает общую структуру частной схемы интеграции

практической деятельности, иначе говоря, одной из тех форм, что может принять тот универсальный способ умозаключения, функционирование которого упоминалось в предыдущей главе и который позволяет членам некоего коллектива сделать совместимыми между собой классы специализированных схем, обеспечивая им при этом возможность порождать новые классы, которые наравне с первыми обладали бы фамильным сходством. Идентификация и отношение могут, таким образом, пониматься как хранилище инструментов социальной жизни, в котором складированы те простейшие детали, из которых коллективы различного размера и природы создают схематизацию своего опыта, не обязательно при этом осознавая, что они делают или что из этого получается. Эти схемы все-таки можно частично объективировать. И сделать это можно двумя способами: путем создания местных, конкретных моделей (конечно же, несовершенных, потому что эффективная социальная деятельность основывается на ослаблении структурирующих ее когнитивных механизмов); путем создания ученых моделей, что мы и предложим в этой книге, чье несовершенство заключается скорее в их неспособности показать все бесконечное богатство местных вариантов. Но это сознательный риск, на который приходится идти при любой попытке теоретизирования, заставляющей нас жертвовать удивительной непредсказуемостью и многообразием обыденной жизни ради лучшего понимания движущих пружин человеческого поведения.

Другой — это «я»

Возникая до категоризации живых существ и вещей в таксономии, идентификация является способностью осознать и классифицировать некоторые сходства и различия, которые мы можем наблюдать в окружающем мире. Этот простейший механизм онтологического различения не имеет ничего общего с эмпирическими суждениями о природе объектов, которые каждую минуту представляются нашему восприятию. В нем скорее следует видеть то, что Гуссерль называл допредикативным опытом, потому что он модулирует то общее представление,

которое я могу иметь о существовании другого, ведь это сознание формируется на основе моих собственных ресурсов, когда я абстрагируюсь от мира и от всего, что он значит для меня, то есть от моего тела и от моей интенциональности. То есть это — мыслительный опыт, если угодно, осуществляемый абстрактным субъектом, и не важно при этом, существовал ли он на самом деле, но этот опыт порождает совершенно конкретные результаты, потому что позволяет понять, как можно определять неопределенные объекты, приписывая им или, наоборот, отрицая их «внутренние» и «физические» свойства, аналогичные тем, что мы приписываем самим себе. Мы увидим, что это различие между внутренними и физическими свойствами не есть простая этноцентрическая проекция принятой на Западе оппозиции между духом и телом и что она опирается на тот факт, что все цивилизации, о которых нам рассказывают этнография и история, объективировали ее каждая на свой манер. Общего определения феноменов двух этих планов будет достаточно на данном этапе нашей работы.

Под неясным термином «внутренние свойства» следует понимать набор свойств, которые признаются всеми людьми и частично покрывают то, что мы обычно называем духом, душой или сознанием, то есть интенциональность, субъективность, способность к рефлексии, чувственность, склонность придавать чему-то значение или мечтать. Можно также включить сюда нематериальные основы, которые, как предполагается, являются причиной жизни, такие как дыхание или жизненная энергия, а также еще более абстрактные понятия, такие как идея о том, что я обладаю той же сущностью, что и другой, едиными с ним принципами деятельности или одним и тем же происхождением, что иногда объективируется в каком-нибудь общем названии или эпитете. В общем, речь идет об универсальном убеждении, что существуют внутренние характеристики существа или берущие в нем свое начало, которые в обычных условиях можно увидеть только по производимому ими эффекту и которые считаются ответственными за его самобытность, продолжение рода или типовое поведение. И наоборот, физические свойства касаются внешней формы, субстанции, физиологических, ощутимых и сенсорно-моторных процессов, то есть темперамента или образа действия в этом мире, пото-

му что они свидетельствуют о том влиянии, которое оказывают на их поведение или «габитусы» телесные жидкости, режимы питания, анатомические черты или способ воспроизведения потомства. Физические свойства не являются простой материальностью органических или абиотических тел, это — совокупность видимых и ощутимых проявлений свойственных некоей сущности предустановлений, когда эти предустановления вытекают из морфологических и физиологических характеристик, свойственных данной сущности.

Выдвигать гипотезу о том, что идентификация основывается на приписывании живым существам онтологических свойств, аналогичных тем, что человек признает за самим собой, — значит подразумевать, что подобный механизм может обрести в каждом из нас свой собственный источник опыта, залог своей очевидности и гарантию непрерывности своего существования. Иначе говоря, допускается, что всякий человек видит самого себя как некую смесь физических и внутренних качеств, необходимых, чтобы можно было признавать или отрицать у другого наличие иных характеристик. А ведь идея о том, что человек всегда и везде осознает себя как автономную сингулярность, довольно живо критиковалась, но еще больше критиковалась универсальность восприятия этой сингулярности как комбинации интенциональности и физического опыта. Известно, что стало общим местом подвергать сомнению общий характер единичности самосознания, ссылаясь на многочисленные случаи, когда некоторые народы не считают, что тело может являть собой абсолютную границу личности, поскольку эта личность разбита у них на множество конститутивных единиц, часть из которых заключена (или детерминирована) в человеческих элементах окружающего мира, а часть — в нечеловеческих³. Подобные концепции, как бы они ни были заурядны, не позволяют все же объявить недействительным то фундаментальное различие, которое уже предлагал Мосс, между универсальным самоощущением, то есть чувством, которым обладает каждое человеческое существо, «своей духовной и телесной индивидуальности», и различными теориями личности, включающими самые разнообразные элементы, разбросанные в весьма разнородных областях⁴.

Как показывали Мосс и Эмиль Бенвенист, следовавший в этом отношении за Пирсом, универсальность самовосприятия

как дискретная и автономная сущность прежде всего проверяется на лингвистическом уровне, то есть наличием во всех языках местоименных форм или аффиксов типа «я» и «ты», которые отсылают нас не к чему другому, как к говорящему и его собеседнику, которому адресовано сообщение⁵. Это семиотическое «я» никоим образом не предполагает, что говорящий воспринимает себя как независимого субъекта, целиком и полностью находящегося в рамках своего тела, наподобие того, как это традиционно предлагается в западном индивидуализме. Ведь нет также сомнений, что многие общества ставят в зависимость идиосинкразию, поведение и становление личности от внешних элементов ее физического развития, а также от всякого рода отношений, которые она поддерживает с окружающим миром. Это происходит, например, в Меланезии. Именно поэтому Мэрилин Стратерн предложила квалифицировать проживающую в этом регионе личность не как индивидуальность, а как «дивидуальность», то есть существо, в первую очередь определяемое своей позицией и отношениями во всей системе⁶. Не оспаривая существования в Меланезии «дивидуальной» личности, напомним вслед за Морисом Леенхардтом и Эдвардом Ли-Пумой, что эта личность сосуществует там (а в некоторых случаях и вытесняется) с более эгоцентрическим пониманием субъекта, о котором нельзя сказать, что он является исключительным продуктом европейской колонизации⁷. Впрочем, каково бы ни было разнообразие распределения вне сингулярного человеческого тела некоторых из тех принципов, что конституируют его как личность, не будет рискованным допустить как общий факт такую форму индивидуации, которая обнажается самосознанием и которая усиливается межсубъектной дифференциацией, задействованной в использовании «ты».

Универсальность мыслительной индивидуации является необходимым условием, но не достаточным, чтобы можно было почувствовать разрыв между планом внутренних свойств и планом свойств физических. Это ведь невозможно испытать обычным самосознанием, которое весьма причудливым образом смешивает ощущение внутреннего единства, дающего выразительность и связность ментальной деятельности, чувствам и воспринимаемым образам, с непрерывным опытом тела, за-

нимающим некое положение в пространстве, источнике ощущений, органе опосредования окружающего мира и инструмента познания. Каждый знает, что «думаем» мы в том числе и телом, будь то усвоенные телодвижения или интуитивный жест, как, например, «говорение руками», которое было показано с помощью физико-математических диаграмм и природу которого пытаются понять философы науки⁸. Декарт и сам, вопреки своему принципиальному дуализму и важности для самосознания «*cogito*»⁹, легко допускает, что чувство нашей индивидуальности, которое делает из нас «настоящего человека», в первую очередь основывается на внутреннем единстве думающей души и чувственного тела¹⁰.

Поэтому не в обыденном опыте можно испытать разрыв между нематериальным «я» и «я» физическим, а в тех редких моментах, когда душа и тело — используем уж нашу «локальную терминологию», — кажется, становятся независимы друг от друга. Это происходит почти каждый день, хотя это и не очень заметно, когда «внутренняя жизнь» утверждает свое влияние на мышление, интроспекцию, мечты, внутренний монолог, даже молитву — в общем, на все, что предполагает отсутствие телесной зависимости. Еще лучше это видно на примере памяти или сновидений. Даже если в большинстве случаев воспоминание невольно вызывается неким физическим ощущением, оно позволяет нам дематериализоваться, то есть пусть и частично, но ускользнуть от временной и пространственной детерминированности наличного момента, чтобы мы могли перенестись духом в обстоятельства прошлого, где мы не можем сознательно ощущать страдание, удовольствие или даже общую кинестезию, которые мы связываем со вспоминаемым мгновением. Что же касается сновидения, то оно предоставляет нам еще более веское свидетельство нашего раздвоения, поскольку живость рисующихся нам картин, кажется, плохо согласуется с инерционным состоянием тела, которое является непременным условием сновидения. Наконец, реже встречаются ситуации крайней диссоциации психики, вызванной галлюцинациями, временной нечувствительностью, как экстаз или каталепсия, и даже теми опытами внетелесного восприятия, связанными с принятием психотропных препаратов или клинической смертью, когда «я», кажется, отделяется от своей

телесной оболочки и созерцает ее на расстоянии. И все же в этом нет ничего необычного: ритуальное использование галлюциногенов или состояние транса, вызванного алкоголем, соблюдением поста или музыкой, всякий раз представляют нам дополнительные доказательства расхождения внутреннего мира и нашей физической оболочки, так что этих состояний как раз и добиваются ради их эффекта. В конечном счете частность этих феноменов не важна, потому что я здесь не преследую цель определить источник этого ощущения дуальности человеческой личности, как Тайлор, который вывел происхождение «души» из сновидений, а уже из души — верования в духов, основу анимистических верований, понимаемых как проекция обладающего автономией принципа одушевления на инертные объекты¹¹. Мое намерение, не имеющее ничего общего с подобным генезисом, заключается в желании подчеркнуть, что осознание расхождения между внутренним «я» и «я» физическим, существующее в обыденной жизни, не столь уж безосновательно, что, впрочем, похоже, подтверждается недавними исследованиями по психологии развития, в которой эта дуальность рассматривается как врожденная характеристика человека¹².

Еще одним доказательством универсальности разделения физической и моральной сфер является тот факт, что во всех культурах можно встретить его лингвистические следы. Похоже, что во всех языках существует это разделение физической и моральной сфер некоторого класса организмов, какова бы ни были при этом широта толкования самого этого класса и способ деления этих сфер (в западных языках обычно это деление на «душу» и «тело»). Конечно, в одном и том же языке можно встретить много терминов, которыми обозначается понятие «душа», все они имеют несколько разное толкование, а вот слово «тело», как правило, одно. Но нигде нельзя встретить концепцию обычной человеческой личности, которая была бы основана только на внутренних свойствах (скажем, душе без тела) или только на физических свойствах (тело без души). Только в последних десятилетиях XX века материалистские теории сознания, в частности теории Антонио Дамасио и Дэниэля Деннетта, стали рассматривать такую возможность, по крайней мере, для второго варианта, что встретило серьезное

сопротивление многих современников, для которых это стало почти оскорблением, нанесенным сингулярности человеческой природы¹³. Дело в том, что — и это стоит уточнить — речь идет о «здравом смысле» такой дуальности человеческой личности, то есть об эмпирической интуиции, которую можно обнаружить во всех ее выражениях, а не о сложных механизмах самосознания в том виде, в каком пытаются их понять нейробиология.

Допуская универсальность условного разделения физической и внутренней сфер, я не забываю о том, что внутренние свойства весьма многочисленны и что они, как это предполагается, связаны со свойствами физическими большим числом взаимных обусловленностей. Впрочем, даже на Западе, то есть на этой избранной земле самых законченных форм дуализма, обычно допускается сосуществование по крайней мере трех основ внутренних свойств (души, духа и сознания), к чему в прошлом веке добавилась фрейдистская триада «Я», «Сверх-Я» и «Оно», а в недавнее время еще и экстравагантная теория множественных личностей в североамериканской психиатрии¹⁴. В этой области знаний воображение не знает границ, и некоторые народы приумножили количество внутренних элементов личности, устанавливая сложные зависимости с каждым членом тела или полем человека, комбинируя их в зависимости от возраста и до бесконечности индивидуализируя их функции, чтобы связать их с целой гаммой различных ситуаций, в которых оказывается человек. В Мексике, например, индейцы целталь из Канкуна считают, что у человека может быть семнадцать различных «душ»; догоны же в этом отношении скромнее, они насчитывают до восьми «душ»¹⁵.

Тем не менее, каково бы ни было количество нематериальных составляющих личности, будь они врожденными или приобретенными, переданными от отца, от матери, случайно или преднамеренно, будь они временными, долгоиграющими или вечными, неизменными или подверженными изменениям, все эти порождающие жизненные принципы, принципы познания, наличия страстей или судьбы, обладают неопределенной формой, состоят из неопределенной субстанции и обычно таятся где-то в недрах человеческого тела. Конечно, обычно говорят, что эти «души» находятся в каком-нибудь органе человеческо-

го тела или жидкости (в сердце, печени, спинном мозге или крови) или что они являются неотъемлемой частью какого-либо элемента, неотделимого от живого тела (дыхание, выражение лица или тень). Говорят также, что они могут расти и стареть, голодать или иметь сексуальные желания, как тот организм, с которым они связаны, и что нечто от их сущности может передаваться или отталкиваться с помощью той субстанции, которая служит их субстратом или проводником. Но как бы тесно ни были связаны со своими нефизическими составляющими личности те органы или жидкости, в которых находятся эти составляющие, они всегда оказываются всего лишь несовершенной объективацией этих «душ», чью внутреннюю полноту невозможно выразить с помощью одной материальности: печень не перемещается в пространстве, когда живущая в ней душа путешествует во сне, то же касается сердца или легких умершего человека, когда душа покидает их. Скорее следует рассматривать эти телесные субстанции, в которых живет душа, как ипостаси, удобное средство конкретного выражения для таких действующих сил, сущностей и причин, о существовании которых обычно судят только по результатам их воздействия.

Дуальность внутреннего мира и физических свойств не является, таким образом, простой этноцентрической проекцией типичной для Запада оппозиции между душой и телом. Как раз наоборот, следует рассматривать эту оппозицию, а также основанные на ней философские и телеологические теории как местный вариант общей системы элементарных противопоставлений, устройство и механизмы которых будут исследоваться в следующих главах. Конечно, можно удивиться тому, что дискредитировавший себя дуализм человеческой личности получает здесь универсальность, в которой раньше было отказано дуализму природы и культуры. И все же существует достаточно эмпирических доводов в пользу такого выбора, в частности тот факт, что осознание разделения этих планов человеческого «я» кажется врожденным, о чем свидетельствуют все языки, тогда как терминологическую эквивалентность пары «природа» / «культура» очень трудно обнаружить в неевропейских языках, да и их когнитивные основы не обнаруживаются при проведении экспериментов. Следует также заметить, что,

вопреки принятому сейчас мнению, бинарные оппозиции не являются изобретением западного общества или фикциями структурной антропологии, что они весьма распространены у всех народов и что под сомнение ставится не столько их форма, сколько возможная универсальность содержания.

Комбинирование внутреннего мира и физических свойств насчитывает довольно ограниченное число выражений: перед лицом другого, будь это человек или нечеловек, я могу предположить либо что он обладает теми же физическими элементами и внутренним миром, что и я, либо что его внутренний мир и физические свойства отличаются от моих, либо что мы обладаем схожими внутренними мирами и разными физическими свойствами, либо — одними физическими свойствами, но разными внутренними мирами. Первую комбинацию я буду называть «тотемизмом», вторую — «аналогизмом», третью — «анимизмом» и четвертую — «натурализмом» (табл. 1). Эти принципы идентификации определяют четыре основных онтологических типа, которые служат фундаментом для образования различных форм космологии, моделей социальных связей и теорий идентичности и инакости.

Прежде чем говорить о характеристиках этих комбинаций, следует остановиться на самих терминах. Не столько из не любви к неологизмам, сколько придерживаясь старых антропологических принципов, я предпочел использовать уже устоявшиеся понятия, сообщив им новое значение. Это может, конечно, привести к некоторым недоразумениям, тем более что предложенные здесь определения анимизма и тотемизма значительно отличаются от тех, что я выдвигал в своих предыдущих работах.

Напомним, что у антропологов вошло в привычку говорить о тотемизме всякий раз, когда совокупность социальных единиц (половая принадлежность, кланы, матримониальное деление или культовые группы) связана с неким числом естественных объектов и при этом название каждой такой единицы берет начало в животном или растении, носящем такое же имя. В работе «Тотемизм сегодня» Леви-Строс развивал идею о том, что тотемизм не столько свойственен «примитивным» обществам, сколько является выражением универсальной классифи-

Таблица 1

Четыре онтологии

Сходство внутренних миров	Анимизм	Тотемизм	Сходство внутренних миров
Различие физических свойств			Сходство физических свойств
Различие внутренних миров	Натурализм	Аналогизм	Различие внутренних миров
Сходство физических свойств			Различие физических свойств

кационной логики, использующей дифференциальные признаки между животными и растительными видами для концептуализации дифференциальных промежутков, существующих между социальными группами. Растения и животные спонтанно показывают различные чувственные качества (форму, цвет, тип жилища, поведение), и эти видовые различия, таким образом, лучше всего указывают на внутренние различия, необходимые для воспроизводства разнообразных телесных конституций. Тогда как некоторые предшествующие концепции тотемизма скорее делали акцент на внутренней связи между самими терминами (то есть на существовании мистической связи между группой людей и видом животного или растения), Леви-Строс же, наоборот, видит гомологию двух этих серий отношений, той, которая дифференцирует совокупность видов, и той, которая дифференцирует совокупность социальных единиц, и первая при этом предлагает нам модель организации второй. Природа таким образом дает путеводную нить и тот фундамент («мыслительный метод», как выражается Леви-Строс), которые позволяют членам некоторых культур концептуализировать свою социальную структуру и дать ее достаточно простое

иконографическое изображение, типа того, что существует в европейской геральдике¹⁶.

Намерением Леви-Строса было развеять то, что он называет «тотемной иллюзией», чтобы дать ей универсальную характеристику человеческого духа. Тогда становится понятно, почему он не придавал никакого значения тем двоичным отношениям между человеком и нечеловеком, которые иногда называют «индивидуальным тотемизмом»¹⁷. Мой этнографический опыт пребывания у ачуаров показал мне, что точно так же, как и они, многие амазонские общества наделяют растения и животных некоей духовной основой и считают, что с этими сущностями можно поддерживать личные отношения (дружба, вражда, обольщение, заключение союза или обмен услугами), которые существенно отличаются от денотативных и абстрактных отношений между тотемными группами и одноименными естественными сущностями. В таких обществах, весьма распространенных в Южной Америке, а также в Северной Америке, в Сибири и в Юго-Восточной Азии, растения и животные получают антропоморфные атрибуты (интенциональность, субъективность, чувственность, даже в некоторых случаях дар слова), а также чисто социальные свойства: иерархию статусов, поведение, основанное на уважении правил родства или этического кода, ритуальную деятельность и т.д. В такой форме идентификации природные объекты образуют не систему знаков, позволяющую категориальные транспозиции, а совокупность субъектов, с которыми люди изо дня в день поддерживают социальные отношения.

Воскресив давно забытый термин, такую форму объективации природных существ я предложил называть анимизмом и видеть в ней симметрическую инверсию тотемной классификации Леви-Строса: в отличие от последней в анимистических системах растения и животные не использовались бы тогда для концептуализации социального порядка, а, наоборот, служили бы простейшими категориями социальной практики, чтобы можно было мыслить *взаимоотношения* человека с природными существами¹⁸. Эта гипотеза основывается на этнографическом материале, полученном у ачуаров, в которых женщины относятся к садовым растениям как детям, а мужчины ведут себя по отношению к животным, на которых охотятся, согласно нормам, установленным в отношениях к родственникам по браку.

Родство и кровное родство — вот те категории, которые управляют социальной классификацией ачуаров и ориентируют их отношения с другими, в том числе с нечеловеческими существами. Это соответствие между социальным подходом к человеку и к растению или животному весьма распространено как в Амазонии, так и за ее пределами, и я уже приводил примеры в первой главе этой книги: солидарность, дружба и уважение к старшим у индейцев кри, бракосочетание с добычей у сибирских народов или сотрапезничество у чевонгов. Во всех этих случаях самые обычные и самые важные нормы поведения социальной жизни используются, чтобы охарактеризовать взаимоотношения человека с растениями или животными как с людьми.

Это определение анимизма как симметрической инверсии тотемизма имело все-таки один существенный недостаток, поскольку возвращало нас к тому, чего старалось избежать, то есть оно подспудно вводило в характеристику недуральных космологий аналитическое различие природы и общества, которое типично для тотемных классификаций Леви-Строса¹⁹. Кроме того, нужно признать, что тотемизм Леви-Строса несовместим с анимизмом: анимизм — это такая форма идентификации, которая объективирует некоторые отношения между человеком и нечеловеческими элементами его окружения, тогда как тотемизм — это механизм категоризации, оперирующий чисто логическими корреляциями между человеческими и нечеловеческими классами²⁰. Короче говоря, несмотря на мои намерения отойти от слишком классификаторского понимания тех феноменов, которые, по всей очевидности, плохо подходили для подобной интерпретации, я попал в дихотомическую колею, и все из-за моей же верности теории тотемизма по Леви-Стросу. Поэтому мое первое определение анимизма и определение, которое Леви-Строс дает тотемным классификациям, не могли служить отправной точкой, чтобы можно было охарактеризовать различные формы идентификации, хотя мы увидим ниже, что эти определения сохраняют свое значение в последней инстанции, как принципы легитимизации границ между человеческими и нечеловеческими коллективами.

Я также в свое время неправильно определял формы идентификации, то есть, иначе говоря, онтологические матрицы, поскольку делал это исходя из тех отношений, которые материализованы в социальных институтах. Эту ошибку можно

простить, если вспомнить о том, что со времен Дюркгейма так всегда и поступали: привилегированное положение всего социологического, необходимого в свое время, чтобы открыть для наук о человеке его собственную позитивность, неизбежно приводило к тому, что религиозные верования, теории личности, космологии, символизм времени и пространства или концепции магического воздействия стало возможным объяснить через существование особенных социальных форм, спроецированных на окружающий мир и моделирующих практическую деятельность, с помощью которой этот мир объективируется и приобретает свое значение²¹. Выводя социальное из психического, Леви-Строс, конечно, избежал этой тенденции. Но поскольку мы не совсем уверены в законах человеческого духа, этот подход выглядит не столь убедительно: Леви-Строс отталкивался от изучения социальных институтов, чтобы прийти «к интеллекту», а не наоборот (все это не касается его анализа мифов). А ведь система отношений зависит и от тех элементов, которые в ней заключены, если под «элементами» понимать различные сущности, изначально обладающие некими специфическими свойствами, которые делают их способными или неспособными к завязыванию отношений между собой, а не видеть в них взаимозаменяемых индивидуумов или установившиеся социальные единицы. Нужно избавиться от этого социоцентрического предубеждения и предположить, что социологические реальности (стабильные системы отношений) в аналитическом отношении подчинены реальностям онтологическим (системам свойств, которыми обладают живые существа). Именно тогда анимизм и тотемизм могут возродиться в новом значении: определенные заново через четыре комбинации сходств и различий между «я» и «другим» в плане внутреннего мира и физических свойств, они, вместе с натурализмом и аналогизмом, становятся тогда простейшими элементами синтаксиса сочленения того мира, в котором берут начало различные институциональные режимы человеческого существования.

ЧАСТЬ III

ПРЕДУСТАНОВЛЕНИЯ БЫТИЯ

Существовать — значит отличаться.

Г. Тард. Монадология и социология

6. ВОЗРОЖДЕННЫЙ АНИМИЗМ

Если освободить определение анимизма от его социологических корреляций, останется только одна характеристика, с которой будут согласны все и которая будет отражать этимологию этого термина — вот почему я предпочел сохранить его, несмотря на то что зачастую его употребляли не совсем корректно: дело в том, что человек наделяет нечеловеческие существа такой внутренней идентичностью, которая сходна с его собственной. При таком подходе очеловечиваются растения и животные, потому что наличие души, которой их наделяют, позволяет им не только вести себя согласно общественным нормам и этическим заповедям человека, но и устанавливать между собой, а также с самим человеком некоторые взаимоотношения. Эта внутренняя схожесть одних с другими позволяет распространить «культурный подход» на нечеловеческие существа, со всеми вытекающими отсюда последствиями, от межсубъективности до овладения орудиями труда, не говоря уже о ритуальном поведении и о соблюдении правил приличия. И все-таки это очеловечивание имеет свои пределы, потому что в системе анимизма эти подобию переодетых людей, какими являются растения и животные, как раз и отличаются от человека своими перьями, шерстью, чешуей или корой, то есть, иначе говоря, своим физическим внешним видом. Вивей-рос де Кастро, говоря об Амазонии, отмечает, что человек отличается от нечеловеческого существа как раз не своей душой, а телом¹. Об остальном уже писал Дюркгейм: «Понятие “личности” — это продукт двух факторов. Один из них имеет безличный характер, то есть это — принцип духовности, который служит основой для общения. На самом деле именно он составляет субстанцию индивидуальных душ. <...> А с другой стороны, чтобы могли существовать отдельные личности, необходим другой фактор, который бы дробил на части, дифференцировал указанный принцип. Иными словами, необходим индивидуализирующий фактор. И именно тело выполняет эту роль»².

И не столь важно, что, верный своей теории, Дюркгейм связал этот дифференцирующий принцип тел исключительно с человеческими сообществами; это не столь важно потому, что тем самым он указал на тот общий принцип, который может воплотиться в жизни индивидуумов или, добавил бы я, коллектива только через игру идентичности и различия, связанную с атрибутами души и тела.

Формы и типы поведения

В чем именно заключается это различие физических свойств, используемое в системе анимизма для введения дискретности в мир, населенный личностями со столь разными нарядами, но личностями столь человеческими по своей мотивации, чувствам и поведению? Оно коренится скорее в *форме* и образе жизни, который эта форма предполагает, нежели в субстанции. На самом деле, идея материальной связи, существующей между всеми живыми организмами, свойственна большинству анимистических онтологий. Как отмечает Александр Сюрралес, ссылаясь на представления индейцев кандоши из перуанской Амазонии, сущности этого мира сделаны из «постоянно существующего потенциального и универсального субстрата. Это ведет нас к субстанциональной общности всякой материи, в результате чего категориальные границы между существами значительно ослабляются»³. Мари Мозе делает похожее наблюдение относительно индейцев северо-западного побережья Канады: «Они считают, что животные сделаны из некоей внутренней субстанции, которая, являясь по сути своей человеческой, через кожу трансформировалась в животную форму»⁴. У племени касуа, живущем на плоскогорье Папуа—Новая Гвинея, как об этом пишет Флоранс Брюнуа, тело человека, дерева и животного состоит из одних и тех же субстанций: «bebeta» («кровь»), «та» («вагинальная жидкость») и вездесущего «ibi» («брюшной жир», а также «гумус» или «латекс»), являющегося источником материальности органических и абиотических тел⁵. Возможно, именно в свете такой субстанциональной связности организмов нужно понимать ответ канака, с которым разговаривал Леенхардт и о котором я уже

упоминал в первой главе: «Мы знали о духе и раньше. <...> От вас мы узнали только о теле». Конечно, можно подумать, что старый Боэсоу намекал на абсолютное новшество для них христианского понимания тела, — Леенхардт ведь был миссионером, — то есть тела, пораженного первородным грехом, темницы духа и его животворного бессмертия⁶. Но также в этом загадочном замечании можно увидеть признание открытия чисто человеческого тела, материя и внутреннее устройство которого присущи только ему одному. Такая концепция контрастировала с дохристианской концепцией человеческого тела в Новой Каледонии, основанной на идентичности структуры и субстанции между человеческим телом и растениями, то есть принципе, на который указывает не только анатомическая терминология, но и физиологические и эсхатологические теории. Леенхардт, впрочем, подчеркивает, что эта идентичность человека и растения касается только материи, но не формы, поскольку оба типа организмов имеют «разные модусы существования» и не могут развиваться, вести себя, питаться и размножаться одним и тем же образом⁷.

У этнографов не вызывает никакого сомнения, что в анимистических онтологиях именно форма является основным критерием дифференциации. Так, комментируя разнообразие человеческих и нечеловеческих «форм-личностей» у хиваро, Анн-Кристин Тейлор пишет: «Видообразование мифических времен подразумевает возникновение особенных физических форм, и человек, как и все остальные виды, обладает одной из таких форм», потому что «виды отличаются друг от друга именно одеждой»⁸. Согласно Архему, в представлениях макуна колумбийской Амазонии люди, животные и растения обладают «феноменологической формой», которая отличает их друг от друга, и «духовной сущностью», которая у них общая⁹. А Эндрю Грэй, говоря о племени аракмбут (*arakmbut*) из перуанской Амазонии, уточняет: «Физические свойства тела отличают одного человека от всех остальных людей», то есть вовсе не душа является единственным и основным отличительным признаком человека, потому что «именно тело дает человеку отличительную форму»¹⁰. Ирвинг Хэлловелл в статье об онтологии оджибва говорит почти то же самое, только «от обратного». Задаваясь вопросом о том, что является отличительной харак-

теристикой человека у индейцев Канады, он констатирует, что это точно не антропоморфный аспект, потому что существуют люди «иные, нежели человеческие существа», которые соответственно и не похожи на людей¹¹. Так что именно телесная форма отличает человека от нечеловека, поскольку душа, которой все они обладают, не может выполнять этой функции. Для майяизмских чевонгов, как пишет Сайн Хоувэлл, «человек» основывается сознанием, каковым бы ни была его внешняя форма (его «рубашка», как говорят чевонги), форма гиббона, человека, кабана, лягушки, плода рамбутана, листа бамбука, птицы-грома или чего бы то ни было другого». Чевонги видят мир состоящим из «сущностей, обладающих или не обладающих сознанием и сгруппированных по видам, у каждого из которых есть своя особенная форма»¹².

Вопрос о дифференциации тел — это без конца обсуждаемая тема индейских мифов, относящихся к той эпохе, когда не существовало различия между человеком и нечеловеком, эпохи, когда — возьмем пример индейцев хиваро — было совершенно естественным, что Козодой готовит еду, что Сверчок играет на лире, что Колибри распахивает огород, а Стриж охотится с сарбаканом. На самом деле в те далекие времена животные и растения владели искусствами цивилизации, без помех общались между собой и согласовывали свою жизнь с основополагающими принципами общественного этикета. Насколько можно об этом судить, внешне они были похожи на человека, и только некоторые детали — их имена или необыкновенное поведение — свидетельствовали о том, во что они должны были трансформироваться. В действительности каждый миф рассказывает нам о тех обстоятельствах, которые привели к изменению формы, к актуализации в нечеловеческом теле некоего животного или растения, которое до этого существовало только в потенциальном состоянии. Мифология хиваро, впрочем, подчеркивает это изменение физического состояния, настаивая на завершении метаморфозы в появлении анатомических черт или в характерном для того или иного вида крике. Индейские мифы не говорят о необратимом переходе природы в культуру, они говорят о возникновении «естественных» промежуточных в исходной «культурной» и сплошной среде, в которой человек не отличался от нечеловека. Это не значит, что такое видообразование приводит к установлению естественного по-

рядка, схожего с тем порядком, который знаком нам, потому что отныне растения и животные имеют отличную от человека внешность (а значит, и нравы, которые разные у каждого биологического вида). Большинство из них также сохранило до настоящего времени свои внутренние качества, которые были у них до этого видообразования: субъективность, рефлексивное сознание, интенциональность, способность к общению на универсальном языке и т.д. То есть это — люди, которые надели на себя тело животного или растения, от которого они при случае освобождаются ради коллективной жизни, аналогичной жизни человека. Так, макуна говорят, что тапиры, когда хотят танцевать, покрывают себя красителем аннато и что пекари во время исполнения своих ритуалов играют на охотничьем рожке; тогда как индейцы вари утверждают, что пекари делают маисовое пиво, а ягуар приносит свою добычу домой, чтобы ее приготовила его жена¹³.

Достаточно долгое время такого типа утверждения рассматривались как примеры мышления, чуждого логике, неспособного отличать реальность от грез или мифов или просто от языковых фигур, метафор или игры слов. Но макуна, вари и многие другие индейские народы, утверждающие вещи такого рода, не более слепы или легковерны, чем мы. Они хорошо знают, что ягуар пожирает свою добычу в сыром виде и что пекари скорее опустошают плантации маиса, нежели возделывают их. Именно ягуар или пекари, как они говорят, видят свое поведение как схожее с поведением человека; они представляют себе, что вместе с человеком являются частью одной технической системы, одного и того же социального существования, одних и тех же верований и чаяний. Короче говоря, в мифах, как и в обыденной жизни, индейцы не видят того, что мы называем культурой, понимая ее как достояние человека, поскольку многие животные и даже растения думают, что обладают ею, и живут по ее нормам. Ввиду чего становится трудно упрекнуть эти народы в осознании или предчувствии различий между природой и культурой, которая была бы похожа на ту культуру, что знакома нам, но которую, кажется, все отрицает в их образе мысли.

Последний пример, который мы находим в Новой Гвинее, позволит уточнить роль тела в качестве онтологического диф-

ференциатора. У племени орокаива миф о «свинье с украшением “ganda”» является дидактическим рассказом о дифференциации диких свиней и человека. Это вполне классическая история межвидового единения. Свинья, чтобы соблазнить девушку, принимает внешность красивого юноши. Открыв истинную природу своего супруга и его канибальские намерения, девушка возвращается в свою деревню, где родители, поняв, что муж придет за ней, в свою очередь готовятся его встретить с оружием в руках. Вот как описано появление в деревне этого человека-свиньи: «Так как шел он издалека, по дороге он принял форму свиньи, но, подойдя к деревне, снова превратился в человека. Сначала он стянул свою кожу и, так как был человеком, разрезал ее на кусочки, чтобы сделать себе набедренную повязку. Вокруг шеи он повязал украшение для рта, “ganda”, которое сделал из свиных зубов. Рыло же подвязал к запястью и сделал из него палицу. Шерсть его превратилась в украшение из перьев, которое он закрепил на голове. А щит он сделал из своих собственных ребер, которые еще покрывали остатки шкуры»¹⁴.

Иначе говоря, форма-свинья здесь всего лишь оболочка (кожа) с набором подвижных атрибутов (зубы, рыло, щетина, покрытые кожей ребра), которые, если их изъять, открывают нам антропоморфную суть этого существа и к тому же служат для украшения, в точности как и человеку. У орокаива, как у других народов Новой Гвинеи или Америки, форма-человек не является анатомической человеческой внешностью в ее простой наготе, это — украшенное, разукрашенное тело, определяемое через украшения, которые, пусть и позаимствованные из растительного или животного мира, призваны сделать более ощутимыми эти внешние дифференциальные различия, особенно там, где единство внутренних свойств приводит к их опасному смешению. Дело в том, что эта забота о форме тел не призвана маркировать человека по отношению к животному, метя, так сказать, «природу» печатью «культуры» (это делает пересадка живых органов). Ношение перьев, зубов, кожи, масок с птичьими клювами, клыков или клоков шерсти как раз позволяет осуществить дифференциацию благодаря самим этим атрибутам, которые указывают на произошедший между видами разрыв, не между человеком и животным, но между

разными видами слишком похожих по своей внешности друг на друга людей: демонстрируя различные украшения такого рода, члены соседствующих племен показывают свои различия во внешности, аналогичные тем, что существуют и между нечеловеческими существами.

Превосходство различия форм над различием субстанций не удивительно, если вспомнить о том, что анимистические онтологии, по всей вероятности, выстраивают часть своей системы по модели тропического дуба. В Амазонии, в Арктике или в лесах Юго-Восточной Азии можно обнаружить одну и ту же идею, согласно которой жизненная энергия и плодородие постоянно циркулируют между организмами благодаря добыче, обмену и потреблению тел. Этот постоянный процесс круговорота тканей и телесных жидкостей, аналогичный тому, что характеризует пищевую взаимозависимость в синэкологическом процессе, позволяет понять, почему все эти существа, которые пожирают друг друга, не могут отличаться друг от друга на основании материи, из которой они состоят. Впрочем, в анимистических системах пищевые запреты или предписания имеют целью не столько предупредить или, наоборот, способствовать смешению разнородных субстанций (как, например, в китайской или галеновой медицине), сколько помешать или сделать невозможным передачу особенных анатомических черт потребляемого (или запрещенного) в пищу вида или некоторых его характеристик поведения, которые, как предполагается, могут происходить от этих анатомических черт. Зато то место, которое каждое существо занимает на этом тропическом дубе, очень четко определено органическим устройством организма, поскольку именно его органическое устройство обуславливает и доступную для него среду обитания (земля, вода, небеса), и тип доступных ему ресурсов, зависящих от органов передвижения и пищевых привычек.

Форма тел, таким образом, — это нечто большее, нежели просто физическое соответствие, это — комплекс биологических орудий, позволяющий виду занимать некоторое место обитания и вести в нем образ существования, отличный от того, благодаря которому мы идентифицируем его при первом взгляде. Именно так, например, Инголд определяет человеческие и нечеловеческие существа в околполярных сообществах:

«В этих сообществах всегда есть четкое разделение [живого существа] на два элемента: внутренний, жизненно важный элемент, который является источником самосознания, памяти, интенциональности и чувств, и внешнюю телесную оболочку, которая позволяет нам действовать и дает возможность вести некоторую форму частной жизни»¹⁵. Это описание можно было бы отнести ко всем обществам, где превалирует форма анимистической идентификации. На фоне схожести внутренних субстанций каждый класс существ обладает своей особенной физической внешностью, которая одновременно является и условием и результатом некоего пищевого режима и образа воспроизведения потомства, заключая тем самым в себе этнограмму поведения, то есть специфический образ поведения, отдельные характеристики которого не могут ускользнуть от взгляда того или иного народа, обретающего свою субстанцию в окружающей очеловеченной среде.

Макуна представляют эту концепцию довольно оригинальным образом. Мы уже видели, что индейцы колумбийской Амазонии называют «*masa*» («люди») многие виды животных и растений, у которых есть такая же душа, как и у них самих, но которых они без труда при этом употребляют в пищу. Прежде чем употребить в пищу какое-нибудь растение или животное, люди мысленно поют заклинание, призванное очистить его, то есть очистить это растение или животное, от вредных компонентов. Эти вредные компоненты, называемые «оружие», рассматриваются как те атрибуты власти, которые каждый вид получил при видовом разделении во время мифологического генезиса. Эти атрибуты определяют пищевые привычки и способ воспроизведения потомства как средства защиты в среде своего обитания. Каждая совокупность этих орудий — занозы, перья, яды, слюна, кровь или сперма — объективируют таким образом совокупность биологических свойств и этнологических предположений, присущих идентичности данного вида¹⁶. Телесная форма, таким образом, неотъемлема от поведения, которое она заключает в себе. Во многих мифах и рассказах, повествующих о пребывании некоего человека у других народов, внешне и по поведению совершенно похожих на людей, как раз необычная деталь в их обрядах выдает гостю звериную природу тех, у кого он оказался: услужливо поданное

блюдо с падалью свидетельствует о том, что это люди-стервятники, яйценосность говорит о том, что это человек-змея, зверский аппетит — о том, что это человек-ягуар¹⁷.

Превратности превращений

Раз животные могут по своей воле освободиться от телесной оболочки, присущей их виду, и показать человеческий аспект своего внутреннего существа, не теряя при этом атрибутов своего поведения, значит, эти формы фиксированы для каждого класса сущностей, но различны для самих этих сущностей¹⁸. Например, в большинстве анимистических онтологий способность к превращениям признается за существами, лишенными внутренней идентичности: человек может превратиться в животное или растение, животное — принять форму другого животного, растения или снять с себя одежду и обнажить свою душу, объективированную в человеческом теле. Действительно, во многих случаях подобные трансформации засвидетельствованы только в тех мифах, которые, как мы знаем, по определению являются историями превращений. Но в Америке персонажи этих мифов редко отправляются в неопределенное прошлое, в котором, как говорится, они приобрели эти отличительные способности, потому что результаты их хороших или плохих поступков ощущаются и сегодня. Нункуи, прародительница растений, которые культивирует племя хиваро, продолжает покровительствовать садам и сегодня, и женщины ищут ее помощи. У оджибва «допускается, что все “*ātíso 'kanak*” (“мифологические персонажи”) могут принимать различные формы», а ведь эти существа любят прийти послушать мифы, которые о них рассказывают, или посылать человеку различные сообщения, как, скажем, птица-гром¹⁹. Очевидность присутствия этих так называемых мифологических сущностей не реальнее сновидений, в которых они обычно являются в облике человека. Хэлловелл, рассказывая об оджибва, приводит сон одного из своих собеседников, еще в юности встретившего в облике человека «хозяина» золотых орлов, который, превратившись на его глазах в птицу того же вида, пригласил его к себе. Тогда юноша сам принял облик золотого орла и полетел за своим наставником²⁰.

На самом деле достаточно часто как раз не нечеловеческие, а самые «обычные» человеческие существа, то есть не имеющие непосредственного отношения к мифам, наделяются этой способностью превращения, свидетельствуя тем самым о совершенно заурядном характере такой взаимозаменяемости форм у всех, кто имеет одинаковую субстанцию. Тем не менее приспособляемость к формам не универсальна, и некоторые превращения встречаются реже других. Превращение из животного в человека и из человека в животное — это константа анимистических онтологий: первое раскрывает внутреннюю сущность, второе же является атрибутом силы, которым наделяют некоторых индивидуумов (шаманов, колдунов, участников различных ритуалов), способных по своему желанию преодолеть различие форм и принять тело того животного, с которым они поддерживают особые отношения²¹. Превращения человека в растение или растения в человека не столь распространены, но еще меньше распространены превращения животного одного вида в животное другого вида²². А вот о возможностях души живого человека войти в тело другого человека в анимистических онтологиях ничего не говорится. Тем самым подтверждается факт принципиальной несовместимости состояния одержимости и того, что принято называть шаманизмом²³. Из этих мыслимых и немислимых превращений можно сделать вывод, что общая внутренняя сущность берет свое начало в наборе тех предустановлений, которые можно наблюдать у человека, тогда как физические различия имеют своей моделью удивительное разнообразие животных тел: первые дают нам партитуру, вторые — разнообразие инструментальных решений.

Какова же функция этого инструментального телесного разнообразия, помимо того, что в нем учитываются некоторые основополагающие различия между человеком, животным и растением? Она позволяет аналогичным внутренним сущностям избежать превратностей континуума, вводя необходимые для всякого взаимодействия дифференциальные промежутки между установленными границами. Дифференциация форм и связанных с ними образов существования на самом деле помогает отличать друг от друга различные сообщества, каждое из которых обладает специфическими характеристиками, кото-

рые определяются анатомическим строением членов, средой обитания, а также обычаями, которые на этом основываются. У чевонгов, например, «поведение всех “действующих лиц” маркировано культурно и социально, и пока они ведут себя в соответствии с нравственными установками своего вида, они не могут быть наказаны за свои поступки»; в Сибири отношения между видами животных понимаются как отношения между племенами; в приполярном круге «животные, как и люди, образуют свои собственные сообщества, и члены каждого из этих сообществ могут посещать сообщества других животных»; у индейцев кри в Канаде «животные, на которых охотятся, живут социальными группами, напоминающими социальные группы индейцев»; оглала-сиу «говорят о всех категориях животных как о представителях таких же народов, что и “их собственный”»; наконец, согласно макуна, «сообщества животных организуются по тому же принципу, что и сообщества людей, <...> каждый вид или сообщество животных имеет свою собственную “культуру”, знания, обычаи и материальные блага, с помощью которых обеспечивается его выживание как класса существ, отличного от других»²⁴. Таким образом, у каждого вида существует свое базовое тело, которое является телом социальным и предопределенным, и если изменение формы возможно, то оно никоим образом не затрагивает внутреннюю идентичность существ. Короче говоря, то, что Хоувэлл говорит в отношении превращений у чевонгов, может быть сказано в отношении всех анималистических обществ: «Превращения могут совершаться только на короткий период времени, и это остается рискованным делом»²⁵.

Зачем же тогда воплощаться в теле другого существа? Помимо того, что есть риск не вернуться обратно в свою исходную форму (что иногда случается со слишком смелыми шаманами или героями мифов), такого типа процесс требует некоторого отказа от здравого смысла. Тем не менее, сколько бы мы ни говорили о том, что перевоплощение имеет «символический характер», что оно скорее является метафорой или образной речью, тут и там значительное количество людей и сегодня еще утверждают, что оно является «природным» фактом, подобным росту растений или движению небесных тел. Дело в том, что перевоплощение представляет собой удобное решение — и, по

правде сказать, единственное — проблемы взаимодействия человеческих и нечеловеческих существ, обладающих различными физическими качествами. Ведь ачуары, макуна или чевонги не проводят время, перевоплощаясь в анаконду, тапира или тигра, да и сами эти животные не открывают человеку своей скрытой внутренней сущности. Большую часть времени, поскольку каждый питается другими существами, используя свое собственное оснащение, отношения между различными классами существ протекают в их видовом физическом различии, то есть согласно обычаям, продиктованным их этнограммами. Но поскольку внутренняя сущность хищников и добычи считается сходной, необходимо, чтобы существовали такие ситуации, в которых это онтологическое сообщество могло выражать себя в некоей коммуникации между членами сообществ, отличающихся друг от друга разными телами. Нельзя сказать, что можно ясно различить те моменты, когда преобладают отношения между телами, а когда — между душами. Уже приводимый нами пример охотника-ачуара показывает, что такое разделение бессмысленно: человек занят облавой на зверя, которая требует от него определенных знаний, закрепленных в его теле, и в то же время он заботится о том, чтобы своими обращениями к животному заклинаниями поддерживать ту нить, что связывает их внутренние сущности. Тем не менее, чтобы перевоплощение имело место и чтобы оно могло показать в этом поистине межсубъективном опыте свойства населяющих наш мир существ, нужно сделать на шаг больше и преодолеть различие форм. А ведь это возможно только при двух обстоятельствах: когда растения, животные или духи, которые являются их ипостасями, приходят к человеку в том же обличье, что и он сам (чаще всего во сне), и когда люди, в основном — шаманы, посещают эти самые сущности. И в том и в другом случае посетитель становится на одну ногу с принимающей стороной, что необходимо для установления коммуникации, то есть нужно надеть наряд того, к кому ты обращаешься. Так, нечеловеческие существа демонстрируют свою внутреннюю сущность в облике человека, человек же покидает свой физический облик, чтобы принять облик нечеловека или чтобы без помех переместиться в мир внутренних форм. Для гостя это способ показать, что он становится на точку зрения того, кого он готов повстречать.

Перевоплощение — это не раздевание и не переодевание, это — кульминационная стадия отношений, в которых каждый, меняя ракурс своего взгляда, навязанного ему его исходным физическим аппаратом, старается обрести тот взгляд, которым, как он считает, другой смотрит на самого себя. При подобном сдвиге угла зрения, который помогает влезть «в шкуру» другого существа, принимая его интенциональность, человек не видит больше животное, как он видит его при обычных условиях, но видит его таким, каким это животное видит само себя, то есть человеком, а шаман при этом видится животному не тем, кем он видится обычно, но тем, кем он желает, чтобы его видели, то есть животным. В общем, речь идет даже не столько о превращении, то есть *метаморфозе*, сколько об *анаморфозе*.

Анимизм и перспективизм

Такая карусель точек зрения напоминает то, что Вивейрос де Кастро называет «перспективизмом», то есть концепцию, с помощью которой он указывает на позиционный характер индейских космологий и основные положения которой он развивает исходя из определения анимизма, которое я и сам поначалу принимал²⁶. Он отталкивается от того факта, что для многих исконных народов Америки «в обычных условиях человеческие существа видят человека как человека, животных — как животных и духов (если они видят духов) — как духов. Животные же (хищники) и духи видят человека как животное (добычу), тогда как животное (дичь, на которую охотятся) видит человека как духа или как животное (хищника). Зато животные и духи видят себя как людей; они воспринимают себя (или становятся) антропоморфами, когда находятся в своей среде обитания или деревне и живут по своим собственным обычаям и согласно своей собственной культуре»²⁷.

Может ли эта тема различия перспективы взгляда решить проблему анимизма, дав нам ключ к лучшему пониманию истинной природы различий между человеческими и нечеловеческими существами, которые все обладают человеческой сущностью? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, Вивейрос де

Кастро сначала рассматривает те индейские этнонимы, которые принято переводить оборотом «человеческие существа», «люди» или «личности» и которые обычно толкуются как знаки этноцентрической тенденции называть человечество так, как называется свое собственное племя, которое одно заслуживает право носить это имя. А ведь если рассматривать эти термины с точки зрения прагматики, а не синтаксиса, то есть, иначе говоря, как местоимения, а не как существительные, то «они указывают на положение субъекта, являются маркерами высказывания, а не именами»²⁸. Такие этнонимы, вовсе не являясь знаками онтологической исключительности, довольствуются тем, что характеризуют точку зрения говорящего («люди» являются здесь синонимом местоимения «мы»). При таком понимании проблемы, говоря, что нечеловеческие существа — это люди, обладающие душой, индейцы на самом деле ставят их в положение говорящих, то есть делают их субъектами высказывания: «Субъектом является тот, кто обладает душой, и такой душой, которая способна встать на определенную точку зрения»²⁹. Таким образом, «перспективизм» — это идея о том, что всякое существо, обладающее некой точкой зрения и тем самым оказывающееся в положении субъекта, воспринимает себя как представителя человечества, поскольку телесные формы и обычаи человека являются местоименными атрибутами того же типа, что и этнонимические самообозначения. Но перспективизм — это не релятивизм, в котором каждый вид субъекта создает свое отдельное представление о материальном мире, представление, впрочем, совершенно идентичное с другими, поскольку жизнь нечеловеческих существ регулируется теми же ценностями, что и жизнь человека: как и люди, они охотятся, ловят рыбу или воюют друг с другом. Согласно Вивейросу де Кастро, они иначе воспринимают сами вещи: если животное видит человека как хищника или кровь как маниоковое пиво, то эта точка зрения зависит от его тела, а его тело отличается от нашего по своим физическим свойствам. Анимистические онтологии делают акцент на различии форм, и это надо воспринимать как знак гетерогенности «габитусов», воплощенных в телах как отправной точке перспективы взгляда: «Субъектом является тот, кто принимает определенную точку зрения, то есть является ее “действующим лицом”»³⁰.

Мне здесь трудно комментировать все эти положения, как они того заслуживают. Данное краткое изложение не отражает всю их важность в построении более общей теории индейских космологий. Я остановлюсь только на том, что касается отношений между анимизмом и перспективизмом. Трудно не отметить следующий парадокс: такое понимание перспективизма, которое Вивейрос де Кастро представляет как альтернативу социоцентрическому тезису о «проекции» (то есть проекции социальных категорий на мир природы), пересекается с одним замечанием Дюркгейма, известным защитником этой теории. В развитии идеи о роли тела как принципа индивидуации, о котором я уже говорил, Дюркгейм на самом деле отмечает, что такая различительная функция возложена на тело потому, что «раз тела отличны одно от другого, раз они являются носителями различных точек зрения во времени и в пространстве, значит, каждое из них представляет собой особую среду, в которой концентрируются коллективные представления и окрашиваются каждое на свой манер». Как и Вивейрос де Кастро, Дюркгейм следует в своих рассуждениях за Лейбницем: «[Для Лейбница] все монады имеют одно и то же содержание. В сущности, все они являются сознанием, которое выражает один и тот же предмет — мир. <...> Только при этом каждая монада выражает его со своей точки зрения и на свой манер. Мы знаем, что это различие *перспектив* происходит от того, что монады по-разному расположены по отношению друг к другу»³¹. Конечно, приведенное высказывание совсем не умаляет оригинальности того решения, которое предлагает Вивейрос де Кастро, а именно что человеческая форма и человеческая культура, которыми индейцы наделяют животных, являются чем-то вроде космологического дейксиса определенной точки зрения. Но можно ли распространить это положение на весь комплекс анимистических онтологий?

В «стандартном» анимизме человек говорит, что нечеловеческие существа воспринимают себя как людей, потому что, вопреки различию их форм, и те и другие обладают сходными внутренними сущностями (душами, субъективностями, интенциональностями, различными положениями говорящего). Ко всему этому перспективизм добавляет следующее: люди говорят, что нелюди не видят людей как людей, а видят их как не-

людей (то есть хищными животными или духами). В общем, речь идет о логической возможности принять ту или иную позицию. Раз люди видят себя в человеческой форме и видят нелюдей в нечеловеческой форме, значит, нелюди, которые видят себя в человеческой форме, должны видеть людей в нечеловеческой форме. Но такая перекрестная инверсия точек зрения, которая сама по себе характеризует перспективизм, отмечается не во всех анимистических системах. Несколько примеров этого можно найти в мифах индейцев, несколько примеров — в Азии³². Конечно, возможно, что в этом отношении нам не хватает источников. И все же это маловероятно, если вспомнить о том, что когда в некоем сообществе отмечаются случаи перспективизма, то речь всегда идет о совершенно очевидных случаях, которые не могут ускользнуть от взгляда наблюдателя-этнографа, особенно в Америке, где редко можно встретить группу индейцев, которая была бы не изучена хотя бы одним исследователем.

Самая обычная и типичная для большинства анимистических онтологий ситуация — скорее та, при которой люди говорят только то, что нелюди видят себя как людей. Но как же тогда нелюди видят человека, если перспективизм тут ни при чем, то есть если они не воспринимают его как нечеловека? На этот счет этнографы мало что говорят. Тем не менее именно потому, что ответ нам кажется столь очевидным, особенно по сравнению с перспективизмом, никто не придает ему значения: нелюди могут видеть человека только в его человеческой форме³³. Это и не удивительно, если вспомнить, что человеческие и нечеловеческие существа поддерживают друг с другом отношения личностного характера с сильным социальным оттенком — дружба, обольщение, материнство, родство или авторитет старейшин, — которых люди не могут не учитывать, если хотят от других такого же отношения. Если я веду себя в отношении обезьяны, видящей себя как человека, согласно обычаям, принятым в отношении родственников, значит, я должен ждать от нее такого же отношения, то есть что она будет смотреть на меня по «правилам человека», а не по «правилам ягуара» или «правилам анаконды». Ведь человек может завязать социальные отношения с нечеловеческими существами, которые видят себя как человека, тогда как нечеловек не может

ответить ему тем же, если ему не приписывать ту же самую человечность, которой, как он считает, он обладает, и лучше всего эта человечность воплощается в человеческой телесной природе, в образе которой он как раз и воспринимает себя. Конечно, нечеловек мог бы видеть человека в нечеловеческой форме или, по крайней мере, определять, что тот воспринимает самого себя как человека, но это предполагало бы, что он сам осознает, что он — не человек, вопреки своей же человеческой форме, что кажется маловероятно и, насколько я знаю, никак не подтверждается этнографией.

Тогда встает другой вопрос: если самая типичная ситуация в анимистической системе заключается в том, что нечеловеческие существа видят людей как людей, как же они могут отличаться от людей, раз видят самих себя тоже как людей? С точки зрения этнографа, единственно возможным ответом будет то, что нечеловеческие существа отличаются от человеческих (а также друг от друга) своим поведением, которое определяется биологическим аппаратом, свойственным каждому конкретному виду, то есть поведением, которое обусловлено их телом, даже когда они воспринимают его как человеческое. Разрозненность форм, как мы уже видели, — это способ показать разнообразие образов жизни, не в смысле общего характера социального существования, то есть общего для всех человеческих и нечеловеческих существ, а в смысле модусов существования, типов среды обитания и специфических предустановлений, которые продиктованы физическим строением тела. И даже если члены каждого класса существ воспринимают себя как людей, это не значит, что они воспринимают другие классы существ как наделенные той же человеческой природой, что и их собственная, поскольку присущие каждому классу типы поведения существенно отличаются друг от друга. По всей вероятности, тапир, который видит себя как человека, не видит людей в той же форме, которую (как говорят индейцы) он приписывает сам себе. В идеальном мире (то есть для тапира, а не для индейцев) тапиры и индейцы жили бы в абсолютном согласии, возможно, даже в одной и той же деревне и обменивались бы друг с другом женщинами и материальными благами. Но у индейцев есть плохая привычка охотиться на тапиров, и тапиры, несмотря на общую для них и индейцев человечность, не

могут этого не заметить. С точки зрения тапиров, индейцы живут в деревнях, не похожих на их собственные, их вожди и шаманы совсем другие, и пища у них тоже другая, поскольку индейцы как раз едят тапиров. Перспективист решил бы эту задачу, сказав, что тапиры, подвергающиеся нападениям индейцев, видят их как ягуаров или духов, пожирающих себе подобных, что и утверждается на самом деле в обществах американских индейцев, и что, значит, являясь добычей, они не способны воспринять некоторые черты человека (их физическую внешность, деревни, социальные институты), которые делают их похожими на тот образ, который тапиры воспринимают как свой. Обычный анимист решил бы это иначе, сказав, что тапиры хорошо видят, что человек обладает некоторыми социальными и антропоморфными атрибутами, в общем и целом аналогичными тем, что тапиры приписывают самим себе, но они также замечают, что отличаются от человека по иным критериям, например по тем, к которым прибегают индейцы, чтобы отличить членов своего племени от чужого (иные обычаи и телесные украшения). Иначе говоря, если нечеловеческие существа воспринимают свое собственное тело соответственно морфологии человека, значит, они также чувствительны к тому, что эти тела значительно различаются по заложенному в них онтологическому предустановлению (уклонение от боя / нападение, дневной образ жизни / ночной образ жизни, одиночное существование / стадность), точно так же, как они отличаются по образу своих действий в глазах другого (украшения, жестикуляция, типы оружия и используемые орудия труда, язык). Ведь физические качества, основа разделения видов, — это больше, чем просто анатомия; они обуславливают у этих видов различное использование тела (например, качество зрения и т.д.), то есть все то, что дополняет полученную ими ранее форму существования новыми возможностями.

Как говорит Вивейрос де Кастро, перспективизм — это «необходимое этноэпистемологическое завершение анимизма»³⁴. Постулируя обратную симметрию точек зрения, перспективизм на самом деле ловко играет возможностями, открытыми физическим различием тел, на котором основывается анимизм. Но это такой подход, которого просто нет у многих анимистических народов, не потому, что им не хватило воображе-

ния или способности к рефлексии, а, возможно, потому, что эта обратная симметрия несет в себе дополнительную путаницу: в этой и без того уже сложной позиционной онтологии (учитывая разнообразие ситуаций, порождаемых обыденной жизнью) становится сложно присваивать стабильные идентичности тем существам, с которыми сталкиваешься в окружающей среде. Мы далеки здесь от спокойного дуального мира, мира качеств основных и качеств второстепенных, мира долговечных форм и познания как постижения тайны, и это, в конце концов, приятно констатировать тому, кто устал от однообразия нашего мировоззрения.

7. О ТОТЕМИЗМЕ КАК ОНТОЛОГИИ

Определять анимизм через комбинацию сходств внутренних свойств и различий свойств физических значило бы по-новому поставить и вопрос о тотемизме, то есть не тотемизме как классификационной модели, заманчивое объяснение которой предлагалось в книге «Тотемизм сегодня», а тотемизме в его чисто онтологическом понимании, от которого отказался в свое время Леви-Строс в пользу умозрительного подхода к этому феномену, который отбросил бы прежнее понимание, основанное на неразличении человека и природы в первобытном мышлении. Тем не менее из идеи, согласно которой тотемизм — это просто мистификация, Леви-Строс на самом деле выводит, что искусственное единство этого понятия коренится в том, что антропологи не видят различий между двумя разными проблемами: «Прежде всего, это проблема часто встречающегося тождества человеческих существ и растений или животных, которая отсылает нас к общей картине отношений человека и природы; такой подход интересен искусству и магии, то есть обществу и религии. Вторая же проблема заключается в наименовании различных групп, основанных на родственных отношениях, которые могут быть образованы от названий животных или растений, а также от других совершенно различных вещей. Термин “тотемизм” покрывает собой только случаи совпадения двух этих правил»¹.

А ведь из двух этих элементов определения тотемизма только второй привлекает внимание Леви-Строса, потому что именно он ведет к классификации, которую уже предсказывал со-рока годами ранее Франц Боас, то есть к чему-то вроде дифференциальных различий между природными континуумами (эпонимами) и континуумами культурными (элементами социальной среды). Что касается первого элемента, то есть тождественности человеческого и нечеловеческого, то в предложенном решении проблемы он существует в виде чего-то вроде механизма самоубеждения, усиливающего операционную эффективность тотемных классификаций в обществах, в которых

«обнаруживается общая тенденция, согласно которой утверждаются тесные взаимоотношения между человеком и нечеловеческими существами или природными объектами и благодаря которой совершенно конкретным образом классифицируются родственные связи или полагаются таковыми»². Рассматриваемые сами по себе, а не в функции дополнения к категоризации человеческих существ, эти «родственные отношения» между человеком и природными существами в некоторых тотемных конфигурациях предлагают нам совершенно иные характеристики. Впрочем, Леви-Строс и сам понимал это, поскольку в «Первобытном мышлении» довольно подробно анализировал общества с тотемными кланами, в которых утверждается тесная физическая и психическая связь между человеком и его тотемом. Приводя примеры островных жителей Торресова пролива, меномини с Великих озер, а также чипева, он подчеркивает тот факт, что в подобных случаях каждая тотемная группа будет рассматриваться сама по себе и «будет образовывать свою собственную систему, но не с другими общественными группами, а с некоторыми дифференциальными особенностями, понимаемыми как наследственные»³. Из этого происходит внутреннее, чисто онтологическое разнообразие тотемных сегментов, которые сближают их с кастами. В таких системах, в отличие от того, что предлагается в книге «Тотемизм сегодня», гомология больше не имеет отношения к дифференциальным отношениям между двумя рядами элементов (клан 1 отличается от клана 2, как орел отличается от медведя); она связана с самими этими элементами (клан 1 является *чем-то вроде* орла, а клан 2 — *чем-то вроде* медведя), то есть вместо «двух образов, одного — социального, другого — природного <...>, у нас будет один единственный, хотя и раздробленный, *социально-природный* образ»⁴. Короче говоря, тотемизм в его классификационной версии (гомология отношений) затрагивает совершенно другую по сравнению с анимизмом сферу, а его «фузионные» характеристики (гомология элементов) могут позволить нам рассматривать его как одну из форм идентификации⁵.

Неудивительно, что именно в Австралии, то есть на континенте, который с конца XIX века играл важную роль в зарождении гипотез о происхождении тотемизма, уникальные характеристики этого тотемизма проявляются наиболее ясным

образом. Благодаря перу Дюркгейма, Фрэзера, Риверса и даже Фрейда Австралия стала яркой иллюстрацией системы социальной организации природы и форм отношений с ней, которая характеризуется тем, что каждый индивидуум «является частью группы людей, носящих имя некоего природного объекта и особенным образом с ним связанных»⁶. Занимающиеся Австралией ученые уже тогда были удивлены разнообразием форм тотемизма на этом континенте и вместе с тем ощущением некоего его единства, исходящим из общих принципов социального членения и социальной принадлежности аборигенов, а также их представлений о человеке и окружающем мире. Это кажущееся противоречие было отнесено на счет эндогенной эволюции, растянувшейся на очень длинный период (порядка семидесяти тысяч лет), поскольку первые жители Австралии разошлись по разным сторонам огромной территории и не имели друг с другом постоянных контактов (только те, кто жил в соседних регионах), в результате чего каждая группа вынуждена была развивать свои собственные социальные институты по модели институтов соседних групп или в противовес этим институтам. При этом не имел большого значения тот факт, что это разнообразие социальных организаций и ритуалов явилось результатом комбинации миграционного распространения племен и их частной эволюции или что оно явилось результатом экологической и демографической адаптации социальных моделей освоения пространства к совершенно различным окружающим средам⁷. Ведь, каков бы ни был источник всего этого разнообразия, их общие структурные характеристики достаточно прозрачны, чтобы вслед за специалистами по Австралии можно было подойти к этому культурному пространству как к удивительно гомогенному во многих отношениях целому.

Грёза

Очевидно, самая удивительная черта австралийского тотемизма — его укорененность в особенной космологической и этиологической системе, которую по-английски принято называть «Dreamtime» или «Dreaming», то есть «Грёза»⁸. Впервые, под именем «alchera», она была описана Болдуином Спенсером и Франком Гилленом у племени аранда из центральной пусты-

ни. Под Грёзой имеется в виду все то, что относится ко времени установления миропорядка, в том виде, в каком это представлено в ритуальных сказках, сопровождающих тотемные церемонии. В них рассказывается, что первые существа вышли когда-то из земных глубин во вполне конкретных и известных местах, потому что некоторые из них отправлялись в полные приключений странствия, следы которых по-прежнему видны в окружающем мире в форме скалы, родника, рощи или залежи охры. Эти существа исчезли так же внезапно, как и появились, и произошло это либо там же, откуда они возникли, либо на исходе их странствия; при этом они оставили на земле часть ныне живущих существ во всем их многообразии: людей, растения и животных с их соответствующими тотемными связями и указывающими на это названиями, ритуалами и объектами культа; органические и неорганические элементы окружающего мира. Прародители и в то же время прототипы социальной и физической реальности, эти существа из Грёзы чаще всего представляются как гибриды человеческих и нечеловеческих существ, уже поделенных на тотемные группы в момент своего появления на земле. Они человечны по своему поведению, владеют языком, обладают интенциональностью, о которой свидетельствуют своими поступками, социальным кодом, который они соблюдают и основывают, но при этом внешне они выглядят как растения или животные, носят их имена и лежат в основе тех духов, что живут в местах их исчезновения и воплощаются в виде животных, или растений, или предметов, а также в людях, тотемом которых является данный вид или предмет.

Грёза не имеет ничего общего с обозначением этого мифологического времени, с которым многие народы обыкновенно соотносят сказочное зарождение существ и вещей. Ведь во времена этой «зари мира», как выражается Радклифф-Браун, зародилась преемственность поколений, результаты которой ощущаются и сегодня⁹. Оставленные этими существами Грёзы следы непрестанно актуализируются последовательными воплощениями их духа в различных сущностях, а также благодаря ритуалам, именованию окружающего мира и повторению пройденного ими пути, с помощью которого аборигены оживляют и делают ощутимым невидимое присутствие этих сущно-

стей, которые, образовав форму вещей и существ этого мира, дали ему смысл и порядок. Грёза, таким образом, не является ни воспоминанием о прошлом, ни ретроактивным настоящим, это — выражение установленной в пространстве вечности, это — невидимая основа космоса, гарантирующая непреходящий характер его онтологического разделения. Существ Грёзы нельзя сравнивать с классическими мифологическими героями, потому что их организаторский порыв, частично запечатленный в пейзаже, продолжился даже после того, как они оставили землю. Их также нельзя считать и прародителями в строгом смысле этого слова, поскольку каждый существующий, будь он человеком или нечеловеком, связан с той сущностью, которая обуславливает его через непосредственные отношения дубликации, репрезентативности или установленных форм, а не через родственную связь, развертывающуюся каскадом от поколения к поколению. Тотемная организация, то есть связь между нечеловеческими сущностями или феноменами окружающего мира и группами людей, связана в Австралии с обычным, но постоянно происходящим процессом фиксации сущностей и форм жизни, уже различаемых по классами и типам, внутри которых социальные и физические составляющие тесно переплетены друг с другом. Как пишут Спенсер и Гиллен, говоря о племени аранда, не только «идентичность человека зачастую погружена в идентичность животного или растения, которому он обязан своим происхождением»¹⁰, но эта смешанная идентичность сама комбинирует характер поведения, предустановлений и ритуальных объектов, социологической и биологической таксономии, наименований и мифов, мест и маршрутов — в общем, всего того, что достаточно трудно расставить по разным сторонам некоей воображаемой линии, отделяющей природу от культуры.

Виды австралийского тотемизма

Космологические основы Грёзы, за небольшим исключением, справедливы для всех аборигенов Австралии, касается ли это свободы тотемной интерпретации сновидений, позволяющей введение новых ритуалов, степени персонификации су-

ществ Грёзы или пространственного расширения ее маршрутов. Зато отношения индивидуумов со своим тотемом весьма разнообразны, и в том, что касается форм тотемного родства и в том, что касается того места, которое они занимают в социальной организации, определении социальных статусов и заключении матримониальных браков. В 30-х годах Элкин осуществил первое описание различных вариантов австралийского тотемизма, сделав это в функциональном духе эпохи, то есть сосредоточившись главным образом на том, какую роль играют тотемные группы в различных социальных системах, которые можно наблюдать на этом континенте¹¹. Перед тем как изложить типологию Элкина, стоит напомнить о сущности этих систем и их распределении.

Даже если бы в некоторых районах севера и юго-восточной части существовали племена, организованные в местные экзогамные группы, в которых бы не существовало никакого внутреннего деления, большая часть австралийских обществ все равно характеризовалась бы более или менее сложным делением на классы. Самые простые формы были представлены наполовину экзогамными обществами, в которых каждый индивидуум принадлежит к одному или другому из двух названных классов и должен взять себе супруга или супругу из противоположного класса. Эти общества встречались в различных районах Австралии; одни из них принадлежали к родству патрилинейному, другие — к матрилинейному: общества с патрилинейным родством по большей части были представлены на севере континента, от Дампьера до полуострова Кейп-Йорк, тогда как матрилинейные общества занимали в основном южные области. Помимо этих полуэкзогамных обществ, существовали полуэндогамные группы, основанные на преемственности поколений и представленные в настоящее время племенами алуриджа из Южной провинции, в которых мужчина или женщина могли вступать в брак только в своей собственной половине племени, а не в половине, которая одновременно вмещала в себя верхние (отец и мать) и нижние поколения (дети). Так называемые «четырёхчастные» общества могли рассматриваться как логическое расширение социальной организации на экзогамные половины, к которым добавлялся критерий местожительства: то есть две матрилинейные половины (что наиболее

частый случай), названные «А» и «В», члены которых делятся на две местные группы (1 и 2), потому что жена и дети живут со своим мужем и отцом в Австралии, где находится постоянное местожительство отца. В этом случае мужчина из половины «А» местной группы 1 («А₁») должен жениться на женщине из половины «В» местной группы 2 («В₂»), поскольку их дети связаны родством с «В₁», ведь они принадлежат к половине их матери («В») и местной группе их отца (1); дети же «В₁» должны будут жениться на ком-то из противоположной половины и из другой местной группы, отличной от их собственной («А₂»). Эти четырехчастные общества, часто называемые «кэрриера», по названию племени западного побережья Австралии, были особенно распространены в пустынных районах северо-запада, на северо-востоке и в большей части юго-восточных областей. Восьмичастные системы строятся по тому же принципу, только с четырьмя местными группами вместо двух. В матрилинейном обществе, таком как племя аранда, мужчина из половины «А» и местной группы 1, берущий себе жену из половины «В» и местной группы 3, будет иметь детей, которых можно классифицировать как «В₁»; мужчина из «А₂», женившийся на «В₄», будет иметь детей «В₂»; мужчина «А₃» с женой «В₂» будут иметь детей «В₃»; мужчина «А₄» с женой «В₁» — детей «В₄». А если поменять местами половины, мужчина «В₁» с женой «А₄» будут иметь детей «А₁»; мужчина «В₂» с женой «А₃» будут иметь детей «А₂»; мужчина «В₄» с женой «А₂» будут иметь детей «А₄»; мужчина «В₃» с женой «А₁» будут иметь детей «А₃». Эти восьмичастные системы часто встречаются в центральной части Австралии, а также на севере страны вплоть до Арнхема и полуострова Кейп-Йорк. Наконец, отметим, что если названия звеньев этой цепи могут отличаться друг от друга в зависимости от языка или местного диалекта, то общая система классификации остается сходной, что позволяет включить в соответствующий класс и людей, рожденных в других племенах.

Ухватившись за это деление австралийских обществ, зарождающаяся антропология предположила, что существует непосредственная связь между этими классовыми системами и тотемным институтом как оператором экзогамии, поскольку обязанность жениться на ком-то из другого тотема является удобным императивом для того, чтобы посредством брака мож-

но было влиться в изолированные местные группы. А ведь в классификации Элкина австралийский тотемизм дробится на множество гетерогенных типов, а некоторые из этих типов не играют никакой роли в функционировании бракосочетаний. Тем самым Элкин, как казалось, разрушал надежду на выявление систематической зависимости между тотемными классификациями и формами социальной организации в масштабах всего континента, в чем как раз и упрекал его Леви-Строс, поскольку это было целью его собственных исследований¹². Мне же кажется, что следует остановить внимание не на типологии Элкина, а на некоторых характеристиках онтологической специфики австралийского тотемизма.

Первая форма тотемизма, которую рассматривает Элкин, — это так называемый «индивидуальный» тотемизм. У юго-восточных племен он определяет частные отношения между шаманом и видом животного, как правило, какой-то рептилией. Члены этого вида действуют как помощники шамана, несущие в себе болезнь или излечение и являющиеся дополнительными глазами шамана. В племени курнаи говорят, что шаман носит в себе помогающий ему видовой дух, который также может материализоваться в прирученном животном. У эуалаи шаман может доверить больному животное тотемного вида, эдакое “второе я”, как говорит Элкин, чтобы сила этого животного вылечила больного; в этом же племени утверждается, что рана, нанесенная тотемному животному, заставляет страдать и связанного с этим видом шамана. Бросается в глаза целый ряд различий, когда мы начинаем сравнивать этот индивидуальный тотемизм юго-востока Австралии с особенными связями, которые устанавливаются между человеком и некоторыми животными в анимистических системах. Отношения между шаманом Амазонии или Сибири и их животными духами или между обычным человеком и его животным-охранителем или животным семейного круга в Северной Америке всегда касаются людей, а не животных, даже если животное может при случае служить символическим представителем ему подобных. В Австралии же, наоборот, отношения устанавливаются с видом как неделимым целым, поскольку прирученное животное, которое выставляет на всеобщее обозрение шаман, является всего лишь единичным выражением тех характеристик, которые присущи

данному виду в целом. Кроме того, в анимистических системах люди и животные четко разделены, что как раз способствует установлению между ними целой гаммы взаимоотношений, тогда как австралийский шаман, как кажется, совершенно сливается с тем животным видом, который является его тотемом: сущность вида становится его сущностью, а сам он испытывает то, что испытывает любой член этого животного вида. То есть здесь идет речь не об альянсе или контракте между шаманом и его тотемным видом, но о гибридном характере такого слияния, цель которого носит, безусловно, социальный характер (лечение людских недугов). Но конкретная реализация такого слияния требует наличия некоторых общих с тотемным животным свойств.

Распространенный среди племен юго-запада Австралии «половой» тотемизм заключается в разделении полов на два тотемных класса, которые символизируются каждый своим видом, чаще всего видом животного: летучая мышь для мужчин и сова для женщин у племен камиларои или вотьебалук; летучая мышь для мужчин и дятел для женщин у племени ворими и т.д. Природа отношений между половой группой и названными видами недостаточно ясна. В племени вотьебалук говорят, что «жизнь летучей мыши — это жизнь мужчины», подразумевая тем самым некоторое сходство форм их существования, тогда как курнаи отмечают их общее происхождение: «Каждый потомок йерунга (*Yeerung*) [королек] — это брат, каждый потомок дьетгуна (*Djeetgun*) [славка] — это сестра»¹³. В этом обнаруживается общая идея того, что между человеческими и нечеловеческими существами есть некие общие для них обоих свойства, которые достаточно стабильны для того, чтобы их можно было передавать из поколения в поколение, но эта идея еще туманней выражена в случае индивидуального тотемизма.

«Концептуальный» тотемизм племен аранда и алуригья, хотя Элкин и объединил его с тотемизмом половым, кажется от него совершенно отличным в том, что касается его оснований. Тотем ребенка, в сущности, не является половой функцией или функцией происхождения, но тем местом, где мать осознает свою беременность, либо потому, что она там действительно находилась, либо потому, что она посещала его в своих сновидениях. Речь идет, конечно же, о тотемном месте, то есть

месте, где существо Грёзы оставило души-детей своего тотемного вида, и одна из них проникла в матку матери, чтобы образовать там новорожденного. Ребенок племени аранда не будет, таким образом, иметь обязательно тот же тотем, что и его отец, мать или братья и сестры, поскольку подсекции, функционирующие как брачные классы, не имеют тут никакого отношения к тотемной принадлежности. Мы еще вернемся к концептуальному тотемизму аранда, но уже сейчас можно сделать некоторые выводы. Если половой тотемизм позволяет осуществить коллективную категоризацию по гомологии различий (типа: мужчины для женщин являются тем, чем корольки являются для славок), то и концептуальный и индивидуальный тотемизмы связаны с совершенно другими вещами: и тот и другой в первую очередь связаны с онтологическим определением человека, как существа, обладающего общими свойствами с неким тотемным видом.

А как обстоит дело с коллективными тотемизмами, которые вслед за этим исследует Элкин? На первый взгляд, как и в тотемизме половом, тотемы обеих половин, секций и подсекций, кажется, призваны предопределить классы индивидуумов, которые, похоже, существуют только благодаря бракосочетанию и ради бракосочетания. Тем не менее тут можно найти и другие оправдания этой тотемной принадлежности. Начнем с тотемизма полов. В своем матрилинейном варианте он символизирует общую жизнь, основанную на наследовании одного и того же тела и крови через мать, то есть идентификационную субстанцию, происхождение которой, как мы увидим ниже, отсылает нас к одноименным животным данной половины, как правило, это два вида птиц. Тотемизм же по отцовской линии скорее соотносится с двумя видами кенгуру и сочетается с местным тотемным поклонением, ответственность за которое чаще всего передается по отцовской линии. Экзогамия половин не так строга и механистична, как могла бы нас в том уверить ее дуальная организация. И согласно Элкину, тотемизм здесь — это, прежде всего, способ распределения всего существующего внутри двух больших классов, члены которых — люди, животные, растения, предметы или тотемы — состоят в родственных связях с двумя видами, служащими основными тотемами.

С этой точки зрения тотемизм секций обладает теми же характеристиками, что и тотемизм половин: он производит четырехчастное деление сущностей всего космоса «на основе известной существующей родственной связи между людьми и естественными видами»¹⁴. Тот же принцип лежит в основе тотемизма групп с восьмичастным делением, только в двух разных вариантах и с одним исключением: либо тотемы подсекций напрямую связаны с местами тотемных душ-детей и тем самым они наделяются генеративной функцией, которая усиливает общность характерных черт между членами подсекций и их местными тотемами; либо они более категориальны и сосуществуют с тотемизмом мест душ-детей и совершенно отличным от первого культовым тотемизмом; либо, наконец, как это наблюдается у племени аранда, тотемные родственные связи никак не связаны с делением на подсекции, а значит, и с бракосочетаниями. Мы видим, что виды тотемов, присутствующие в различных классовых системах, имеют различную природу: большинство из них обладает скрытой классификационной функцией, скорее космологического или онтологического типа, нежели чисто социологического, поскольку их общая идея заключается в том, что существуют общие для всех внутренние свойства, хотя они и неясно при этом определены, между людьми, нелюдьми и теми тотемами, которые им соответствуют. При этом тотемы могут быть связаны или не связаны с матримониальной классификацией, передаваться по родству или соотноситься с церемониальными местами местных хранилищ душ-детей, оставленных существами Грёзы.

Это разнообразие еще явственнее при рассмотрении последнего типа тотемизма по Элкину — тотемизма «кланового». Австралийские кланы бывают патрилинейными или матрилинейными, но некоторые из них также являются «родовыми», потому что включают в себя всех людей, зачатых или родившихся в одном и том же тотемном месте. Тотемизм матрилинейных кланов основывается на том, что все люди, связанные друг с другом по материнской линии, обладают одной и той же телесной субстанцией (телом и кровью), берущей начало в тотемной сущности, из которой и вышел данный клан. Эта физическая общность устанавливает строгую экзогамию и запрещает употреблять в пищу тотемный вид, потому что одна и та же

субстанция не может накапливаться в одном человеке. Эта материальная неотделимость некоторых людей от некоторого вида нелюдей подтверждается примерами племен из Северо-Западной Виктории, согласно верованиям которых убийство члена тотемного вида какого-либо человека нанесет рану и этому человеку, что происходит и в тотемизме индивидуальном. Тотемизм тут — «нечто большее, чем некое имя или эмблема; в жизни человека есть что-то от жизни его тотемного вида, и наоборот»¹⁵. Наконец, как и в тотемизме половин, основной тотем и тот вид, который его воплощает, являются верхушкой иерархии вторичных тотемов и видов, так что внутри одного и того же общества различные комбинации всех этих тотемов, подтотемов и связанных с ними видов принимают форму законченной системы категоризации космоса.

По сравнению с матрилинейным клановым тотемизмом патрилинейный клановый тотемизм позволяет полное совпадение клана и местной экзогамной группы, чья связь с тотемом материализуется в той территории, на которой они совместно проживают: духи и сущности каждого члена местной группы из поколения в поколение происходят из того места, хранителями которого они являются и которое было театром подвигов существ Грёзы, принадлежащих к одному с ними тотему. Если в случае матрилинейного клана взаимоотношения между членами клана и их тотемом носят скорее субстанциональный характер, то в случае патрилинейного клана они опираются на тесную связь между людьми и тотемными существами, которая подпитывается и укрепляется общим духовным происхождением и общей священной географией, короче говоря, одной и той же укорененностью идентичностей в том, что можно по праву назвать «духом места». Наконец, «родовой» клановый тотемизм является не чем иным, как своего рода способом связать в одну группу тех людей, которые имеют один и то же тотемный класс душ-детей, потому что эти души-дети укоренились в их матерях либо при зачатии (у аранда), либо при рождении (в западной части Южной Австралии) в одних и тех же тотемных местах, основанных существами Грёзы. Такой тип тотемного клана не имеет ничего общего с бракосочетанием — он ведь не экзогамный, — и его скорее следует рассматривать как культовый коллектив, хранитель этиологических сказаний, тайных

знаний и ритуалов, касающихся того существа Грёзы, от которого произошли члены клана. Члены такого клана призваны мобилизовывать свои эзотерические знания и прерогативные права в ритуальных церемониях, цель которых — почитание своего тотема и обеспечение благополучия и плодородия тотемного вида, вышедшего из того же места, что и они сами, и разделяющего с ними одну сущность и судьбу. Как и патрилинейный клановый тотемизм, тотемизм культовый — а также тотемизм «грёзы», который является его отдельным вариантом — основывается на духовной идентификации людей, тотемов и тех видов, которые с ними связаны, поскольку каждый из них присутствует в этом мире в качестве сингулярного выражения одного и того же нематериального прототипа, воплощенного в некоем теле.

Поделив австралийский тотемизм на приблизительно двенадцать различных форм, Элкин похоронил идею о том, что в масштабе всего континента тотемизм мог бы явиться единственным регулирующим элементом некоторого типа социальных институтов или правил бракосочетания. Впрочем, в значительном количестве племен могут наблюдаться его различные формы, выполняющие при этом и различные же функции. Так, на северо-западе Южной Австралии человек различным образом может быть связан с пятью разнообразными классами тотемов: он может обладать — или «обладает» — одним или несколькими тотемами половин, но также половыми тотемами, тотемами матрилинейного клана, культового места, унаследованного им от отца, а также другого культового места, унаследованного им по материнской линии от брата своей матери, который он тем не менее не сможет сам передать своим детям. Справедливо ли заключать на основании такой деконструкции, что австралийский тотемизм не существует, по крайней мере в виде систематического целого, и что речь в данном случае идет скорее об антропологической фикции, мешающей в одну теоретическую кучу социальные и естественные таксономии, различные концепции личности, ритуалов, мифов и верований, которые не имеют между собой никакой логической связи? И все же было бы неосмотрительно отдать предпочтение явным различиям в ущерб некоторым сходствам, которые можно обнаружить в классификации Элкина.

Элкин, хотя и был убежден в религиозном единстве австралийского тотемизма, не много сделал для того, чтобы можно было выявить его основные принципы. Его значительный вклад заключается в том, что он заметил, что все перечисленные им формы тотемизма основаны на веровании в «идентичность [oneness] той жизни, которую делят между собой человек и естественный вид». При этом он указывал еще и на то, что принятие тотемного имени не берет начало в испытываемой группой необходимости обладать отличительной эмблемой, «потому что имя представляет собой естественную общность между группой и ее тотемом»¹⁶. Элкин неустанно твердит о том, что люди обладают со своим тотемным видом одной и той же общей «формой жизни», но при этом немногословен, когда речь заходит о том, чтобы понять, в чем же на самом деле состоит эта общность. На основе его классификации можно констатировать только преобладание двух гибридных разновидностей между людьми и нелюдьми, включая тотемы. Первая взывает к общности одной и той же субстанции (тела, крови, кожи) и главным образом касается матрилинейного тотемизма, тотемизма половин, тотемизма кланового и тотемизма подсекций, когда он связан с конкретными культовыми местами. Другая же основывается на идентичности сущностей или принципа индивидуации, порождаемого регулярным воплощением в человеке и нечеловеке душ-детей тотемного места, которая лучше всего заметна в тотемизме концептуальном, тотемизме культовом и патрилинейном клановом тотемизме. Только индивидуальный тотемизм, свойственный колдунам, кажется, может комбинироваться с обеими гибридными разновидностями. Результат, конечно, неудовлетворительный, но достаточный для того, чтобы возникло желание продолжить исследование относительно возможного онтологического единства австралийского тотемизма. Ведь Элкин в свое время был одним из самых тонких знатоков Австралии, и с его мнением нельзя не считаться, если он пишет — вероятно, в пику Дюркгейму, — что деления и подразделения тотемов являются не только способом классификации природы, «но и выражением идеи, согласно которой человек и природа образуют единое органическое целое [a corporate whole], живое и в то же время социальное». Вот признание, которое министр Англиканской церкви, конечно же, не мог сделать необдуманно¹⁷.

Семантика таксономических рядов

Чтобы лучше понять, как обстоит дело с этими тотемными гибридами, нам следует обратиться к тому, что говорят об этом сами аборигены, то есть к семантическим признакам. Именно это попытался сделать лингвист Карл Георг фон Бранденштейн в своем компаративистском исследовании, посвященном интерпретации названий тотемов и тотемных делений во всей Австралии¹⁸. Его первейшей задачей было исследовать значение различных терминов, которыми аборигены обозначают то понятие, которое мы называем «тотемом». Стоит напомнить, что это слово было заимствовано из языка оджибва с Великих озер Северной Америки, прежде чем оно распространилось в антропологической терминологии во второй половине XIX века. А ведь Бранденштейн ясно показывает, что в большинстве своем эти общие термины соотносятся с элементами человеческого тела и тела животного или с физиологическими субстанциями, некоторые из которых рассматриваются аборигенами как векторы общей идентичности. Наиболее распространенные термины — это анатомическая лексика, и их можно переводить словами «тело» или «мясо», «кожа», «голова», «лоб», «лицо», «глаза», «бок», «печень» (в которой заключен темперамент человека) или «цвет» (в частности, цвет кожи). Есть и полисемические термины, означающие телесные жидкости или устройство тела и в то же время те качества, которые с ними связаны: так, «ngurlu», название матрилинейных тотемов в девяти племенах северной части Центральной Австралии, означает «внутренность» и «темперамент»; а, возможно, родственное ему слово «ngarlgì», используемое племенем йанйула в заливе Карпентария, означает тотемы и в то же время квалифицирует «то, что откуда-то происходит», то есть пот под мышками, поведение, цвет, выпот, запах, аромат, кожу, вкус, мелодию, голос и идентифицирующую сущность¹⁹. Зато те термины, которые обозначают отношение или деление, встречаются гораздо реже. Среди таких терминов можно назвать такие слова, как «половина», «секция», «друг» и «такое же имя». Короче говоря, за некоторыми исключениями, то, что мы называем «тотемом», то есть и сущность и класс, который эта сущность собой символизирует, на языках аборигенов означает

терминами с весьма конкретными физическими предикатами, часто гипостазлируемыми еще и в нравственные качества.

Причина этих семантических выборов становится яснее, когда Бранденштейн переходит от общей терминологии тотемов к частной терминологии, с помощью которой обозначается тот или иной тотем, причем в основном это тотемы, связанные с различными классовыми системами. Вопреки таким авторам, как Питер Уорсли, которые утверждали, что название тотема (и естественного вида) соотнесено с некоей социальной группой совершенно произвольно²⁰, Бранденштейн показывает, что совокупность австралийской тотемной системы подчинена одной и той же внутренней логике, самое полное выражение которой в сообществах с подсекциями основывается на восьми комбинациях трех пар первичных свойств, при этом каждая комбинация характеризует один или несколько тотемов каждой подсекции и те человеческие и нечеловеческие существа, которые к ней относятся. Он отталкивается от рассмотрения сообществ из двух половин, в частности живущих в округе Кимберли и на юго-западе Австралии, где тотемные виды обычно представлены птицами и змеями. У племени вунамбал, а также у нгаринийин из округа Кимберли, например, дуальная классификационная схема подчинена двум противопоставленным принципам, воплощенным в «kuranguli» (австралийский журавль, *grus rubicunda*) и в «banag» (дрофа, *eupodotis australis*). Но при этом каждый из этих тотемов включает в свою группу совокупность порядка двадцати нравственных, физических и поведенческих атрибутов, слово в слово противопоставленных друг другу и квалифицирующих все человеческие и нечеловеческие сущности, сгруппированные с каждой из двух половин. Эти атрибуты признаются всеми членами этих племен, и Бранденштейн сводит их к оппозиции двух основных качеств — «быстрый» и «медленный», которые отсылают к целой серии других пар, типа «живой ум» и «простак», «активный» и «пассивный» или «стройный» и «тучный».

На следующем этапе он исследует названия и характеристики тотемов сообществ с четырьмя секциями. Там эта система просто-напросто удваивается: к оппозиции «быстрый» и «медленный» добавляется новая оппозиция, которую Бранденштейн определяет как «холоднокровный» и «теплокровный».

Так, у племени кариэра «быстрая» половина состоит из секции «*karimarra*», что можно перевести как «который действует живо», с тотемом одного из видов кенгуру и атрибутом «теплокровный», и из секции «*rapnaga*», то есть «протяженный», с тотемом одного из видов гоанна (вид ящерицы) и атрибутом «холоднокровный»; а «медленная» половина — из секции «*ral-tjargi*», то есть «гибкий», «податливый», с тотемом другого вида кенгуру и атрибутом «теплокровный», и из секции «*rugungu*», то есть «тяжеловесный», с тотемом другого вида гоанна и атрибутом «холоднокровный». Те, «которые действуют живо», то есть быстрые кенгуру с теплой кровью, женятся на «гибких», то есть медленных кенгуру с теплой кровью, тогда как «протяженные», то есть быстрая гоанна с холодной кровью, женятся на «тяжеловесных», то есть медленных гоанна с холодной кровью. Качества «теплокровный» и «холоднокровный» объединяют в себе целую совокупность внутренних физических свойств членов секций и их тотемов, в частности более или менее темный цвет крови, но также противоположные свойства, которые, как предполагается, эти атрибуты должны в себе нести, такие как энергия или вялость, агрессивность или пассивность, решительность и нерешительность. Эти оппозиции полностью признаются аборигенами, как об этом свидетельствует то, каким образом племя каби из округа Квинсленд описывает правила бракосочетания между секциями: «Самый светлый класс фратрии со светлой кровью женится на самом светлом классе фратрии с темной кровью, а самый темный класс фратрии со светлой кровью женится на самом темном классе фратрии с темной кровью»²¹.

Наконец, из рассмотрения тотемных имен приблизительно тридцати групп с подсекциями и тех качеств, что связаны с членами каждой из них, Бранденштейн делает вывод о том, что эти системы с восемью классами порождают еще одну оппозицию: между «округлым» и «плоским». Эта пара атрибутов тоже соотносится с различными физическими и нравственными характеристиками: «большой» и «маленький», «перед» и «сторона», «главный» и «второстепенный», «курчавые волосы» и «гладкие волосы», «широкое лицо» и «узкое лицо», «холерический» характер и характер «флегматический» и т.д. Тотемы и члены каждой подсекции идентифицируются по специфиче-

ской комбинации трех свойств, определяющих поведение (быстрый или медленный), тип телесной жидкости (холодная или теплая кровь) и объем (круглый или плоский). Так, некто «круглый-быстрый-теплокровный» должен будет жениться на «круглой-медленной-теплокровной»; некто «круглый-быстрый-холоднокровный» — на «круглой-медленной-холоднокровной»; «плоский-быстрый-теплокровный» женится на «плоской-медленной-теплокровной», а «плоский-быстрый-теплокровный» — на «плоской-медленной-холоднокровной». На первый взгляд такая система представляется довольно стеснительной, потому что мужчина подсекции, члены которой, как предполагается, должны быть корпулентны, иметь выющиеся волосы, широкое лицо и небольшой рост, вынуждены жениться на тех, у кого стройный стан, гладкие волосы, узкое лицо и высокий рост, ведь их дети будут наследовать часть свойств отца, а часть — свойств матери, комбинация которых, отличающаяся от комбинации их родителей, будет, как предполагается, соответствовать свойствам членов той подсекции, к которой они оба относятся. На самом деле аборигены не сильно тревожатся, когда физические характеристики человека не соответствуют норме его подсекции, хотя у племени муринбата из Арнхема, например, случается, что дети получают ту подсекцию, с которой лучше согласуется их телосложение, если их телосложение, конечно, слишком сильно отступает от нормы той подсекции, к которой они должны бы были относиться²².

Человеческие существа одного тотемного класса имеют, таким образом, один и тот же набор субстанциальных и нематериальных свойств. Но как же эти общие свойства сопряжены с естественным видом их основного тотема? В случае растений, но особенно — животных, поскольку животные составляют почти три четверти известных нам тотемов, тотем наилучшим образом воплощает собой особенные свойства поведения, телесной жидкости и внешнего вида тех людей, которых он представляет. Но есть и нечто большее: во многих случаях, согласно Бранденштейну, «животное именуется согласно тому качеству, которое является его основной характеристикой, а не по качеству, согласно мнению этого животного»²³. Так, название секции «*padtjargi*», то есть «тяжеловесный» и «мягкий», именуется кенгуру, живущих в холмах, которые обычно

являются тотемом этой секции. Точно так же у племени нунгар из юго-западной части Австралии половины именуются «*maagnetj*», то есть «захватчик», и «*waagnetj*», то есть «наблюдатель», при этом оба этих термина служат для обозначения соответствующих им тотемов: белого какаду (*casatua tenuirostris*) и ворона (*corvus coronoides*). Иначе говоря, названия тотемных классов являются терминами, обозначающими свойства, которые *также* называют и одноименное животное, а не наоборот, то есть названия зоологических таксонов, из которых выводятся типичные свойства класса. Тогда становится тяжело применять в отношении Австралии тотемные классификации, предложенные в «Тотемизме сегодня», то есть идею о том, что тотемы заимствованы из природы, потому что видимые различия между естественными видами в том, что касается их внешнего вида и поведения, послужили источником для концептуализации различий между человеческими группами. На самом же деле, истинное различие здесь лежит между комплексами общих для человеческих и нечеловеческих существ атрибутов внутри обозначенных абстрактными терминами классов, а не между животными и растительными видами, которые естественным образом дают аналогическое лекало, служащее для организации социальной неупорядоченности.

Можно усомниться, что этот «уклад мира аборигенов», как Бранденштейн называет свою общую модель австралийских тотемных характеристик, был настолько хорошо систематизирован и логичен в масштабе всего континента. По крайней мере, эта модель дает нам ценные сведения о природе тотемизма в Австралии. Благодаря этому тонкому семантическому анализу уточняется механизм той тотемной гибридности, к которой привлекал внимание Элкин: в системах с классами идентичность тотемной группы основана на общем для всех человеческих и нечеловеческих существ, являющихся членами этой группы, комплексе специфических физических и внутренних свойств, составляющих нечто вроде онтологического прототипа, тотемный вид которого является эмблематическим выражением, а не конкретным архетипом, из которого выводятся свойства. Это позволяет устранить, во всяком случае в отношении Австралии, две трудности, которые влекла за собой классификационная теория Леви-Строса.

Первая из них заключается в том, что некоторые названия тотемов обозначают не животных или растений, а указывают на какие-либо человеческие элементы (мальчик, грудь, клитор, труп, кашель, крайняя плоть), артефакты (якорь, бумеранг, ромб, пирога) или падающие звезды и природные явления (облако, град, молния, река, болото). Конечно, их число не столь велико, поскольку они составляют около 15 процентов названий в списке из 524 тотемов, приведенных Бранденштейном. Хотя это и не много, их все же следует учитывать при общей интерпретации тотемизма. А ведь именно они-то и не позволяют выдвигать гипотезу о гомологической транспозиции естественной неупорядоченности на неупорядоченность социальную, поскольку в отличие от растительных и животных видов соответствия этих тотемов не открываются нам в результате чувственного опыта как спонтанные системы неупорядоченных рядов. Зато если допустить, что эти названия тотемов «без видов» являются не чем иным, как более или менее иконическими названиями, указывающими на некий класс свойств, с которым они поддерживают метонимические отношения, тогда преграда устраняется сама собой. Преобладание же в тотемах названий животных, вне сомнения, соответствует, как это и предполагал Леви-Строс, причинам когнитивной экономии, только отличающимся от тех, что он предлагал: поскольку различия между поведением и внешним видом, которые представляют нам животные, легче наблюдать, вполне логично, хотя и не обязательно, предпочесть их любым другим сущностям для того, чтобы с наилучшим правдоподобием воплотить в них те группы свойств, источником которых они являются.

При интеллектуалистской интерпретации тотемизма также с трудом удастся понять иерархическое нагромождение вторичных тотемов и видов, подчиненных главным тотемам. Это, в частности, заметно на примере обществ с половинами. Вернемся к примеру с белым какаду и вороном, являющимися тотемами половин у племени нунгар. Если на то пошло, не зная значения их названий, можно допустить, что эти птицы по своей этологии и морфологии представляют собой то основное различие, которое аборигены выделили, чтобы символизировать дуальное разделение своего общества²⁴. Но действительно ли необходимо искать среди животных видов элементарную дуаль-

ную схему, которая могла бы мотивироваться чуть ли не любой оппозицией, например ночью и днем, небом и землей или востоком и западом? И почему же столь необходимо удваивать эту оппозицию, как это делает племя нунгар, целой серией меньших оппозиций между орлом и вороном, белым какаду и какаду черным, пеликаном и парой цапля / орлан, тигровой змеей и коричневой змеей, комаром и мухой, китом и тюленем, самцом кенгуру и самкой кенгуру или самцом дикой собаки динго и самкой дикой собаки динго? Со строго таксономической точки зрения в этом можно увидеть бесполезную избыточность, которая только путает карты изначального различия между белым какаду и вороном и снижает его первоначальную функцию дихотомической матрицы. Будет разумнее предположить, что каждый вторичный вид (или каждый из двух полов, если речь идет об одном и том же виде) выражает некоторые качества той половины, которую лучше всего иллюстрирует основной тотем. Ведь что касается человеческой части этой половины, нунгары достаточно ясно выражают их свойства. Люди из половины «захватчики» имеют светло-шоколадный цвет кожи, одни из них высокого роста и хорошо сложены, другие невысокого роста и хрупкого телосложения, но у всех у них округленные лица и члены и вьющиеся волосы; они обладают импульсивным темпераментом, они пылки, но при этом приятны и открыты в общении. Люди же из половины «наблюдатели» имеют более темный цвет кожи, они более волосаты, у них тяжелое, коренастое телосложение, небольшие руки и ноги, и они обладают репутацией хмурых, мстительных и скрытных личностей. Подобные качества не вытекают из наблюдения за белым какаду или вороном. В ряду физических и нравственных качеств, признаваемых за человеческими существами, они выражают собой наборы противопоставленных и более абстрактных качеств, нежели представляют два этих эмблематических вида, и воплощают собой много больше, чем входящие в них вторичные виды. Используя язык современных исследований об этнобиологических классификациях, можно сказать, что обе птицы являются прототипами, то есть «наилучшими примерами» своего класса, и на это не всегда есть чисто морфологические причины, как утверждал, например, Брент Берлин; эти причины вытекают также из того, что можно заключить из их нравов, места обитания или пищевого режима.

Таким образом, гибридные типы, выявленные лингвистическим анализом Бранденштейна, подтверждают интуицию Элкина и, кажется, доказывают существование в Австралии такой формы идентификации, которая основана на межвидовом единстве физических и внутренних свойств. Идентичность многих составляющих физических свойств совершенно очевидна, когда мы говорим, что человеческие и нечеловеческие существа различного рода делят между собой целые наборы как материальных, так и поведенческих качеств и что они движимы в своих поступках одними и теми же телесными жидкостями. Напомним, что темперамент и характер имеют непосредственное отношение к физическим свойствам, если учитывать, что они, как предполагается, влияют на поведение человека через телесные субстанции или особенные анатомические предустановления. Именно этот корпус общих свойств и определяет в первую очередь тотемный коллектив; корпус, синтезированный в названии того качества, которое идентифицируется и с классом и с эмблематическим видом (а не с эпонимом), который выражает его органическое единство.

Что же касается внутренних свойств, то они совершенно ни при чем, когда классы связаны с местами Грёзы, хранилищем душ-детей, которые воплощаются в человеческих и нечеловеческих членах тотемной группы. Это, например, случай тотемизма патрилинейных половин (в Центральной Австралии, на севере Кимберли и на востоке Арnhem), а также тотемизма подсекций, когда эти подсекции связаны с культовыми центрами (в Восточном Кимберли и среди племен мангараи и йангман). Душа понимается здесь как основа производства идентичности и индивидуации, зарождающейся из хранилища тотемных сущностей, которое дает каждому из тех, в кого поселяется, нечто вроде гарантии соответствия вечной онтологической парадигме, которая была в свое время установлена существом Грёзы. Тем не менее эта идея соответствия членов тотемной группы некоторому идеальному типу негласно присутствует и в других местах, даже когда не существует явно выраженной связи между тотемами классов и хранилищами душ-детей. В частности, она выражается в метафорах родственных отношений, частных родственных связей, исконном общем происхождении и принимает общественный характер в привычке подчинять ей всех человеческих и нечеловеческих

членов тотемной группы в виде общего именованя. На самом деле именно класс, с его физическими и нравственными атрибутами, является здесь вектором и признаком наличия общих внутренних свойств. В сущности, тотемная принадлежность иллюстрирует тот факт, что каждый член класса, будь это человек или нечеловек, обладает теми же внутренними свойствами, которые определяют его видовую идентичность. Определяющая их всех сущность частично, таким образом, зависит от тех субстанций, которые они разделяют между собой, что иногда недвусмысленно выражено в языке: напомним, что термин «ngarlgí», с помощью которого йанйула обозначают тотемы, является коннотацией как материальных и нравственных свойств, так и «идентификационной сущности»²⁵.

Эти положения принуждают нас с осторожностью подходить к гипотезе о решительной оппозиции между патрилинейным тотемизмом, который основывается на общей духовной идентичности, происходящей из местных тотемных мест на отцовской территории, и матрилинейного тотемизма, основанного на общей субстанциальной идентичности, унаследованной от матери. Помимо того, что некоторые виды тотемизма классов, как мы уже видели, сочетают в себе передачу обоих типов свойств, гибридный тотемизм встречается на каждом шагу, разворачиваясь одновременно и в плане внутренних свойств, и в плане свойств внешних, хотя и с разной степенью вариативности. Поскольку мы не можем показать всю совокупность австралийских обществ (не стоит забывать, что на момент европейского завоевания Австралии там существовало порядка пятисот языков), я ограничусь кратким примером двух противоположных друг другу антропологических случаев с системами подсекций, одна из которых характеризуется патрилинейным тотемизмом полуполовин, а другая — тотемизмом «концептуального» типа.

Гибридные разновидности тотемизма

Тотемизм мангараи и йангман, который изучала Франческа Мерлан, связан не с восьмичастными секциями, которым подчиняется матримониальный брак, но с четырьмя полуполови-

нами, в каждую из которых входит пара подсекций, название которой обозначено термином, комбинирующим имена обеих подсекций²⁶. Эти полуполовины не имеют, таким образом, ничего общего с бракосочетаниями и являются формой тотемной сегментации, делящей группы большего размера, в которых объединены члены обоих поколений патрилинейного родства. Нося общее имя «marragwa», многие тотемы каждой из этих полуполовин включают в себя растения, животных, природные явления, мифические персонажи и абстрактные сущности. И если информаторы, у которых спрашивают название их тотема, всегда сначала называют небольшое число растений и животных, это не значит, что, как и в сообществах с половинами, здесь существует формальная иерархичная система, в которой доминируют основные тотемы. Эта четырехчастная система может пониматься как классификация космических элементов, хотя и не упорядоченных по таксономической схеме: например, все виды карликовых сомиков связаны родством с одной и той же полуполовиной, но не прочими формами жизни, такими как змеи, рыбы или ящерицы, различные виды которых распределены между всеми полуполовинами. Короче говоря, выработанный Леви-Стросом принцип концептуализации социальных таксономических рядов на основе рядов естественных здесь не работает, и, чтобы понять причины тотемных объединений, приходится обращаться к мифологическому онтогенезу.

У мангараи и йангман существа Грёзы являются человеческими и животными гибридами, известными под общим именем «wagtwiyan» и распределенными между полуполовинами. Каждый из них привел к своему месту людей из подчиненной ему полуполовины, которые остаются здесь в форме деревьев, скал и прочих элементов пейзажа, также называемых «wagtwiyan», но помимо прочего обладающих и особенными именами, которые формируют ономастическое наследие человеческих членов полуполовины. Хотя об их превращении и рассказано в мифах, «wagtwiyan» не ограничивают свою генеративную деятельность далеким прошлым. Так, один из информаторов Мерлан рассказал ей, как «witrilmayin» (вид гоанны, один из «wagtwiyan» ее полуполовины) перенес ее душу-ребенка из одного места в другое. Какие же отношения поддерживают суще-

ства Грёзы «*wagtwiyan*» с тотемами полуполовин «*mattagwa*»? Существа Грёзы могут рассматриваться как особенная реализация вечно живого креативного потенциала, тогда как тотемы выражают собой прямую и устойчивую связь между людьми и сущностями космоса, установленную существами Грёзы. Впрочем, как пишет Мерлан, именно потому, что люди, тотемы и все прочие существа «были социально и натурально упорядочены существами Грёзы, между всеми ними существует постоянная связь *общей субстанциальности и общего происхождения*, регулируемая системой категоризации (полуполовины), которая им предшествует и согласно которой существа Грёзы дифференцировались между собой»²⁷. Таким образом, мифологические рассказы соотносятся не с первоначальным недифференцированным состоянием, а с миром, уже поделенным на субстантивные сущности, актуализирующиеся в особенных сущностных классах с помощью существ Грёзы.

Разница с анимистическими мифологиями, например мифологиями Амазонии, конечно, заметна. В обоих случаях существа, о которых повествуют мифы, являются некоей смесью человеческих и нечеловеческих существ, живущих в определенном культурном и социальном укладе, но если индейские мифы описывают разнородные события, установившие дифференциацию видов на основе первоначального единства (поскольку растения и животные отличаются от человека по форме и поведению, хотя при этом и обладают общей внутренней сущностью), то австралийская мифология говорит о процессе партеногенеза, происходящего внутри уже установленных гибридных классов; процессе, в результате которого каждый из этих классов существ получил наибольшее количество видов, в числе которых и разновидности человеческих существ, которые тем не менее соответствуют сущностным и материальным особенностям онтологического типа, свойственного подразделению, из которого они вышли.

Вернемся теперь к племени аранда из центральной пустыни. Мы видели, что их тотемные группы состоят из индивидумов, связанных с местонахождением одного из существ Грёзы, потому что там они были зачаты, что делает тотемизм аранда еще более независимым от матримониальных классов, чем у мангараи и йангман, потому что члены подсекции могут иметь

несколько различных тотемных родственных связей. Эти родственные связи зависят от случайности странствий матерей и их пребывания в том или ином хранилище душ одного из существ Грёзы, потому что одна из этих душ входит в женщину, чтобы стать в ней экзистенциальной и категориальной основой будущего ребенка. На самом деле, поскольку местожительство остается достаточно стабильным, люди из одной и той же местности в основном посещают одно и то же тотемное место, в котором происходят периодические церемонии, так что с большой долей вероятности дети одной и той же подсекции будут иметь тот же тотем, раз их матери туда регулярно приходили. Но это происходит не систематически, в частности из-за наличия дальних странствий, в которых посещаются различные тотемные места, и тотемная группа может состоять из людей, которые идентифицируют себя с разными тотемами.

Как же понимается такая идентификация? Спенсер и Гиллен говорят, что «реинкарнация» существа Грёзы в человеке приводит к полной идентичности человека и тотемного вида этого места: «Каждый человек рассматривает свой тотем <...> как то же самое, чем является и он сам»²⁸. На первый взгляд, таким образом, речь идет об идентификации и с генеративным принципом, то есть с классом тотемных сущностей, и с животным или растением, символизирующим собой этот класс. Это можно проиллюстрировать рассказом, в котором один человек из тотема кенгуру, глядя на свою собственную фотографию, заявил: «Он очень похож на меня, как любой кенгуру»²⁹. И все же эта полная идентичность поставила перед Спенсером и Гилленом проблему: они были сторонниками фрэзеровской концепции тотемизма, прежде всего понимаемого как особенное взаимоотношение уважения и покровительства между людьми и связанными с ними тотемными видами. А ведь у аранда речь не идет ни об уважении, ни о покровительстве, потому что у них не запрещено убивать животное своего тотема, хотя и рекомендуется не часто употреблять его пищу. Помимо этого, мифологические рассказы и басни дают понять, что некогда было обычаем употреблять в пищу свой тотем. Тотемное животное или растение — это не родственники, которым не принято наносить вреда. Причем тотемные группы используют даже такие ритуалы («*intichiuma*»), в ходе которых они увеличивают число

членов своего тотемного вида, чтобы другие тотемные группы могли их употреблять в пищу. Как же нужно понимать взаимоотношение идентификации между человеческим и нечеловеческим существом, допуская при этом, что первый уничтожает или способствует уничтожению второго?

Ответ на этот вопрос частично содержится в работе Спенсера и Гиллена об аранда. Прежде всего отметим, что души-дети, хранящиеся в местоположении существ Грёзы, в основе своей дифференцированы: одни из них актуализируются в людях, другие в животном или растительном виде, который принимало в свое время существо Грёзы. Таким образом, существа Грёзы являются не животными или растениями, которые превращаются в людей, или людьми, которые превращаются в животные или растения, а первоначальными гибридами, конкретными ипостасями тех физических и нравственных свойств, которые могут теперь передавать свои атрибуты сингулярным сущностям через их форму, но каждый из них является при этом легитимным представителем того прототипа, из которого он вышел. Какой-либо экземпляр моего тотемного вида не является для меня индивидуальностью, с которой я буду поддерживать личные отношения (как это происходит в анимистической онтологии); он является живым выражением некоторых материальных и сущностных качеств, которые я с ним разделяю; качеств, которые не пострадают, если я его убью и съем, потому что они отсылают к незыблемой матрице, эманацией которой мы оба являемся. Человек и нечеловек являются всего лишь сингулярной материализацией классов свойств, которые выходят за грани их частного существования.

Это подтверждает и Марика Моиссеефф в исследовании племени аранда. Подчеркивая «конституциональную гибридность» существ Грёзы, она напоминает, что они, по сути дела, внутренне присущи каждому существу этого мира, по крайней мере если верить мифам об онтогенезе³⁰. Мифы о происхождении, отличающиеся от рассказов, повествующих о странствиях существ Грёзы, на самом деле говорят о предшествующем периоде, когда земля еще была лишена жизни, исключение составляли только полузачаточные массы, получившиеся вследствие незаконченной трансформации в человеческие существа различных растений и животных, сотнями смешанных друг с

другом. Эти конгломераты, называемые «*inapatua*» («неполные существа»), не могли двигаться, видеть или дышать. Тогда появляются другие существа, называемые «*numbakulla*» («вышедшие из ничто»), совершенно не похожие на существ Грёзы, которые лежат в основании зарождения небесного свода, солнца, звезд и рек. Двое из них также предприняли попытку расчленить «*inapatua*» каменными ножами, вынуть из них зачатки человеческих форм и придать им окончательную форму. Как пишет Моиссеефф, «только индивидуализировавшись от общей оболочки, каждое человеческое существо стало связано с нечеловеческим, животным или растительным элементом, из которого оно было изначально выделено. Этот элемент <...> и будет его тотемом»³¹. Поскольку люди произошли из композитного материала, их морфологическая сингулярность сопровождается неизбежной субстанциальной гибридностью, о которой напоминает их тотемная связь с растением или животным, из которых они были выделены; и поэтому их идентификация с определенными нечеловеческими существами осуществляется в двух планах: плане общей материи, из которой они вышли, и сущностном плане существ Грёзы, тоже гибридных, которые воплотились в них.

Алгонкинские тотемы

В Австралии та онтологическая форма тотемизма, о которой я только что говорил, является образцом, хотя она и не везде присутствует в таком чистом виде. В сущности, нигде больше нет такой большой совокупности народов, которые таким систематическим и эксплицитным образом развили идею о существовании нравственного и физического сходства между человеческими и нечеловеческими группами. А ведь на других континентах (и даже в более мягкой форме в Европе) можно найти такие социальные институты, которые можно квалифицировать как тотемные в традиционном смысле этого слова, поскольку в них используются названия видов или природных явлений для обозначения четко разграниченных социальных сегментов. В большинстве таких случаев гомология дифференциальных различий, разработанная Леви-Стросом,

может совершенно спокойно к ним применяться, при этом даже не обязательно проводить субстанционное различие между природой и культурой: дифференциальные различия между видами — это тот феномен, который легко поддается наблюдению, а значит, является всегда доступным источником, в котором можно обнаружить целый набор этикеток, позволяющих обозначать различные человеческие группы. В отличие от Австралии этот классификационный способ чаще всего имеет чисто денотативный характер и никоим образом не подразумевает, что материальные или духовные сходства между человеческими существами и их эпонимными видами признаются как таковые. Мое использование слова «тотемизм», чтобы охарактеризовать ту сингулярную онтологию, модель которой дает нам Австралия, может привести к недоразумению, поскольку оно несет в себе дополнительный смысл по сравнению с тем, что допускается обычно, особенно после публикации «Тотемизма сегодня» Леви-Строса. Чтобы сгладить эту трудность и сильнее подчеркнуть особенности австралийского тотемизма, последнее время специалисты по Австралии склонны заменять слово «тотем» на слово «грёза», неизбежно при этом редуцируя значение этого концепта, относящего теперь к частному этнографическому пространству, каким бы огромным оно ни было.

Не вижу ничего хорошего в таком семантическом макияже, ведь если австралийская форма тотемизма примечательна своей целостностью и разработанностью, значит, в ней нет ничего уникального. Ее скорее следует рассматривать как выражение более общей онтологической схемы (в особенно чистой форме), отдельные реализации которой можно найти и на других континентах. Например, в некоторых сообществах с тотемными кланами на юго-востоке США, которые Леви-Строс рассматривал как гибридную форму систем тотемных и систем с кастами, настолько ярко в них выражены внутренние подразделения, использующие физические, нравственные и функциональные элементы, которые, как предполагается, берут начало в эпонимных растительных или животных видах³². Так, чикасавы приписывают каждому экзогамному клану, даже каждому поселению, ярко выраженные особенности поведения, пищевые привычки, наряды, темперамент, средства к существованию, физические аппетиты: так, говорят, что люди пумы

испытывают неприязнь к воде, живут в горах и питаются в основном дичью; люди дикого кота спят днем и охотятся ночью, потому что у них острое зрение; люди красной лисицы живут лесными грабежами и любят независимость; люди енота питаются рыбой и лесными фруктами и т.д.³³ Конечно, как в Австралии, здесь не идет речь об идентификации всех человеческих и нечеловеческих членов тотемного класса с характеристиками идеального прототипа, одной из наиболее очевидных материализаций которого является данный вид животного. Животные и их нравы являются здесь конкретными парадигмами человека, который, как известно, происходит от того вида, имя которого носит его клан. Тем не менее общие черты тотемного способа идентификации сохраняются, потому что каждая человеческая группа разделяет с нечеловеческой группой весь комплекс физических и психических установлений, которые отличают ее от других групп как онтологический класс.

Напомним также, что способы идентификации являются теми способами схематизации опыта, которые преобладают в некоторых исторических ситуациях; они не являются эмпирическим синтезом социальных институтов и верований. Каждая из этих генеративных матриц, структурирующих практическую деятельность и восприятие этого мира, конечно же, является доминирующей в данное время и в данном месте; анимизм, тотемизм, аналогизм или натурализм могут сопровождаться и присутствием других способов идентификации в зачаточном состоянии, потому что каждый из них является возможной реализацией некоей простейшей комбинации, элементы которой обладают универсальностью. Каждый из них, таким образом, способен привнести свои нюансы и оттенки в выражение локальной доминирующей схемы, порождающей некое количество тех идиосинкразических вариаций, которые мы обычно называем «культурными различиями».

Именно это происходит в тотемизме, о котором я говорил выше на примере австралийского материала. Я проиллюстрирую это на небольшом примере, который приведет нас на родину тотемизма, то есть в северные широты Северной Америки. Ведь термины «totam» и «totamism» впервые появляются в воспоминаниях торговца мехами, Джона Лонга, который в

конце XVIII века вел торговлю с индейцами оджибва, живущими на севере Великих озер³⁴. А ведь значение этих слов, как было замечено многими исследователями, довольно путаное, поскольку Лонг употребляет термин «тотем», рассказывая о своем спутнике оджибва, употребившем это слово по отношению к медведю, который был его личным духом-хранителем, а не эпонимным животным его клана. Тут нужно уточнить, что в отличие от большинства северных алгонкинских племен оджибва имели обыкновение устанавливать индивидуальные отношения с добрыми и охраняющими их сущностями, которые Хэлловелл называет «*rawagānak*» и которые являлись индейцам преимущественно во сне, хотя их можно было встретить и в состоянии бодрствования в виде какого-либо животного³⁵. К тому же, в отличие от других племен алгонкинских языков, живущих на севере, оджибва организованы в патрилинейные кланы, носящие имена животных (медведя, журавля, гагары, американского лося и т.д.), а принадлежность к социальным подразделениям обозначается при этом притяжательными конструкциями, образованными с помощью корня «*-dodem*», который выражает родственные отношения или отношения по месту проживания: например, «*ododeman*» — «мой двоюродный брат (или сестра)»; или «*makwa nindodem*» — «медведь — это мой клан». Таким образом, предположили, что Лонг совершил ошибку, назвав «тотемом» — термином, предназначенным для выражения коллективных родственных отношений, — то, что на самом деле было индивидуальным духом животного, таким как «*rawagānak*». Чтобы избежать этой путаницы, начиная со второй половины XIX века антропологи проводят различие между тотемизмом в собственном смысле этого слова, то есть различными типами связей между социальными группами и эпонимными видами животных или растений, и так называемым тотемизмом «индивидуальным», то есть отношениями человека с некоей сущностью, имеющей растительную или животную форму, так как иногда могли сосуществовать обе формы, что и наблюдалось у оджибва.

Этот вопрос больше не поднимался вплоть до работ Фоджелсона и Брайтмана, которые усомнились в реальности такой ошибки у Лонга³⁶. Уточним, что Лонг был хорошим знатоком

оджибва, с которыми он провел несколько зим и с которыми он общался на упрощенной форме языка оджибва, принятом в кругу продавцов шкур. К тому же Лонг знал о существовании коллективного тотемизма: в начале своей книги, например, он упоминает тот факт, что каждый из пяти «народов» лиги ирокезов делится на три племени, или семьи, носящие соответственно названия черепахи, медведя и волка. Так что кажется маловероятным, чтобы он не понимал, что у оджибва, которых он хорошо знал, тоже были кланы, носящие названия тех же животных³⁷. Наконец, Лонг был не единственным, кто совершил подобную «ошибку». Полвека спустя известный своими этнографическими описаниями миссионер-иезуит отец Смет упоминает о таком же употреблении слова «тотем» (которое он транскрибирует «*dodem*») у потаватоми, тоже племени алгонкинского языка и соседями оджибва, живущими на юге: этот термин относится к животному, которое является во сне одному молодому человеку, чтобы стать его духом-хранителем, то есть речь идет о связи, имеющей природу личных отношений, потому что она предполагает принятие имени животного как личного имени, а также постоянное ношение отличительной эмблемы (лапы, пера или хвоста), представляющей это животное через метонимию³⁸.

Оба этих независимых друг от друга употребления слова «тотем», вышедших из-под пера наблюдателей, которых трудно в чем-то обвинить, принуждает нас внимательней изучить семантику этого термина в алгонкинских языках. В протоалгонкинском «*o.te.» — это глагольный корень, который можно перевести как «жить вместе коллективом» и от которого можно образовывать существительные, обычно употребляемые в притяжательной форме, например «*oto.t.e.ma», то есть «чей-то сожигатель». Рассмотрев около тридцати использований этого корня в североалгонкинских языках и различных диалектах оджибва, Фоджелсон и Брайтман заключают, что термины и выражения, в которых фигурирует этот корень, указывают на социальную связь, обычно локализованную, и часто характеризуются какой-либо родственной принадлежностью. На языке оджибва, например, «-do.de.m» обозначает и патрилинейный клан и эпонимное животное, а «odo.de.man» выражает род-

ственную связь между человеком и его двоюродным братом или сестрой, при этом его использование может относиться ко всем членам кровного родства говорящего. У индейцев кри слово «*nito.ti.m*» означает «мой родственник» или «мой друг»; у пенобскотов «*-tottem*» может переводиться как «друг», то же самое происходит со словом «*-tuttem*» у племени микмак; наконец, у индейцев фокс, согласно Уильяму Джонсу, «*oto.te.ma*» значит «его брат (старший)», «эпонимное животное его клана» и «его даритель сверхъестественной силы»³⁹. В последнем случае видно, что этот термин используется и для обозначения родственных связей, тотемной связи, а также связи с индивидуальным духом животного, что и не удивительно, поскольку все рассмотренные варианты обозначают личное отношение, будь оно по родству, по месту жительства или по дружбе.

Вернемся теперь к Лонгу. Слово «*totam*», которое он сопровождает большим комментарием, возникает из доверительного отношения одного из его спутников, о котором он рассказывает на языке оджибва: человек говорит, что его дух-хранитель, медведь, которого он называет «*nin, O totam*», рассержен на него, потому что он убил сородича этого медведя, и теперь боится, что никогда не сможет охотиться. Выражение «*nin, O totam*» — это, скорее всего, приблизительная транскрипция слова «*nindo.de.m*», то есть «мой родственник», «мой друг», которое использовано здесь в своем широком смысле отношения близости, интимности между людьми, часто посещающими одни и те же места, что соответствует общей тональности отношений, существующих между человеком и его индивидуальным животным. Иначе говоря, Лонг, конечно же, деконтекстуализировал термин «*totam*», сделав из него существительное, но он не ошибся, показав использование этого полисемичного термина в на первый взгляд необычном контексте. Наоборот, надо полагать, что оджибва или потаватоми, описанные отцом Сметом, не были так уж последовательны, как позднее антропологи, в различении того, что антропологи называют «социальным тотемизмом» и «тотемизмом индивидуальным». Как показывает пример племени фокс, то же слово можно употреблять и в совершенно других ситуациях высказывания, указывая на родство по клану, эпонимное животное своего клана или индивидуальный дух этого животного.

Можно ли рассматривать подобную семантическую поливалентность как признак того, что тотемные совокупности и совокупности духов-хранителей не были так уж отделены друг от друга, как мы это полагали? На первый взгляд оба плана отношений к животному все же сильно отличаются друг от друга. Как я уже показывал, оджибва, да и вообще алгонкинские племена севера, несомненно, соотносятся с модусом анимистической идентификации, потому что приписывают нечеловеческим существам, понимаемым как личности, внутреннюю сущность той же природы, что и их собственная. Что же касается тотемных групп, то у них они вовсе не свидетельствуют о наличии некоего духовного и физического сходства между человеком и его эпонимным видом, который превалирует в Австралии или у некоторых племен юго-востока США. Причем эти тотемные группы, похоже, скорее подчиняются механизму метафорического отношения, о котором говорил Леви-Строс, нежели мотивируются во внутреннем плане, то есть сериями дифференциальных различий; в остальном же этот тип сегментации общества далек от того, чтобы его можно было обобщить, поскольку самые северные группы оджибва не имеют тотемных кланов.

Тем не менее обе эти системы подчиняются разным логикам (первая — чисто онтологической, вторая — логике классификационного типа), и эти логики не так уж гетерогенны. Ведь если дух-хранитель принимает облик конкретного животного, он также является посланником всего вида и чем-то вроде его представителя у того человека, которому он помогает, в частности облегчая ему охоту на своих же сородичей: типично анимистические отношения человека к животному удваиваются здесь привилегированным отношением между человеком и животным видом, которое явно окрашивается тут в тотемные цвета, особенно если это отношение предвосхищается тем, что человек получает при своем рождении имя того животного вида, «ономастическим близнецом» («*nijotokanuk*») которого он становится, как это происходит, например, у оджибва с озера Биг-Траут, у которых к тому же нет тотемных кланов⁴⁰. Точно так же чисто денотативная тотемная связь между кланом и животным видом может подвергаться влиянию анимистических отношений, если человек получает в качестве индиви-

дуального духа-хранителя животное эпонимного вида своего клана: этот вид становится тогда для него чем-то большим и чем-то иным, нежели референтом коллективного имени, он несет в себе выражение личной идентификации с классом нечеловеческих существ, отныне персонифицированных. На самом деле эти феномены идентификации с животным видом носят индивидуальный характер и не принимают классическую австралийскую форму общности материальных и духовных свойств человеческих и нечеловеческих существ.

И все-таки зачатки настоящего коллективного сходства между человеком и животным существуют у северных алгонкинов, но в этом обществе нет родственных групп. У пенобскотов из округа Мэн было то, что Франк Спек называл «тотемами дичи»: из двадцати двух местных групп, которые насчитывались здесь в конце XIX века, тринадцать назывались по наиболее распространенному животному виду зимней охоты отряда: бобер, выдра, угорь, краб, омар, осетр, волк, белка, барсук, дикий кот, желтый окунь, енот и заяц⁴¹. Идентификация между местной группой и эпонимным видом основывалась на том, что члены отряда охотились в первую очередь на то животное, имя которого они носили, либо потребляя его, либо торгуя им, и что их существование, а иногда и выживание зависели, таким образом, от этого вида.

Подобная коллективная специализация, может быть, является не только результатом технической адаптации к дифференциальной дистрибуции (достаточно, впрочем, относительной) животных видов согласно местам их обитания. Спек установил параллели между пенобскотами и индейцами кри с озера Мистассини в их отношении к дичи, отмечая, что «тотемы» отряда в первом случае и духи-хранители во втором всегда являлись предпочтительными животными для охоты. А ведь индейцы кри рассматривали животные виды как легитимных владельцев мест своей охоты, использование которых те уступали людям. Возможно, так же дело обстояло и с пенобскотами. В таком случае эпонимный вид давал свое имя не только отряду, но и месту охоты, то есть ежедневной возможности находить в нем ресурсы для человеческого существования. Тотемные названия были здесь основаны не на произвольном соответствии между естественными и социальными дифферен-

циальными различиями, а на субстанциальном отношении зависимости, принимаемой человеческой группой в отношении нечеловеческих групп, оставивших отпечаток своей идентичности на данных местах. Все это напоминает некоторые аспекты австралийского тотемизма и достаточно ясно показывает, что тотемизм, в том смысле, как его понимаю здесь я, может существовать в зачаточном состоянии и в анимистических онтологиях, даже если не существует настоящих тотемных институтов, потому что нет групп, разбитых по принципу родственных связей.

8. НЕСОМНЕННОСТЬ НАТУРАЛИЗМА

Если допустить, что идентификация — это фундаментальная форма схематизации опыта, тогда также следует допустить, что те формы, которые она принимает, складываются согласно некоторым системным отношениям, позволяющим увидеть как свойства составляющих их частей, так и свойства всей их совокупности, которая вытекает из их комбинаций. Постольку, поскольку анимизм и тотемизм отличаются друг от друга не столь кардинальным образом, две другие онтологические установки, дополняющие нашу схему идентификации, должны обладать такими структурными характеристиками, которые делали бы их сопоставимыми с первыми двумя, так что логика всего целого обеспечивалась бы простыми правилами трансформации. С этой точки зрения порой к анимизму будет вовсе не тотемизм, как я когда-то предполагал, а как раз натурализм. Ведь натурализм выворачивает наизнанку основы анимизма, с одной стороны усиливая различие внутренних свойств и единство свойств физических, а с другой — меняя смысл их иерархического включения, поскольку универсальные законы материи и жизни служат натурализму парадигмой, с помощью которой концептуализируются место и роль разнообразия культурных выражений человечества.

В предыдущих работах, характеризуя натурализм как простое верование в очевидность природы, я всего лишь следовал за его позитивным определением, доставшимся нам от греков, согласно которому некоторые вещи обязаны своим существованием и развитием результатам волеизъявления человека, тому принципу, который наша философская традиция последовательно именovala «*phusis*» и «*natura*», а затем различными его производными на разных европейских языках¹. Это сведенное до уровня констатации определение оставалось в плену понятийной генеалогии западной космологии, отнимая у нас тем самым возможность использовать не столь контрастивные методы, связанные с некоей исторической ситуацией, которые

могло бы дать системное сравнение с анимизмом. Так, комментируя мои незаконченные определения натурализма и анимизма, Вивейрос де Кастро справедливо подчеркивал, что фундаментальная оппозиция между этими двумя формами идентификации главным образом основывается на симметрической инверсии: анимизм — это мультинатурализм, поскольку он основан на телесной гетерогенности классов живых существ, которые тем не менее обладают идентичным сознанием и культурой, тогда как натурализм — это мультикультурализм, потому что постулату о единстве природы он противопоставляет разнообразие индивидуальных и коллективных проявлений субъективности². Можно оспорить употребление термина «мультинатурализм» в таком контексте, поскольку эти множественные природы анимизма не обладают теми же свойствами, что и единая природа натурализма: в первом случае его скорее надо понимать в древнем, аристотелевском смысле, как принцип индивидуации существ, включая человека, тогда как во втором — в его частном смысле, отсылающем нас к немой и безличной онтологии, контуры которой были окончательно очерчены в эпоху механистической революции. Но даже если сформулировать эту оппозицию в более нейтральных терминах, она все равно останется оппозицией.

То, что современная онтология является натуралистской и что натурализм определяется через физическое сходство сущностей этого мира, кажется настолько закрепленным в истории наук и философии, что едва ли необходимо это как-то оправдывать, тем более что о генезисе этой дуальности мы уже говорили в третьей главе. Напомним только в общих чертах. Для всех нас человека от нечеловека отличает рефлексивное сознание, субъективность, возможность придавать чему-то значение, овладение символами и языком, с помощью которого выражаются все эти способности. Группы людей тоже отличаются друг от друга по особому использованию этих способностей, что раньше именовали «духом народа» и что мы сегодня предпочитаем называть «культурой». Ведь нет нужды проповедовать непримиримый релятивизм, чтобы вместе с общественным мнением допустить, что обычаи и нравы меняются в зависимости от произвольных условностей и способов означения окружающего мира, с помощью которых люди любят коллективно

обособляться в ущерб своей видовой идентичности. Зато начиная с Декарта и, особенно, с Дарвина мы признаем, что физическая составляющая нашей человечности ставит нас в такой материальный континуум, в котором мы являемся не более значимыми сингулярностями, нежели любой другой организм. Конечно, у нас с животными разная система строения, потому что теперь мы знаем, что именно молекулярная структура и унаследованный метаболизм филогенеза роднят нас с самыми примитивными организмами, а законы термодинамики и химии — с неодушевленными объектами. Как это открывают для себя с легким чувством унижения герои Флобера Бувар и Пекюше, нужно свыкнуться с мыслью о том, что наше тело содержит «фосфор — как спички, белок — как яйца, водородный газ — как уличные фонари». Что же касается сознания, термин, использование которого распространил во французском языке Декарт, то оно продолжает развиваться как эмблематичный знак человечности, хотя сегодня философия предпочитает говорить о «теории разума».

В отличие от прочих форм идентификации здесь будет лишним входить в детали онтологического развертывания натурализма, настолько оно нам знакомо, по крайней мере, должно быть знакомо тому читателю, к которому я обращаюсь. Что же касается общих принципов нашей космологии, то тут не столько нужно заполнить «белые места» (что я постарался сделать, говоря об анимизме и тотемизме), сколько обнаружить директивные линии наших обширных познаний в этой области. Ведь натурализм сформировался в атмосфере критических дискуссий и эмпирических экспериментов, которые дали ему эту возможность бесконечного еретического воспроизводства вопроса о различии между сингулярностью человеческих свойств и универсальностью материального предопределения. Если теоретическое тело нашей онтологии и не требует того углубленного анализа, которого требуют более экзотичные формы идентификации (по крайней мере, в рамках тех задач, что я ставлю себе в этой книге), то необходимо дать оценку его претензиям на гегемонию по отношению к другим способам идентификации, подвергающим сомнению его непоколебимую простоту и не признающим систему оппозиций, на которую он опирается.

Неисправимое человечество?

Прежде всего, нужно отметить, что в течение прошедших веков многие умы восставали против этой данной человеку онтологической привилегии, подвергая сомнению те нестабильные границы, с помощью которых мы пытаемся отличать себя от животных. Среди критиков этой абсолютной сингулярности человека в силу наличия у него внутренних способностей Монтень — конечно же, самый известный и самый красноречивый в своей борьбе против нашего превосходства над другими творениями этого мира. Как заметил Бейль, его «Апология Раймунда Сабундского» является апологией животных, потому что Монтень оспаривает в ней тот факт, что использование разума — это привилегия человека, доказывая своими наблюдениями и свидетельствами древних, что ни по своему поведению, ни по техническим возможностям, ни по склонности к обучению, ни даже по своей «речи» (речь тут надо понимать как способность суждения) животные не отличаются от нас. Так же как и мы, они умеют освобождаться от силы инстинкта, и «нет никаких оснований считать, будто те действия, которые мы совершаем по своему выбору и умению, животные делают по естественной склонности и по принуждению. На основании сходства действий мы должны заключить о сходстве способностей и признать, что животные обладают таким же разумом, что и мы, действуя одинаковым с нами образом»³. Вопреки таким философам, как Декарт, Локк или Лейбниц, которые уже после Монтеня утверждали, что слова, произносимые говорящими птицами, никоим образом не являются признаком их человечности, потому что эти животные не умеют преобразовывать свои впечатления об окружающих объектах в лингвистические знаки, автор «Опытов» был убежден, что способность дроздов, ворон или попугаев воспроизводить человеческий язык свидетельствует «о присущем им разуме, который делает их способными к обучению и вселяет им охоту учиться»⁴. Наконец, совсем как сегодняшние этологи, он поражен той способностью решать задачи, которую проявляют животные в своих технических действиях: «Почему паук, если он лишен способности суждения и умения делать выводы, в одном месте тклет густую паутину, в другом — редкую и пользуется в одних случа-

ях сетью из толстых нитей, в других — из тонких?»⁵ Значит, нет смысла настаивать на положении об интеллектуальном и нравственном превосходстве человека над животными, потому что и одни и другие подчинены идентичным естественным ограничениям; вторые даже лучше к ним приспосабливаются, потому что они разумнее и с меньшими предубеждениями организуют свои маленькие мирки, чем первые. Короче говоря, мудрость вынуждает нас признать, что, «разумеется, есть и известные различия — подразделения и степени разных свойств, но все это в пределах одной и той же природы»⁶.

Заметим тем не менее, что Монтень — это во многих отношениях уникальный случай и что его суждения о животных, пока их не опроверг Декарт, разделялись общественным мнением эпохи. В то же десятилетие, когда появляются «Опыты», другой автор, сегодня почти забытый, защищает и иллюстрирует библейскую антропологию в работе, которая несколько раз переиздавалась при его жизни, что заставляет полагать, что она имела значительное влияние. В трактате «Продолжение Французской Академии, в котором идет речь о человеке...» Пьер де Ла Примодэй встает на иную точку зрения, нежели Монтень, утверждая положение человека в Творении через оппозицию материи и духа⁷. Противником этого бывшего советника Генриха III является не столько Монтень, сколько «атеистический» дух двора, который равняется на Эпикура и топчет веру, размахивая над головой мечом разума. Хотя аргументация Ла Примодэя о превосходстве человека и опирается на библейскую экзегезу, она является неплохим синтезом ортодоксальных взглядов по этому вопросу, существовавших на заре классической эпохи. Оправдание Книгой Бытия — одно из самых распространенных: если человек, и только он обладает разумом и способностью суждения, то это потому, что он был сотворен последним и сотворен по образу и подобию Божию, чтобы человек мог прославлять и познавать Его Творение, то есть человек обладает исключительным статусом, составляющим «истинное различие между ним и животными, которые всего лишь — грубые твари»⁸.

И в то же время Ла Примодэй, опираясь на Священное Писание, предлагает нам набросок своей онтологии, одна деталь которой особенно интересна. Прежде всего, он различает со-

здания духовные (ангелы) и телесные, уточняя при этом о последних, что все они, включая человека, связаны физическим сходством, потому что «тело человека состоит из четырех элементов и их свойств, как и все тела прочих тварей, которые живут под этим небом»⁹. Именно в этом факте обладания или необладания жизнью и в природе соответствующих им душ коренится истинное различие между телесными созданиями. Среди живых созданий нужно различать четыре типа душ, соответствующих четырем режимам существования от простейшего к сложному: «растительная» душа растений; «чувственная» душа низших животных, как губки или устрицы; «познавательная» душа, которая дает тем, у кого она есть, «некоторую добродетель и силу, как способность к мышлению и познанию, память, чтобы защищать свою жизнь, а также умение себя вести и управлять согласно своей природе. Это души грубых животных»; наконец, «разумная» душа, свойственная человеку, «которая имеет все, что есть в первых трех, но еще она соучастница разума и способности суждения, и это чудесным образом отличает ее от других»¹⁰. Влияние Аристотеля здесь очевидно, даже если диалектическая тонкость трактата «О душе» потерялась в этой суммарной типологии, утверждающей только то, что между человеком и другими живыми существами материальное сходство сопровождается различием внутренних способностей. Тем не менее хорошо видно, что Декарт, несмотря на его неприятие схоластики, возводит свое здание не на пустом месте, утверждая несколько десятилетий спустя абсолютное различие между материей и духом, между протяженностью и разумом, между тем, что связано с механикой, и тем, что связано со способностью суждения, направленной на самое себя.

Нет сомнений, что начиная с Монтеня достаточно рассеянное и находящееся в меньшинстве течение мысли, которое можно назвать «сторонницей реформ», продолжало оспаривать эту концепцию новых философов об уникальности места человека в природе, связанного с его внутренними предубеждениями. Тем не менее не следует преувеличивать ни важность этих голосов, ни размах их противостояния с доминирующей натуралистской онтологией. В этом отношении замечателен пример Кондильяка, который, как об этом не раз уже говорили, уничтожил различие между животной чувственностью и

человеческой способностью суждения, утверждая, что между ними есть различие по степени, но не по природе. В сущности, в «Трактате о животных» (1755) он отталкивается от механики Бюффона, чтобы развить сенсуалистскую теорию животной мысли, вдохновленную трудами Локка, учение которого Кондильяк проповедовал во Франции: постольку, поскольку «животные сравнивают, судят, обладают идеями и памятью», их невозможно сравнить с механизмами¹¹. В чем же заключается тогда различие между животными и людьми, раз у них одни и те же потребности, привычки, элементарные познания и только опыт учит и тех и других? Различие проявляется на языковом уровне. Язык позволяет человеку добраться до высот мысли, тогда как животные не способны к абстракции, не могут рассуждать о самих себе. Человек же, наоборот, может сравнить себя со всем, что его окружает, «он входит в самого себя и выходит»; благодаря языку ему доступна интроспекция, умение делать выводы, обобщать; его знания умножаются и, превосходя животных в своей деятельности и развитии изначально общих способностей, он в конце концов начинает от них отличаться¹².

В некотором отношении предвосхищая эволюционистскую теорию познания, психология Кондильяка тем не менее не признает существование некоего необратимого порога прогресса внутренних способностей, который может преодолеть только человек. В остальном же раз можно сравнивать способность чувствовать и мыслить, то души, в которых эти способности берут свое начало, сравнить невозможно: душа человека бессмертна, душа животного — смертна. Это не просто дань теологии; в этом следует видеть глубокое убеждение в том, что неравное развитие способностей берет свое начало в более фундаментальном онтологическом различии: «Те способности, которыми мы обладаем [наравне с животными], показывают, что если бы мы могли проникнуть в природу двух этих субстанций [души человека и души животного], мы бы увидели, что они бесконечно отличны друг от друга. Наша душа, таким образом, другой природы, нежели душа животных»¹³. Даже оригинальному уму не просто избавиться от того влияния, который оказывают на него схемы восприятия и мышления, свойственные доминирующей форме идентификации.

Противоречивость Кондильяка показательна одним конститутивным парадоксом современного натурализма, который по-прежнему видит в животном то наименьший знаменатель универсальной фигуры человечества, то совершенный анти-пример, позволяющий охарактеризовать его специфичность. Ввиду очевидности физических сходств между человеком и животными и различий их предустановлений и способностей натуралистская онтология предлагает нам ограниченное число возможных подходов: можно либо подчеркивать связь человека с животными посредством их биологических свойств, прибавляя к этому, если надо, большее или меньшее число общих внутренних способностей, чтобы переход от одного к другому был не таким резким; либо относить это физическое сходство на второй план и делать акцент на исключительности тех внутренних свойств, по которым человек отличается от других живых существ. На Западе долгое время превалировал второй подход, и он по-прежнему доминирует, когда говорят о сущности человечества. Ведь, как справедливо заметил Инголд¹⁴, философы редко задавали себе вопрос: «Что делает человека совершенно особенным животным?», предпочитая ему типичный для натурализма вопрос: «Каково родовое различие между человеком и животными?» В первом вопросе человечество предстает частной формой животного, определяемой через принадлежность виду *homo sapiens*, а во втором речь идет об эксклюзивном положении, самореферентном принципе, нравственном условии. Это предубеждение коснулось даже самых великих натуралистов. Так, в трактате «Система природы» (1735) Линней ставит *homo sapiens* в общий таксономический ряд, основанный на контрастивных анатомических чертах, но при этом выделяет человека из других видов, следуя девизу «*Nosce te ipsem*¹⁵»: именно рефлексивностью своей мысли, изведая ресурсы своей души, ты постигнешь отличительную сущность своей человечности¹⁶.

Отсюда и та проблема, которую ставит перед нами этот старый оксюморон западного мышления: человеческая природа. Могут ли расколотые изнутри существа, сходные по своему телу и по своим аппетитам с животными и с богом или с трансцендентными принципами по своему нравственному поведению,

обладать собственной природой? Не стоит ли видеть в ней, как Кондильяк и сегодняшние этологи, результат набора способностей и типов поведения, легко поддающихся наблюдению у нечеловеческих животных, истинную видовую природу, которая бы гарантировала сингулярность нашего генома? Или же, вопреки антропологам, ее следует рассматривать как предрасположенность к преодолению нашей животности, не столько благодаря душе или разуму, сколько благодаря нашей способности производить культурные вариации, освобожденные от генетической обусловленности? Подчеркивая общие физические свойства, при первом подходе с трудом можно дать себе отчет о различии внутренних свойств в общественном выражении внутренних свойств (культуры); при втором же подходе, видя в «anthropos» прежде всего то, чем не могут быть животные, то есть производителей различий, мы забываем о том, что этот «anthropos» также является homo, то есть сингулярным биологическим организмом. Можно себе представить удивление индейца хиваро, кри или чевонга перед этой странной фигурой человечества. Как можно не увидеть, могли бы они воскликнуть, того, что наши тела и наше поведение сильно отличаются от тел и поведения других организмов, даже если те сделаны из той же субстанции? И с чего это вы берете, что животные не обладают такими же внутренними свойствами, как мы, пусть вы и не видите, как они разговаривают? Почему рефлексивное сознание, интенциональность, нравственное начало и порядочность свойственны только человеку, когда столько всего указывает на то, что это не так? Австралийский абориген тоже был бы весьма озадачен, но по другой причине. Почему нужно придавать столько значения буквальному смыслу вещей? Почему надо останавливаться на искусственных различиях форм и способностей между существующими организмами, если проще полагать (на манер того греческого философа, которого вы так любите), что мир всегда был комплексом физических и духовных генеративных прототипов специфических качеств, то есть тем очагом, в котором берут начало человеческие и нечеловеческие особи, которые вы считаете гибридами, потому что ваши онтологические классификации отличаются от наших?

Языки и культуры животных?

Очевидно, что натуралистская онтология развивалась вместе с научным прогрессом и что, в отличие от общественного мнения и некоторых не очень хорошо информированных эссеистов, ученые теперь не столь склонны утверждать очевидность различий внутренних свойств человека и нечеловека. В частности, этолог Доналд Гриффин приписывает сознательную и субъективную мысль животным на основе наблюдений за их поведением, которое, по его словам, свидетельствует о настоящем планировании их деятельности, возможной в силу внутреннего представления о преследуемых целях¹⁷. Гриффин также полагает, что, несмотря на свою удивительную приспособляемость, человеческий язык не отличается от систем коммуникации, используемых большими обезьянами или некоторыми птицами, и что вполне можно называть «языком» и эти средства передачи информации. Гриффин, таким образом, не так далек от Кондильяка, когда, основываясь на эволюционистской биологии и когнитивной этологии, защищает идею сходства ментальных способностей человека и животного, считая антропоцентристским предубеждением, чуждым всякому научному подходу, идею о естественном различии между одним и другим¹⁸. И все же среди этологов не все разделяют эту точку зрения, и я еще к этому вернусь. А пока заметим, что она, по крайней мере, привлекает внимание к конфликтам интерпретации современной онтологии, когда она сталкивается с возможными опровержениями опыта, и в частности к конфликту, который противопоставляет натуралистский монизм и культурный дуализм. Ведь, постулируя наличие простых различий по степени между когнитивными способностями животного и человека, современный сторонник их сходства всегда возьмет в качестве примера сравнения эволюционного процесса ту фигуру человечества, которая прекрасно знакома психологам, то есть взрослого человека западной культуры. И если сегодня никакой ученый не осмеливается больше утверждать, что так называемые «примитивные» народы представляют собой промежуточный этап развития между большими обезьянами и нами, нас не может не волновать тот интерес, который вызывают у эволюционных психологов ментальные функции современ-

ных собирателей-охотников, имплицитно связанных с нашими предками из плейстоцена, а значит, более близких, надо полагать, к нечеловеческим приматам, нежели к какому-нибудь профессору из Стэнфорда¹⁹.

На самом деле, если рассматривать когнитивные различия между человеком и животными на всем протяжении эволюции, то они выражаются только в степени. И это достаточно легитимная позиция, если не идти на поводу у той вредной формы этноцентризма, которая продолжает градацию человека до *homo sapiens sapiens*, пытаясь обнаружить в африканской пустыне Калахари, в лесах Канады или Амазонии такие этнографические примеры, которые бы проиллюстрировали биокompatиментальный этап той когнитивной адаптации, которая не была бы еще слишком заражена «культурой». Короче говоря, там, где у людей не много идей, где они просты, а их нормы элементарны, было бы легче понять, насколько поведение и выбор человека подвержены естественному отбору. А ведь, обнажая подобные предубеждения и напоминая о том, что современные собиратели-охотники претерпели несколько десятков тысячелетий исторических преобразований и что они не могут поэтому рассматриваться как окаменевшие свидетели ранних стадий очеловечивания, этнологи не могут избежать другой догмы натурализма, конститутивной для их поля исследований, догмы абсолютной сингулярности человечества, единственного вида, способного дифференцировать самого себя внутри самого же себя с помощью культуры. Иначе говоря, если антропоцентризм этнологов вынуждает их игнорировать сходство физических свойств между человеком и всеми остальными организмами, то признание этого сходства современными отступниками делает их неспособными воспринять различие внутренних свойств иначе, как внешнюю вариацию, названную «культурой», чье влияние на когнитивные способности было бы легче измерить у не столь современного человека.

Возможно, кто-то скажет, что такой род дискуссий уже не в моде, что теперь он может существовать только в дружеской перепалке между авангардом натуралистического монизма и культурного дуализма. И на самом деле бесспорно, что натуралистическое согласие, внутри которого процветали подобные противостояния, кажется сегодня отчасти расшатанным

изнутри самим развитием наук, этики и права. Конечно же, в первую очередь именно под влиянием этологии, в частности этологии больших обезьян, современную онтологию начало беречь, особенно когда стали подвергать сомнению один из самых допускаемых всеми принципов, то есть абсолютную сингулярность человека как вида, способного производить культурные различия. Этнологи, кажется, еще в полной мере не осознали эту революцию, а ведь именно к ним в 1978 году обращались Макгрю и Тутин, когда опубликовали в престижном английском журнале по социальной антропологии «Мэн» («Man») иконоборческую статью, в которой определяли шимпанзе как культурных животных и доказывали необходимость их изучения в компаративной этнографии. Их основной аргумент был следующим. Эти животные, столь близкие нам в генетическом плане, удовлетворяют также и большинству других критериев, с помощью которых принято характеризовать культуру: наблюдение за ними показывает, что новое индивидуальное поведение возникает в диких популяциях, что оно распространяется внутри группы и утверждается в ней и что оно отличается от других типов поведения, существующих в иных популяциях²⁰.

Эта вариативность поведения касается главным образом того использования орудий труда, которое Макгрю опишет позднее в своей работе «Материальная культура шимпанзе», где он приводит более двадцати случаев такого использования: от обработки щупов для ловли муравьев до разбивания орехов с помощью ударного орудия и наковальни, а также использования обухов и метательных орудий²¹. Но только в 1999 году был преодолен важнейший этап этого исследования, когда восемь известных этнологов, и в их числе Макгрю, опубликовали в журнале «Нейче» («Nature») сводную работу о культурах шимпанзе²². Это был решающий шаг, потому что статья в этом журнале имеет статус официального признания научных результатов. А эти результаты не так уж незначительны: на основе множества независимых наблюдений, проводимых в течение длительного времени на нескольких популяциях шимпанзе, живущих далеко друг от друга, авторы показывали, что различные группы вырабатывают и передают целые комплексы различных технических навыков. Поскольку такой тип вариаций не может, как это кажется, объясняться адаптивной эволюцией

поведения к экологическим нуждам, авторы были вынуждены приписать шимпанзе различные культуры, то есть способность находить ответы на непосредственную необходимость существования и общественной жизни.

Каким бы необыкновенным ни был этот прорыв животного вида в сферу культуры, прецеденты этому уже были. Примеров технических инноваций и новых форм поведения у животных известно довольно много. Некоторые даже перешли границы научных публикаций и стали частью фольклора, как, например, британские синицы, которые в некоторых местностях научились открывать бутылки с молоком, которые молочник оставляет на крыльце заказчика, или пример макак с полуострова Косима в Японии, которые перед едой моют батат. В японской приматологии этот феномен стал частью категории «протокультуры», «докультуры» или «инфрачеловеческой культуры»²³. Но авторы статьи в журнале «Нейче» идут в этом отношении еще дальше, заявляя о существовании целой гаммы отличительных черт поведения и устанавливая вариативность орудий труда, используемых различными популяциями шимпанзе при одних и тех же операциях.

Можно ли тем не менее утверждать, что мы перебороли натурализм, как только допустили, что человек не единственный животный вид, способный изобретать и передавать навыки практической деятельности? Ничего подобного, так как отличительность человека в натуралистской онтологии основывается в первую очередь на его способности производить культурную сингулярность, мобилизуя свои внутренние качества. Чтобы победить натурализм, нужно показать, что шимпанзе, производя свою культурную деятельность, задействуют такие же психические ресурсы, как и мы. А как раз по этому вопросу специалисты по диким шимпанзе не слишком красноречивы. Компортаментальная этология показывает те вариации, которые можно обнаружить в системах орудий труда диких животных, и старательно описывает те процедуры, с помощью которых они распространяются от одного животного к другому, но она ничего не говорит о необходимых для этого ментальных и нейрофизиологических условиях, разве что упоминает общую склонность к имитации, которая у больших обезьян может быть связана с контролем внимания другого живот-

ного²⁴. Зато экспериментальная психология, которая сравнивает социальное обучение у детей человека и у шимпанзе, находящихся в неволе, отвергает даже саму идею о том, что эти животные способны имитировать, утверждая, что дети, когда учатся использовать какой-нибудь рабочий инструмент, имеют представление о преследуемой цели этой учебы, тогда как шимпанзе довольствуются тем, что согласуют свое поведение с поведением другого существа²⁵.

Таким образом ведутся напряженные споры между практическими этологами, которые приписывают наблюдаемым ими животным ряд ментальных качеств, позволяющих им осознавать свои действия, и этологами, работающими в лабораториях, которые утверждают, что не находят следов этих гипотетических ментальных свойств у исследуемых животных. Возможно, это вопрос, который нельзя решить, потому что на самом деле речь не идет об одних и тех же животных, хотя они и принадлежат к одному и тому же виду. Чтобы показать, что поведение диких шимпанзе подвержено культурным вариациям, потому что некоторые из их когнитивных способностей могут быть идентичны нашим, их нужно заставлять выполнять определенные действия в лаборатории, которые бы позволили системно сравнить шимпанзе и человека. А ведь этологи-компортаменталисты как раз отмечают, что лаборатория — это настолько особое место ввиду взаимодействия находящихся в неволе животных с экспериментаторами, что полученные таким образом результаты вообще нельзя распространять на диких шимпанзе. Короче говоря, факт существования у шимпанзе так называемых «культурных» традиций пока что не подвергает сомнению главное убеждение натуралистской онтологии, согласно которому человек является единственным видом, обладающим психическим аппаратом, способным порождать культурные различия.

И все-таки этот вопрос остается нерешенным, потому что другие ветви этологии обнаруживают поразительное сходство способностей человека и животных, и происходит это в той сфере, которая непосредственно затрагивает теорию дифференциации по внутренним свойствам, потому что речь идет о той коммуникационной системе внутренних состояний, которую мы называем «языком» и условность, интенциональность

и референтность которой долгое время рассматривались в натуралистской онтологии как самый верный признак уникальности человека. А ведь многие работы по семантике коммуникации животных заставляют делать вывод о том, что это преимущество человека не столь очевидно. Поскольку на эту тему существует масса весьма разношерстных работ, я ограничусь тем, с чем все более или менее согласны, не рассматривая при этом незвуковые сигналы, такие как, например, известный «танец пчел» или системы следов, оставляемых животными, чтобы они служили ориентиром для их сородичей²⁶. После публикации революционной работы Питера Марлера о диалектах зябликов нет никакого сомнения, что пение некоторых птиц в пределах одного вида различается и при этом наблюдается масса индивидуальных и региональных вариаций. Это было установлено для звуковых сигналов нескольких видов земных и морских млекопитающих. Также известно, что в случае птиц и некоторых приматов эта способность соответствовать специфическому вокальному репертуару диалекта связана с обучением, которое в случае певчих птиц осуществляется главным образом через самца. Кроме того, на сегодняшний день установлено, что пение некоторых птиц соотносится с обстоятельствами (как присутствие или отсутствие слушателя того же вида) и отличается в зависимости от передаваемого сообщения (различные предупреждающие крики, в зависимости от типа приближающегося хищника, например). Это также наблюдается у зеленой мартышки в Кении²⁷. А значит, возможно, что в звуковых сигналах относительно внешних объектов (найденное пропитание или приближение хищника), издаваемых некоторыми видами, есть интенциональность, потому что эти сигналы варьируются по частоте, согласно тому, могут или не могут их слышать сородичи. Это, похоже, подтверждается также обманом, который практикуют домашние курицы и макаки резусы, поскольку макаки наказывают обманщика, когда обман открывается²⁸.

Даже если звуковые сигналы животных не достигают сложности и семантического и синтаксического богатства человеческого языка, трудно продолжать утверждать, что они являются не более чем инстинктивными самовыражениями: произвольные вариации и инновации в пределах одного вида,

обучение через имитацию, устойчивое соответствие между голосовым сигналом и означаемым, возможная интенциональность сообщения и предвосхищение результатов его получения — вот целый набор явлений, которые заставляют придать коммуникационным системам некоторых животных видов, по крайней мере, статус элементарного языка.

Какие внутренние ресурсы животных задействованы в этой способности к ограниченному символическому производству? Существует ли у них разум, который делает их способными контролировать свое поведение и взаимодействовать с окружающей средой с помощью тех представлений, которые они могут передавать своим сородичам? Готовы ли мы допустить, что некоторые из них обладают внутренней сущностью, схожей с нашей собственной, что проделало бы огромную брешь в стене натурализма? На самом деле, в отличие от Гриффина, большинство когнитивных этологов отказываются признать у животных наличие сознательной мысли, предпочитая видеть в языке животных продукт генетической предрасположенности, закодированной в мозгу, которую Марлер называет «инстинкт обучения» и характеристики которой варьируются в зависимости от генома данного животного вида. У певчих птиц, где этот феномен изучен наилучшим образом, способность к узнаванию звуковых сигналов сородичей и способность обучения песням — врожденные и весьма различные от одного вида к другому, поскольку фонологические и синтаксические характеристики, выбранные для обучения, остаются одними и теми же в пределах одного вида²⁹. Таким образом, язык животных берет свое начало в нейрофизиологической обусловленности, которая мало-помалу специфицируется опытом, при этом нет необходимости объяснять это через сложные представления, то есть пропозициональные способности, благодаря которым животные объективировали бы свои собственные внутренние состояния (эмоции, верования или цели) и интерпретировали бы внутренние состояния других организмов, представленных в их естественном окружении. Короче говоря, признание того, что животные виды обладают способностью производить индивидуальные и коллективные вариации, выраженные в некоей условной системе обмена звуковой информацией, никоим образом не является результатом приписывания нечеловече-

ским существам внутренних свойств, идентичных свойствам человека; наоборот, оно опирается на редукцию их языковой способности к их фундаментальным физическим качествам — геному, который в известных пределах моделируется эпигенезом. Натурализм спасен, потому что, признавая за птицами и обезьянами способность самосингуляризации через язык, мы обнаруживаем универсальность природы.

Человек без разума?

Вернемся теперь к человеку и тем отличительным внутренним свойствам, которые ему традиционно приписываются в онтологии Нового времени. Но существуют ли эти принципы где-то еще, помимо общественного мнения? По-прежнему ли человек, как и во времена Декарта, разрывается между более или менее нематериальным разумом и физическим миром, внутренние свойства которого уже предсуществуют всякому познанию? В общем и целом это так, в том числе у ученых. Тем не менее существуют исключения, которые следует рассмотреть, дабы оценить их возможный вклад в дезинтеграцию натуралистской формы идентификации. Одно течение когнитивных наук, в значительной мере сопротивляющееся дуализму, отвергает идею, что мы можем действовать в этом мире и означивать его исходя только из того факта, что каждый из нас с рождения обладает чем-то вроде главного командного штаба, контролирующего наше поведение и обрабатывающего перцептивную информацию, то есть чем-то вроде вычислительной машины Тьюринга. Одной из самых интересных попыток преодоления этого дуализма можно назвать теорию когнитивной деятельности как деятельности инкорпорированной, развитой Варелой, Томпсоном и Рош³⁰. Опираясь на философскую интуицию Мерло-Понти, авторы защищают тезис о том, что познание зависит от опыта субъекта, обладающего телом, которое управляет его действиями в бесконечно различных (поскольку модифицированных его же собственными действиями) ситуациях. Референцией субъекта является не автономная способность обрабатывать информацию, получаемую из внешнего мира, не зависящего от результатов перцепции, а совокупность

его сенсорно-моторных механизмов, постоянно меняющихся в силу различных событий, происходящих в окружающей среде, частью которой он является и которая предоставляет ему возможность того или иного типа взаимодействия с ней. Приводя результаты различных экспериментов, авторы утверждают, что когнитивные структуры несводимы к репрезентативному внутреннему свойству, дающему выражение пассивно получаемым раздражителям, и что «они берут начало в таких рекурсивных типах сенсорно-моторных мотиваций, которые подчиняют себе деятельность перцепции»³¹. Разум, если еще можно говорить в этом случае о разуме, становится системой свойств, вытекающих из постоянной ретроактивности между организмом и окружающей средой; он теряет всякую внутреннюю сущность и становится не более чем атрибутом или эпифеноменом физического мира.

Экологическая теория зрения нейрофизиолога Джеймса Гибсона еще радикальнее, потому что приводит к полному уничтожению разума как места обитания высших ментальных функций³². Разработанная Гибсоном теория «возможности» («affordance») хорошо известна: мир животных, включая сюда и человека, обладает внутренними свойствами, несводимыми к миру физическому или к феноменологическому опыту, поскольку они зависят от тех возможностей («affordances»), которые в нем замечает наблюдатель, чтобы действовать в согласии с его сенсорно-моторным аппаратом. Овцу или человека, например, край пропасти, с одной стороны, заставит передвигаться параллельно ей, с другой — может привести к падению в нее, тогда как гриф скорее отправится с нее в полет. Тот факт, что на этом обрыве можно осуществлять совершенно различные действия, не является внутренним свойством скал, которые изучаются геоморфологами; специфические свойства элементов рельефа становятся таковыми только для живых организмов, которые способны их каким-либо образом использовать. Помимо прочего Гибсон утверждает, что топология естественного освещения достаточно инвариантна, чтобы можно было определить свойства окружающей среды, в том числе ее «affordances», не прибегая к внутренним представлениям. Восприятие непосредственно и заключается в определении этих зрительных инвариантов и проявляющихся в них «воз-

можностей»; и все это независимо от действий животного, потому что эти «возможности» всегда рядом, готовые к перцепции. Такое понимание восприятия в свою очередь предполагает и иное понимание умственных операций, поскольку извлечение и абстрагирование оптических инвариантов живым организмом связано и с процессом перцепции и с процессом познания, поскольку познание не что иное, как дальнейшее развитие восприятия. Больше не надо ссылаться на интеллект при описании таких процессов, как воспоминание, мысль, вывод, суждение или предвосхищение: «Я убежден, — пишет Гибсон, — что ни одно из них не может пониматься как умственная операция»³³. Прощай, таинственная внутренняя сущность! Прощайте, различия между человеческими и нечеловеческими животными! Нет больше структурной связи между сенсорно-моторным аппаратом и окружающей средой! Остаются только оптические регулярности, ожидающие актуализации подходящими для этого рецепторами.

Эту экологическую теорию восприятия Гибсон предлагает нам в качестве достаточно сильной и логически выстроенной альтернативы той форме когнитивного реализма, который уже на протяжении многих веков является почти неоспоримым эпистемологическим режимом современного натурализма. Вместо того чтобы полагать наличие автономного субъекта, разум которого способен обрабатывать чувственную информацию объективного мира с помощью представлений, комбинируя свои врожденные предубеждения и приобретенные им культурные познания, Гибсон предлагает видеть в познании воспитание внимания, которое задействуется организмом при выполнении им насущных задач, хорошее исполнение которых требует всего лишь постоянной способности определять выступающие объекты окружающей среды и наилучшим образом к ним приспособиться. Понятно, почему эта теория вызвала восхищение таких авторов, как Инголд и Берк, которые в изучаемых ими обществах сталкивались с формами отношений к окружающему миру, формулирование которых плохо увязывалось с классическим дуализмом мира и разума, субъекта и объекта или чувственности и способности суждения³⁴. Хотя сам Гибсон ничего не говорит о социальном и культурном приложении своей экологической теории восприятия, она все же

позволяет совершенно другим образом посмотреть на социальную жизнь человека; то есть не как на оформление опыта, возможного благодаря отбору чувственных данных с помощью системы коллективных представлений, а как на некое состояние, предшествующее всякой культурной объективации, основанной на практической ангажированности тел, способных определять эти самые «возможности» и, тем самым, входить друг с другом в резонанс в окружающем их мире.

Теории познания, которые утверждают непосредственную связь тела с окружающим миром, на корню разрушают здание натурализма: разум больше не является необходимостью человеческой деятельности и мысли; культуры больше не представляют собой субстантивные блоки, которые можно отличить от нормативных представлений или поведения, навязываемых индивидууму; животные возводятся в ранг субъекта, потому что они, в точности как и мы, являются организмами, чьи сенсорно-моторные способности дают им возможность означивать окружающий мир. Короче говоря, отличительные внутренние свойства полностью исчезают, чтобы уступить место гармоничному единству физических свойств. Но это исчезновение онтологической дифференциации по критерию разума приводит к новому исключению, потому что касается только категории живых существ, тех, кто располагает телом, способным воспринимать и перемещаться в пространстве. Неодушевленные нечеловеческие существа остаются чистыми объектами, даже если, как, например, компьютеры, они могут осуществлять ментальные операции, являющиеся продуктом нашей деятельности. Делая из мысли продукт взаимодействия восприятия и деятельности тела, находящегося в некоем специфическом «Umwelt³⁵», антименталисты отказывают компьютерам во всякой онтологической схожести с человеком (и животным): не потому, что они лишены интенциональности или самосознания (классическая аргументация философии разума), а потому, что они являются чем-то вроде чистых мозгов, а ведь именно в теле, а не в нейронном или электрическом процессоре коренится эта память о собственном опыте, чем как раз и является субъективность. Даже роботы, способные модулировать свои действия вследствие автономного обучения, в их глазах не представляют интереса, потому что их механизм строится на

коннекторных моделях разума, а ведь, как пишет Инголд, коннекционизм «всегда берет начало в картезианской онтологии, которая лежит в основе всякого проекта когнитивных наук, это — онтология, которая разводит совершенно по разные стороны умственную деятельность и деятельность тела в окружающем мире»³⁶. Устраненные как фактор онтологического исключения сложных организмов, внутренние свойства вновь возникают как атрибут класса живых существ: симулякры разума, которые демонстрируют нам компьютеры, не могут сделать их равными человеку, поскольку у человека-то как раз и нет разума, по крайней мере в форме некоего вычислительного аппарата, независимого от тела. Именно фактические внутренние свойства, приписываемые некоторым нечеловеческим существам, приводят их к радикальной инакости; именно во имя этих внутренних свойств, которые не могут отделить нас от животных, потому что ни мы, ни они ими не обладаем, осуществляются новые виды онтологической дифференциации.

Под видом иконоборчества новая феноменология восприятия обнажает характерные черты той натуралистской онтологии, которую она пытается побороть. За видимым единством физических свойств (человека и животных), которое больше не нарушается дифференциацией по разуму, на самом деле скрывается новое и противоречивое различие внутренних свойств: машин, которые обладают ими, потому что так захотел человек, и человеческих и нечеловеческих животных, которые ими не обладают в силу присущей им витальности. В этом отношении будет полезным сравнение с анимистической формой идентификации. Когда ачуары или индейцы кри говорят, что некий артефакт или неорганический элемент окружающего мира обладает «душой», они подразумевают под этим, что эти сущности имеют интенциональность той же природы, что и человек, и что она не зависит, таким образом, ни от типа молекулярного субстрата, в котором она находится, ни от процессов, в результате которых она начинает существовать. Различие форм и поведения признается, но они не являются достаточными критериями, чтобы исключить сарбакан или гору из общности внутренних свойств. Зато когда говорят, что животные похожи на нас, потому что они думают своим телом, а компьютер не похож (даже если он умеет говорить и играть в шахма-

ты), потому что его подобие внутренних свойств порождено не жизнью, на первый план выходит различие между объективными физическими свойствами (машины) и субъективными физическими свойствами (тела); то есть вопреки тому, что говорят антикогнитивисты, на первый план выходит топография дуальной дистрибуции всего существующего на субъекты и объекты.

По другую сторону теорий инкорпорированного или экологического познания существуют нейронауки, которые ставят под сомнение натуралистскую схему анатомии внутренностей человека, растворяя ее во внутренних свойствах физической организации. Материальные субстраты при этом отличаются друг от друга и в одном и в другом случае: мысль является не результатом взаимодействия между сенсорно-моторным аппаратом и окружающей средой, а продуктом деятельности мозга, то есть органа, издавна связанного с высшими ментальными функциями. С первых своих шагов френология выдвигала идею (конечно, не новую) о том, что ментальные состояния можно редуцировать к механизмам церебральной деятельности и даже к центральной нервной системе. Благодаря прогрессу нейробиологии и вниманию к этой проблеме психологов и философов сегодня эту гипотезу можно рассматривать с большей ясностью, нежели во времена Галла и Брока. Большинство биологов высказывают сомнения относительно возможности абсолютного редукционизма, который позволил бы растворить объяснение поведения всех физических существ, включая человека, в некоей универсальной теории. При умеренном взгляде на вещи (например, физикалистов) принято утверждать, что все элементы реальности, включая ментальные состояния, происходят из материальных процессов или состояний, которые можно изучать экспериментальным образом, так что «тождество ментальных событий событиям физическим, — пишет Жан-Пьер Шанжё, — ни в коем случае не представляет как некая идеологическая позиция, это просто самая разумная рабочая и плодотворная гипотеза»³⁷. В сущности, если допустить, что не может существовать причинной связи между какими-либо событиями, если между ними не существует физических отношений, тогда такое ментальное событие не может осуществляться без помощи подходящего ментального аппара-

та, в данном случае — мозга. Различие между ментальной и нейронной деятельностью становится ненужным: если ментальные явления причинным образом задействованы в поведении человека, в котором они сами коренятся, что с трудом можно отрицать, значит, они должны обладать физическими параметрами, которые можно описать в молекулярных и физико-химических терминах. Это показывает, что, несмотря на кажущуюся пропасть, разделяющую Гибсона и физикалистов, физикалисты не более, чем Гибсон, верят в существование нематериальных внутренних свойств, из которых бы зарождались ментальные представления. Как говорит Шанжэ: «Теперь нет больше смысла вести беседы о Разуме³⁸».

Даже философы-монисты более осторожны, нежели нейрофизиологи, хотя нейрофизиологи тоже колеблются на этот счет. Доналд Дэвидсон, работы которого нашли эхо у адептов материалистской теории разума, утверждает, что физическая реальность и реальность ментальная обладают гетерогенными внутренними свойствами: первую можно объективировать в такой теории, игнорирующей причинность, вторую же — нельзя, потому что объяснение формирования ментальных состояний зависит от приписывания наблюдаемому субъекту предшествующих ему характеристик, как, например, тот факт, что он считает истинными те высказывания, которые производит, и что эти высказывания действительно таковыми являются; такую методологическую необходимость Дэвидсон называет «принципом милосердия». Дело в том, что всегда существует некая интерпретация содержания мысли другого на основе этого принципа рациональности и когерентности, никакие независимые от интерпретативных норм данные не могут дать нам фиксированную точку теории, потому что нормы становятся конститутивной частью тех данных, которые надо интерпретировать. Поэтому Дэвидсон выдвигает тезис об окказиональном физикализме, согласно которому ментальное событие действительно тождественно событию физическому, как это хотел показать Шанжэ, но только одно за другим, мало-помалу, и при этом никогда нельзя быть уверенным, что это совпадение вновь будет воспроизведено в серии повторяемых случаев, которые позволили бы нам сформулировать закон. Поэтому говорят, что существует «случайное наложение» («supervenience») мен-

тального события на событие церебральное, потому что первое обуславливается вторым, хотя его внутренние свойства остаются несводимыми к внутренним свойствам физического события, на которое оно «случайно налагается»³⁹.

Хотя понятие «случайного наложения» и было позаимствовано у Аристотеля, оно слишком противоречиво, чтобы основать достаточную философскую интерпретацию обусловленности мысли от мозга. Как заметил Винсент Декомб, налагающийся элемент добавляется к той вещи, которую он не может дополнить, и поэтому он колеблется между двумя статусами, «статусом добавочного элемента и статусом элемента излишествующего»⁴⁰. Следуя примеру Куайна, это можно к тому же интерпретировать минималистским образом, то есть как наложение ментальных различий на различия физические, что будет означать, что всякому ментальному различию соответствует различие физическое. Но если физическое различие можно измерить, то различие ментальное — нельзя, потому что ментальное состояние и состояние физическое — различной природы, так как они по-разному следуют друг за другом. Церебральное воображение, конечно, может соотносить производство некоторых высказываний или решение проблем с активацией тех или иных частей мозга, но это невозможно для большей части обычных ментальных состояний, которые не делятся на дискретные единицы времени и которые философы разума называют «qualia»⁴¹. Сегодня утром я чувствую себя счастливым, потому что погода отличная и потому что я получил хорошие новости (по крайней мере, так я интерпретирую свое состояние): когда началось это состояние? когда оно закончится? оно носит непрерывный характер или дискретный? в какой момент оно присутствует в моем сознании, а в какой — нет? Вот пример довольно тривиального ментального состояния, которое может причинно влиять на поведение человека и с которым тем не менее будет сложно соотнести некое нейронное событие, даже окказионально или согласно принципу наложения. Короче говоря, даже если принять объяснения физикалистов, нам предстоит еще проделать долгий путь, чтобы можно было объяснить все особенности внутренних свойств человека через нейронные механизмы.

И все-таки вопрос не в этом. Я никоим образом не собираюсь тут рассматривать современные теории когнитивного по-

знания через призму философии, эпистемологии или эмпиризма, скорее меня интересует, каким образом эти теории подмывают фундамент современной натуралистской онтологии. А ведь мы уже видели, что физикализм еще далек от того, чтобы достичь этой цели. Стратегия физикализма по устранению отличительных внутренних свойств человека — и только человека, потому что большинство материалистских философов разума, следуя за Дэвидсоном, не готовы еще принять наличие мысли у животных⁴², — все-таки обнажает одну типичную черту натуралистской онтологии. Эта онтология исходит из принципа, что особенность людей заключается в том, что они различаются между собой, отличаются один от другого и одна группа от другой благодаря внутренним нематериальным качествам каждого субъекта, хотя эти качества частично модулируются ценностями и представлениями определенной культуры. Единственный способ усомниться в индивидуальном и коллективном существовании этих внутренних свойств, неподвластных непосредственному наблюдению, заключается в десингуляризации разума, его сведении к универсальным и материальным свойствам мозга, то есть к растворению внутренних свойств в том положении натурализма, согласно которому различия физических свойств — это различия по степени, а не естественные различия. Вот почему для психологов и нейрочученых важна техника формирования церебральной функциональной образности, которая позволяет картографировать деятельность мозга. А раз внутренние свойства человека сводятся к церебральным операциям, они теряют часть своей тайны, потому что тогда, сделав их, наконец-то, отчасти видимыми, их можно лишить того основного атрибута, который оправдывал их гипотетическое существование. Тем не менее томография или ядерно-магнитно-резонансное исследование мозга не всегда позволяет «вживую» увидеть те субстраты внутренних свойств, которыми являются наше самосознание, индивидуация означений или влияние некоего культурного представления на пропозициональное суждение. Можно сказать, что у разума впереди еще много светлых дней, прежде чем его физическая природа полностью откроется пристальному взгляду идеографии.

Права природы?

В совершенно других сферах, то есть в философии морали и права, натуралистская онтология, возможно, постепенно разлагается. В современной идеологии отличие человека от других существ на самом деле берет начало в концепции его внутренних свойств как субъективного удвоения: самосознание порождает субъективность, субъективность предполагает нравственную автономию, нравственная автономия основывает ответственность и свободу, которые являются атрибутами субъекта в качестве индивидуума, носителя прав и обязанностей по отношению к сообществу себе равных. Растения и животные, традиционно лишённые этих качеств, таким образом исключаются из гражданской жизни. С ними нельзя завязать политические или экономические отношения, поскольку они не обладают статусом субъекта⁴³. А ведь это подчинение нечеловеческих существ требованиям надменной гуманизации все больше оспаривается теми теоретиками морали и права, которые работают над этикой окружающей среды, не отягченной предвзятыми суждениями кантовского гуманизма.

С 70-х годов, главным образом в США, Австралии, Германии и Скандинавских странах, возникает нравственная рефлексия об отношениях человека и его естественной окружающей среды. Франция и другие романские страны в основном остаются в стороне от этого процесса, на который они смотрят с иронией и подозрением, видя в нем в лучшем случае оскорбление разума и технического прогресса, в худшем — реакционную попытку подорвать универсальность идеалов Просвещения и незыблемых прав человеческой личности⁴⁴. Мы не будем здесь останавливаться на тех сложных причинах, которые породили такой чисто нравственный подход к обязанностям человека в отношении сообщества живых существ и правам, которыми это сообщество могло бы обладать в силу своих внутренних свойств. Протестантизм и его ценности индивидуальной ответственности и общественной этики, конечно же, сыграли тут свою роль, точно так же как формирование национального сознания в США и Германии, происходившее через идентификацию с дикой природой, которая, возможно, стала лучшим антидотом против искусственной формы общества, забывше-

го о добродетелях «Gemeinschaft»⁴⁵. Отметим только, что этика окружающей среды в основном процветает на почве англосаксонского пуританства и в северных регионах Европы, где в XIX веке как раз и зародились различные формы той натурфилософии, к которой родина Рене Декарта и Огюста Конта осталась совершенно равнодушна.

Впрочем, философия окружающей среды черпает свое вдохновение в совершенно различных источниках. В ней привычно различают экстенсиональную этику, которая предлагает подходить с точки зрения нравственности к более или менее широкой гамме нечеловеческих существ, и холистскую этику, в которой делается акцент на ответственности человека в вопросе сохранения равновесия экосистемных сообществ, рассматриваемых как императив в себе, то есть независимо от статуса и становления сущностей, составляющих эти сообщества⁴⁶.

Экстенсиональная этика более антропоцентрична, хотя некоторые ее формы обладают разной степенью антропоцентричности. Так, Питер Синджер вводит в сферу нравственной практики большое количество нечеловеческих существ, утверждая, что они способны испытывать удовольствие и страдание, а значит, в точности как и люди, обладают собственными интересами, которые необходимо учитывать⁴⁷. Такие права можно сравнить с теми правами, которые стоят на защите человека (в частности, уважение к жизни другого и достойное обращение с ним), даже если первопричина этих прав и не связана с каким-нибудь специфическим человеческим качеством, распространяемым на животные виды. На самом деле этика Синджера опирается на утилитаристскую доктрину Бентама: если допустить, что все чувственные существа заинтересованы защищать себя от страданий и продолжать свой род, тогда признание этого интереса только у человека становится «видовым расизмом» («specieism»), то есть чем-то аналогичным обычному расизму, потому что здесь тоже устанавливается необоснованная дискриминация классов живых существ, обладающих одними и теми же внутренними свойствами. Тем не менее Синджер со временем встает на более ярко выраженную антропоцентричную позицию, утверждая, что жизнь некоторых чувственных существ обладает большей внутренней ценностью,

поскольку они наделены способностями, схожими со способностями человека, такими как самосознание, способность мыслить и проецировать себя в будущее или способность обмениваться сложными информационными данными. Это касается весьма небольшого числа животных, в том числе шимпанзе, наделенных статусом личности в силу их близости к человеку с точки зрения их внутренних свойств. Логическое следствие подобной позиции (которая, впрочем, весьма живо оспаривается) заключается в том, что человек, лишенный этих способностей вследствие патологического нарушения или формирования деятельности головного мозга, не будет являться в полной мере личностью, а значит, не может пользоваться автоматическим правом на жизнь⁴⁸.

Хотя эта позиция и представляется радикальной критикой антропоцентрического тезиса, который устанавливает юридическое преимущество статуса личности только за человеческим видом, следует отметить, что в этике Синджера не подвергаются сомнению фундаментальные принципы натуралистской онтологии. В ней даже эксплуатируются все ее возможности, поскольку «патоцентристский» аргумент расширения права на жизнь для всех чувственных существ основывается на сходстве физических параметров этих существ, по крайней мере это касается организмов с центральной нервной системой, тогда как распространение личностных качеств на некоторых животных основывается на том факте, что они, как и «нормальные» люди, обладают внутренними свойствами той же природы. Конечно, онтологические границы проведены не столь четко, что порождает многочисленные споры о том, что же оправдывает право на существование у человека и у нечеловека, но все это происходит в более или менее натуралистских рамках: сходство тел — с одной стороны, различие ментальных способностей — с другой. К тому же животные, исключенные из узкого круга личностей, остаются в подчиненном положении, поскольку за ними не признается качеств автономного субъекта. Являясь объектом нравственных забот человека, они сами по себе не являются носителями прав. А что касается растений и неботанических элементов окружающей среды, то они, не обладая чувственностью, обречены на механическое и безлич-

ное существование, которое раньше натурализм признавал за всеми нечеловеческими существами.

Этика поведения животных, развиваемая Томом Реганом, являющаяся гораздо более антропоцентричной, нежели этика Синджера, даже больше отходит от онтологических условностей натурализма. Реган исходит из позиций индивидуализма: источники морали и права коренятся не только в индивидууме, то есть в существе, обладающем внутренней ценностью, поскольку является «субъектом-жизни» («subject-of-a-life»), а не простым объектом нравственного рассмотрения человека, на котором лежит печать снисходительного сочувствия. А ведь чтобы признать за человеком роль нравственного субъекта, он должен обладать если не разумом, необходимым, чтобы понять закон, и свободой, необходимой, чтобы согласовывать с ним свое поведение (как того требуют теории естественного права), то хотя бы комплексом тех способностей, которые свидетельствовали бы об автономии его деятельности и некоей форме интенциональности: то есть самосознанием, способностью действовать в зависимости от поставленных конечных целей, возможностью формировать представления⁴⁹. Реган связывает эти качества с небольшим количеством млекопитающих, в частности с приматами, которые тем самым становятся полноценными юридическими субъектами, а не подзащитными сочувствующего им человека.

Конечно, как у Синджера, именно благодаря внутренним свойствам, схожим с внутренними свойствами человека, животные переходят из одной категории в другую. Но этот их новый статус проделывает брешь в натуралистской форме идентификации, потому что за животными признаются качества субъекта, такие же, как есть у человека, и которые тоже являются их внутренним отличительным признаком. Тем не менее эти сдвиги онтологических границ еще далеки от того, чтобы можно было сравнить расширенный натурализм Регана с тем распределением внутренних свойств, которое производит анимизм. Прежде всего, потому, что внутренние свойства, схожие с внутренними свойствами человека, присваиваются некоторым животным только как некий правдоподобный показатель того, что они обладают ими на самом деле, а не потому, что, как это происходит в анимизме, нет никаких причин, чтобы лишить их

растения и предметы окружающего мира, ведь субъективность не всегда можно обнаружить в ее эмпирических проявлениях. Во-вторых, потому, что внутренние свойства, которыми Реган наделяет больших обезьян, не превращают их в коллективные субъекты, поскольку для Регана только индивидуумы могут являться источником права, тогда как анимизм видит во всяком классе существующего своеобразную общность, организованную по принципам, аналогичным тем, которым подчиняется человек. Наконец, потому, что физические свойства не играют здесь отличительной роли, так как этой функцией обладают только внутренние свойства, а ведь в анимизме отличие общностей субъектов устанавливается в зависимости от их анатомических особенностей и того поведения, которые оные особенности предполагают. Конечно, экстенционизм Регана показался бы индейцам макуна или монтанье абсурдным. Первые полагают, что некоторые виды животных надо защищать, потому что они тоже субъекты, но нуждаются в том, чтобы их права представлялись человеком; вторые же допускают, что большинство животных являются субъектами и в силу этой конститутивной автономии будет абсурдным вставлять на их защиту, попирая тем самым их автономию. Понятно, что эти противоречия между ассоциациями по защите дикой природы и туземными охотниками Амазонии или Субарктики не могут исчезнуть единым махом.

Холистская этика, наоборот, кажется ближе к анимизму, потому что она делает акцент не на индивидуумах или видах, обладающих особыми внутренними свойствами, а на необходимости сохранения общего блага, не нарушая при этом те отношения взаимозависимости, которые связывают все органические и неорганические составляющие окружающей среды. Тут важна связь частей со всем целым, поскольку каждый элемент этого целого обладает некоей ценностью и смыслом только в зависимости от того положения, которое он занимает в экономике жизненных обменов. Тем не менее, по своей способности нарушать установленный порядок, человек наделен нравственной ответственностью, необходимой для поддержания экологического равновесия. И он может осуществлять это только при условии, если четко понимает свое положение в этой трофической цепи. А ведь подобных умных взаимоотношений

можно достигнуть, только смиренно наблюдая за природой и пытаясь найти свое место в той неясной телеономии, которая движет каждым действующим лицом нашего огромного земного сообщества.

Этот подход исповедует Альдо Леопольд, положивший начало холистской философии окружающей среды в известном «Календаре песчаного графства», опубликованном в 1949 году, после его смерти⁵⁰. Будучи служащим лесного хозяйства, закончившим Йельский университет, и экологом, порвавшим с управлением природными ресурсами, Леопольд в то же время очень любил охотиться, причем это не вызывало в нем каких-либо кризисов сознания. Возможно, именно как опытный охотник, а не как философ или моралист подходит он ко всему сложному комплексу окружающей среды и пытается дать нам свою концепцию окружающей среды. Эта концепция выражается в виде аллюзий, и даже аллегорий, в ходе рассказов о сорокалетнем опыте общения с американской природой, который приводит к одному фундаментальному выводу: умение охотиться — это умение обнаруживать дичь, а умение обнаруживать дичь — это умение вставать на точку зрения того животного, на которого охотишься, умение воспринимать вещи как это животное, то есть умение становиться на его место. Короче говоря, нужно избавиться от этого внешнего взгляда на мир, нужно смотреть на него изнутри, видеть связующую нить этого мира в движении. Этот подход напоминает превращения американских индейцев как способ перемены перспективы взгляда, в результате чего каждый старается войти в шкуру другого, чтобы принять его точку зрения.

И все же не стоит заходить далеко в этой аналогии, которую можно частично подкрепить только техническими и когнитивными требованиями одинокой охоты. Ведь «земляная этика» («land ethic») Леопольда никоим образом не подвергает сомнению онтологические установления натурализма. Конечно, чтобы человек мог выработать адекватную идею о своем месте и ответственности в синэкологическом взаимодействии, может оказаться полезным, чтобы он без высокомерия представил себе жизненные конечные цели и направленность других составляющих того суперорганизма, в жизни которого он принимает участие. Отсюда берет начало предложенная Леопольдом

педагогическая необходимость «мыслить как гора» (дабы можно было лучше понять то равновесие, которое нужно соблюдать на ее склонах между волками, оленями и растительностью) или представить себе путешествие атома в ходе его последовательных воплощений путем инкоативной интенциональности⁵¹. Но тут речь идет не о «символе веры» анимизма, а об уединенном мыслительном опыте, дающем содержание абстрактному экологическому знанию. Хотя поэтическая вольность его формулировок иногда может привести к двусмысленному толкованию текста, Леопольд не приписывает нечеловеку внутренней сущности, аналогичной сущности человека, поскольку сознание становления, которым он его наделяет, является всего лишь метафорой общей телеономии природы, которая отражается в каждом из нечеловеческих существ. И, в частности, он не приписывает ни животным, ни растениям никакой способности вести видовое существование, отмеченное некими культурными условностями, поскольку эти условности являются для него неотъемлемым достоянием человека. На самом деле подход Леопольда соответствует обычной натуралистской схеме и его конститутивному дуализму: «Нетронутая природа является тем грубым материалом, в котором человек в поте лица вырубил то, что мы называем “цивилизацией”. <...> Природа чрезвычайно разнообразна, и результаты этой работы тоже весьма разнообразны. <...> Разнообразие мировых культур отражает разнообразие форм природы, которые их породили»⁵². Ничего принципиально нового в этом утверждении нет.

Конечно, не стоит требовать от работника лесного хозяйства первой половины XX века, какими бы ясными и оригинальными ни были его размышления, чтобы он полностью освободился от тех ментальных рамок, в которых получил свое образование. Позднее последователи Леопольда сумели отделаться от обманчивой симметрии дуализма и финализма, на которые еще равнялся их учитель, только они это сделали, вернувшись к еще более твердым убеждениям наук о природе и выведя из законов экологической взаимозависимости модель нравственной деятельности. Самый интересный из них — Джон Калликотт, защищавший позиции экосистемной солидарности, с которой Дюркгейм, похоже, был вполне согласен⁵³.

Хотя он и отвергал идею о том, что биотическое сообщество можно рассматривать как общество, свойства, которыми он его наделял, сильно напоминают условия осуществления органической солидарности, в частности тот факт, что единство целого существует независимо от индивидуумов, которые его составляют, и что принадлежность к этому целому предполагает некоторые договорные обязанности по отношению к его членам ввиду тех функций, которые они выполняют. Экосистема становится трансцендентна по отношению к своим элементам, а элементы, будь они человеческими или нечеловеческими (и в этом главное отличие учения Дюркгейма), освобождаются от всякой онтологической субстанции, чтобы стать простыми шестеренками механизма постоянно реорганизующихся взаимоотношений. Природа и культура теряют свой смысл в подобной космологии, которая теперь не биоцентрическая или антропоцентрическая, а экоцентрическая, то есть подчинена регулирующим механизмам обменов энергией в окружающей среде. И тем не менее необходимо наличие некоей оценочной инстанции, чтобы это целое вело себя нравственным образом, сохраняя при этом свою системную целостность или, по крайней мере, способность регенерировать саму себя в ущерб одной или другой его составляющей. А значит, нужны рациональные субъекты, способные придать ценность тому, что ею не обладает в собственном смысле, и на эту роль, конечно же, призван только человек. Как же тут не испытать ощущения дежавю? Человеческие субъекты, обладающие рациональной внутренней сущностью и нравственным сознанием, признающим основополагающий принцип физического сходства и материальной взаимозависимости сущностей этого мира, полагают своей миссией сохранение этого сходства и взаимозависимости, часто даже вопреки своим же собратьям. Для всех важно, что только они способны различать и представлять все остальные элементы. Это могло бы быть неплохим определением натуралистской онтологии в отношении ее практических позитивных результатов.

Не стоит пренебрегать значением этого критического анализа. Некоторые ученые (и я в том числе) могут видеть в экоцентричной этике, например этике Калликотта, солидное философское основание возможности не столь конфликтного

сосуществования человека и нечеловека, а также возможности воспрепятствовать разрушительным эффектам нашей беззаботности и нашей агрессивности в отношении окружающей среды, за которую мы ответственны в первую голову, потому что возможности нашего воздействия на нее несопоставимы с возможностями других актеров земного сообщества. Но это не является предметом рассмотрения в данной работе. Исследуя онтологические последствия различных этик окружающей среды, я только хотел увидеть те возможные различия, которые они представляют собой по отношению к обычным нормам натурализма, чтобы оценить их способность подорвать эти нормы. А ведь нужно отметить, что, несмотря на категориальные сдвиги, произошедшие в этнологии или когнитивных науках, те, кому мы обязаны философией окружающей среды, так еще и не сумели поставить под сомнение эту структуру натурализма. По меньшей мере, наблюдаемые вариации не позволяют нам увидеть проступающую структуру совершенно новой формы идентификации или ту, которую хотя бы можно было сравнить с уже нам известными.

Тем не менее само существование этих вариаций и усиление их влияния в последние десятилетия уже показывают нам, что натуралистская схема мышления, может быть, и не так уж устойчива (причина, по которой такие работы, как эта, становятся возможны) и что, может быть, теперь наступила фаза пересмотра онтологических основ, результат которого никто не может предсказать. Свидетельством тому служат недавние изменения в области права — области, в которой изменения управляющих нашим статусом, практической деятельностью и нашим отношением к миру принципов заметно лучше, нежели в работах по философии или этике. За тысячи километров от споров сторонников освобождения животных и защитников кантовского антропоцентризма юрист Жан-Пьер Маргено недавно показал, что, по крайней мере, во французском праве домашние животные, прирученные или содержащиеся в неволе, уже обладают такими же внутренними правами, что и юридические лица, потому что закон признает существование у них собственного интереса, отличного от интереса их хозяев, и потому что закон наделяет их технической возможностью выражения защиты этих интересов⁵⁴. Рядом с преступлениями

против человека, против имущества или против государства в новом уголовном кодексе установлена четвертая категория преступлений — против домашних животных, свидетельствующая тем самым о том, что они уже не рассматриваются как имущество, то есть как вещи. Этот промежуточный статус, возможно, будет еще эволюционировать в уголовном праве к более выраженной персонификации животных, потому что ничто не воспрещает видеть в недиких животных юридическое лицо, по модели всякого юридического лица, за которым признается собственный интерес и возможности защищать его. Что же касается тех органов, которые могут представлять на юридической сцене тот интерес, который наш автор называет интересом «животного лица», включая сюда и интересы, идущие вразрез с интересами их хозяев, то они уже существуют в виде различных ассоциаций по защите животных. Хотя мы еще не отдаем себе в этом отчет и хотя еще нужно будет ждать установления подобной юриспруденции, собаки, кошки, коровы (бешеные или нет), попугаи или шимпанзе наших зоопарков отныне, точно так же как и мы, в состоянии заявить о своих правах на жизнь и благополучие, и все это не в силу гуманистических причин, оправдывающих старый закон Граммона, то есть плохое обращение с животными, способное вызвать общественный скандал, а потому, что они стали если и не полноценными субъектами права, то, по крайней мере, квазиличностями, прерогативы которых берут свое начало там же, что и наши. Признавать в домашних животных, которые находятся в зависимости от человека, юридическое лицо — еще не значит подвергать сомнению натуралистскую онтологию, поскольку продолжает существовать различие нравственных способностей, но подобное расширение статуса субъекта до некоторых видов нечеловеческих существ, по крайней мере, показывает нам, что дискриминация, объектом которой они раньше являлись, не имеет в себе ничего «естественного».

Ведь это главная хитрость натурализма и внутренняя мотивация того термина, которым я его обозначаю, то есть казаться нам «естественным», потому что разделение сущностей этого мира, которыми он оперирует, предстает как спонтанная очевидность в глазах тех, кто пользуется им как принципом схематизации опыта, в этом он как раз схож с другими форма-

ми идентификации, но больше всего потому, что неоспоримый характер этой очевидности берет начало в том, что основывается она естественным образом, а это — неотразимый довод, когда нужно дисквалифицировать иные виды онтологии. Поэтому натуралистская формула является полной противоположностью формулы анимистической: если в последней превалируют универсальность удела нравственного субъекта и взаимоотношения между человеческими и нечеловеческими существами, которые устанавливаются этой универсальностью в плане физической гетерогенности существующих классов, то в первой человеческое общество и его культурные условия подчиняются универсальности законов природы. Дарвин предложил нам каноническую версию такого видения культуры через природу в работе «Происхождение человека» (1871), распространив на человеческие общества теорию происхождения видов путем естественного отбора, предполагая, что естественный отбор касается не только органических вариаций жизни, но и социальных инстинктов, в частности обязанности по оказанию помощи, которую мы называем «альтруизмом»⁵⁵. Конечно, давались различные интерпретации этого включения культурных свойств человечества в историю природы. Ограниченные и редуccionистские — в случае социобиологии или социального дарвинизма в духе Спенсера, более либеральные и тонкие — под пером Патрика Торпа, который обнаруживает у Дарвина «обратный эффект эволюции», то есть особое функционирование естественного отбора, когда он применяется к человеку, при этом предпочтение отдается некоторой форме общественной жизни, «чье поступательное движение к тому, что называют “цивилизацией”, благодаря морали и общественным институтам имеет тенденцию все больше исключать из себя соревновательное поведение»⁵⁶. Но тут не столько важны эти вариации, потому что основная идея о том, что культура может пониматься только как референция по отношению к природе, распространилась далеко за границы идей Дарвина, чтобы превратиться в базовый принцип натуралистской онтологии, антропологические результаты которой мы уже рассматривали в третьей главе. И если идея о «культурном построении природы» имеет сегодня некоторый успех, то происходит это ценой банального игнорирования того регрессивного парадок-

са, который предполагает это понятие: чтобы возвести природу в культуру, нужна такая докультурная природа, которая была бы способна подчиниться такому строительству, необходима какая-то необработанная данность, которую можно бы было рассматривать независимо от смыслов или законов, которые превращают ее в социальную реальность, нужно некое предусловие, которое бы возникало всякий раз, когда мы, опрокидывая ценности дуальной схемы мышления, полагаем, что свели ее к условному представлению⁵⁷. Ведь если бы природа стала сполна культурной, у нее не было бы больше смысла существования, как и у культуры, с помощью которой этот процесс бы завершился, поскольку исчезновение объекта размышлений предполагает бесполезность размышляющего. Натурализовывает ли что-то она или натурализуется сама, природа утверждает тем самым свое владычество «от противного», а культура — свою субординацию.

9. ОПЬЯНЕНИЕ АНАЛОГИЕЙ

Натурализм и анимизм являются общими иерархизирующими схемами с разной полярностью: в одной универсальность физических свойств связана с различием внутренних свойств, в другой — общность внутренних свойств полагается как средство смягчения результатов различий свойств физических. Тотемизм же, наоборот, предстает как симметричная схема, характеризуемая двойным сходством, внутренних и внешних различий, логическое поведение которых может быть не чем иным, как иной симметричной схемой, но в которой утверждается равновесие двойной серии различий. Это как раз то, что я называю «аналогизмом». Я понимаю под ним такую форму идентификации, которая разбивает комплекс существ на множество сущностей, форм и субстанций, между которыми наличествуют небольшие разрывы, иногда подчиненные градуированной шкале, так что становится возможным вновь превратить систему изначальных контрастов в плотную сеть аналогий, связывающих внутренние свойства различных сущностей. Этот способ распределения различий и соответствий, который можно наблюдать в нашем мире, достаточно обычен. Он, например, выражается в соответствиях между микрокосмосом и макрокосмосом, которое устанавливает китайское гадание по земле. Согласно этой идее, распространенной также в Африке, социальные беспорядки способны повлечь за собой климатические катастрофы. Или еще в медицинской теории сигнатур¹, которая основывает этиологию и терапию болезней на тех сходствах, которые имеют с симптомами или частями человеческого тела некоторые субстанции или естественные объекты. Что сразу же поражает в подобной системе, так это изобретательность, которая необходима, чтобы обнаруживать с практической целью все возможные сходства и отзвуки, которые представляются наблюдателю: поиски счастья или причин бедствий опираются на гипотезу о том, что свойства, движения или изменения структуры некоторых сущностей оказывают

влияние на судьбу человека или сами подвергаются влиянию в результате человеческого поведения. Одержимость аналогией становится маниакальной, поскольку результаты ее воздействия на повседневную жизнь считаются решающими, и поэтому эпитет «аналогический» мне кажется самым подходящим для подобной схемы.

Тем не менее аналогия является здесь всего лишь результатом или следствием; она становится возможной и доступной мышлению, только если те элементы, между которыми она устанавливает отношения, различны по своему происхождению, только если возможность отбора сходств между вещами, а тем самым и возможность устранения их изолированности, опирается на сингулярности. Сочетая то, что раньше было различно, сходство временно устраняет различие, чтобы установить новое различие, в отношении объектов к самим себе, потому что объекты становятся чуждыми своей исконной идентичности, как только они смешиваются друг с другом в зеркале соответствий и имитаций. Короче говоря, аналогизм — это герменевтическая мечта о полноте, которая берет начало в факте неудовлетворенности: учитывая общую сегментацию составляющих этот мир компонентов на шкале небольших различий, он питает надежду сплести эти слабо гетерогенные элементы в косу значимых сходств и притяжений, обладающих видимостью преемственности. Но именно это до бесконечности умножаемое различие является обычным состоянием этого мира, а сходство является при этом желаемым средством, чтобы сделать его интеллигибельным и переносимым.

Цепь бытия

Первый набросок того, что могло бы стать аналогической онтологией, предлагается нам в той концепции структуры мира, занимавшей почти господствующую позицию в Европе эпохи Средневековья и Ренессанса, которая обычно известна нам под именем «великой цепи бытия». Восстанавливая генезис этой необычной конфигурации, Артур Лавджой видит ее зарождение у Платона, в том, что он называет «принципом полноты»: этот принцип является результатом напряжения между

бесконечным множеством вечных Идей, образующих недвижные архетипы, копией которых является все материально и нематериально существующее, и объединительной целостностью одной из этих Идей, в частности идеи Добра, которая основывает существование этого мира и орошает своим совершенством все сущности, которые в нем содержатся². Благодаря этой динамической сущности никакая потенциальность бытия, как бы она ни была незначительна, не может не реализоваться; так что даже космос тем лучше, то есть ближе к идеалу Прекрасного, Добра и Истины, чем больше в нем содержится разнообразия различных вещей. К этому априорно насыщенному всеми возможными существами космосу Аристотель прибавляет строгую иерархию своей естественной истории: в нем установлены различные роды и неделимые виды существ, поэтому живые творения распределены согласно степени своего совершенства, каждое на своем месте, на той «scala naturae»³, которая учитывает также и различия в зависимости от типа души, которой обладает каждый живой организм. Окончательную формулировку этой онтологической и космологической схемы цепи бытия, которой будет подчинено западное «Weltanschauung»⁴ вплоть до начала XVII века, мы обязаны Плотину и философам неоплатоникам; она состоит «из огромного числа <...> связей, развертывающихся в иерархическом порядке от самых незначительных существ, едва отделимых от небытия, через все возможные градации, до «ens perfectissimum»⁵ <...>, поскольку каждый из типов этих существ отличается от того, который ему непосредственно предшествует, а также того, который следует непосредственно за ним, наименьшей возможной степенью различия»⁶.

Теория цепи бытия представляет собой особенную интеллектуальную проблему, возможно типичную для аналогизма, которая заключается в сочленении сходств и различий. Если смотреть на нее во всем объеме, то лестница существ этого мира, кажется, обладает неразрывностью, поскольку каждый элемент находит свое место в серии элементов, потому что обладает некоторой степенью совершенства, чуть большей, чем степень совершенства элемента, который ему предшествует. Благодаря этой связности, в которой нет ни пустот, ни разрывов, устанавливается общая солидарность, которая прохо-

дит через всю цепь сверху донизу и снизу вверх. Но различия между каждым онтологическим элементом, конечно же незначительные по отношению к его непосредственным соседям, оказываются все больше по мере того, как мы сравниваем этот элемент с более удаленным его соседом. Различие вводит, таким образом, между ними конститутивное неравенство, которое, бесспорно, связано с дискретностью. Со временем и в зависимости от личных склонностей философов акцент смещается то на различие по природе, которое дает каждой вещи сингулярную идентичность, то на связи вещей, которая устанавливает между всеми ними такую непосредственную близость, границы которой становится невозможно точно очертить.

Так, тема множественности, кажется, доминирует у неоплатоников и теологов Средневековья. У Плотина, например, порождающая душа мира, которая своей эффузией актуализирует цепь бытия, имеет в качестве основного свойства сотворение инакости; ведь если мир находится в согласии с самим собой, хотя его части зачастую конфликтуют друг с другом, то это потому, что он сообразуется с разумом, и потому, что единство разума происходит из тех противоречий, которые он в себе содержит. Разум делает существ различными, и даже настолько различными, насколько это возможно; «доводя различие до последнего предела, он делает вещи необходимым образом противоречивыми; он будет совершенным разумом, если будет делать их не только различными, но и противоречащими друг другу»⁷. Отвергая у Плотина утверждение об имманентности установленного неким автором порядка (который плохо согласуется с атрибутами христианского Бога), Блаженный Августин воспроизводит тезис о разнообразии упорядоченных вещей: вещи бы не существовали, если бы были равны друг другу («non essent omnia, si essent oequalia»); совершенно только целое, которое они образуют с точки зрения Божественного плана⁸. Это требование различия между сущностями этого мира чрезвычайно важно для средневековой теологии, потому что оно позволяет отдать себе отчет в существовании плохих вещей. Если все происходит от совершенного Божественного намерения, благодушного и абсолютно трансцендентного в отношении творения, то как же тогда объяснить несовершен-

ство, зло и страдание, множественные свидетельства которых мы наблюдаем в этом мире? Хотел ли Бог льва, раздирающего ягненка? Да, отвечает Фома Аквинский, потому что в своей бесконечной мудрости Божественная рациональность пожелала, чтобы каждый вид действовал согласно своей природе и чтобы существование всех уравнивалось таким образом, чтобы никто не доминировал над другими: «Разнообразие и неравенство тварей не являются случайными <...>, это намерение Самого Господа, который хочет дать каждому творению то совершенство, которым оно может обладать»⁹. Чтобы мир существовал, все нужно; а значит, нужно и различие между существами, чтобы они разворачивались в упорядоченной полноте всевозможного разнообразия.

В более поздних концепциях цепи бытия, в XVII и XVIII веках, кажется, уже наоборот, верх одерживает идея сходств. В первую очередь у Лейбница, но также у Спинозы. Конечно, Бог Лейбница еще сильнее, чем Бог средневековых философов, наполняет мир самым большим количеством вещей, которым Он только может наполнить: «Среди бесконечности комбинаций и возможных серий, та, которая существует, является той, посредством которой максимум сущностей или возможностей приведены к своему существованию»¹⁰. Тем не менее многие монады соединены друг с другом гораздо теснее, нежели в градациях линейной цепи; они организуются на манер сетки, в которой каждый узел, «вечно живое зеркало мира», выражает и синтезирует совокупность отношений, существующих между элементами этого механизма. Поэтому в этой космологии, где любое положение является местом встречи разнообразных влияний, принцип сходства является таковым, что все типы естественных существ «настолько тесно связаны друг с другом, что нашему восприятию или воображению невозможно с точностью определить ту точку, в которой заканчивается одна и начинается другая»¹¹. Это гармоничное единство, хотя и с меньшей строгостью и оригинальностью, представлено также у Локка, Болингброка, Бюффона и Канта, что свидетельствует об устойчивом оптимизме по отношению к общим свойствам мирового строения, а также о новой онтологии, в которой спор между человеческой природой и природой, чуждой человеку, ослабляется признанием материального сходства между всеми

существами. И действительно, с начала XVII века лестница существ постепенно теряет свое аналогическое значение, становясь всего лишь метафорой на службе натуралистской онтологии, удобным выражением принципа сходства физических свойств, возможно, необходимых познающему субъекту, чтобы он мог без сомнений и угрызений совести утверждать абсолютную сингулярность своего разума.

Ведь, возможно, именно в эпоху Ренессанса аналогизм начинает блистать в Европе всеми цветами радуги, чтобы потом кануть в Лету, где он будет расцветать только от случая к случаю, к великому удивлению позитивистов, в форме астрологии, нумерологии, альтернативной медицины и всякого рода методов чтения судьбы и использования сходств, которые напоминают натурализму о его шатком статусе и относительной древности. Как пишет Фуко: «До конца XVI века сходство играло в западной культуре значительную роль в построении знаний»¹². Нам хорошо известен пассаж из его работы «Слова и вещи» о способах чтения «прозы мира», так что мы не будем на нем останавливаться. Заметим только, что сегодня некоторые характеристики этого сходства, которые, как мы полагаем, задействованы во всей системе аналогизма, находятся в зачаточном состоянии.

Сходство становится, в сущности, единственным способом установить порядок в непостижимом для нас мире аналогизма, мире априори хаотичном и раздутым, потому что он содержит в себе бесконечное множество различных вещей, каждая из которых имеет в нем свое сингулярное место, каждая из которых лежит в самой сердцевине этой идиосинкразической сети. Чтобы избавиться от этого атомистского головокружения, нужно признать существование связей между сходствами, позволяющих означать наши размышления. Подобные связи могут быть метафоричными, если они полагают сходство между элементами, или метонимичными, если речь идет о сходстве между отношениями. Среди первых фигурирует связность космоса, с помощью которой через непосредственное соседство объединено то, что находится в отношении близости, отношении «соучастия»; также присутствует здесь имитация, которая связывает между собой различные вещи, потому что они словно отражают друг друга в зеркале, хотя чаще всего это и происхо-

дит в разных масштабах. Метонимические связи прежде всего являются аналогией в собственном смысле слова, потому что аналогия имеет дело со сходством не между самими вещами, а между отношениями вещей, то есть гибким и поливалентным средством производства сходств, способных играть как на симметрии, так и на различных формах инверсии, обобщения или удвоения. К этому можно также добавить притяжение или симпатию, то есть дистанционное действие, тоже носящее метонимический характер, по крайней мере если допустить, что оно смешивает в только ему присущем отношении те различные связи, которые раньше не имели ничего общего и которые каждая вещь поддерживает со своими соседями. К тому же эта сеть невидимых сходств должна быть заметна по каким-нибудь осязательным знакам, так что теория сигнатур, имеющая отношение не только к архаическому периоду западной медицины, может проявляться перед нами в форме аналогической идентификации, в частности благодаря набору признаков, которые сигнализируют нам о возникающих на поверхности вещей знаках и которые позволяют тем самым свести множество видимостей к оккультным свойствам, часто организованным согласно полярностям идентичности и различия. Наконец, точно так же обстоит дело с отношениями между микрокосмосом и макрокосмосом, которые особенно хорошо заметны в эпоху Ренессанса у неоплатоников и которые, как мы полагаем, в аналогических системах представляют собой идентификационные цели, по тем же причинам, что были описаны Фуко в отношении «эпистемы» XVI века. Опьянение соответствиями между человеком и космосом на самом деле позволяет зафиксировать в привилегированном творении такой источник, который ограничивает и распространение знаков в его масштабе, и их неограниченную способность отражения в замкнутом мире, то есть гарантию того, что упорядоченное знание и исправление нарушенного порядка возможны, что ориентационная схема существует для того, чтобы можно было обрести себя в неустанной круговерти сходств.

В Древнем Китае, пишет Марсель Гране, «общество, человек, мир являются объектом глобального знания, [которое] конституируется исключительно использованием аналогии»¹³. И правда, трудно не заметить, что эта цивилизация оформила

свой опыт в красивой иллюстрации мира аналогической идентификации, возведенной к высшей точке изящества многими тысячелетиями ученых рассуждений. Мы не будем останавливаться на этом образцовом примере, заметим только, что китайская философия обнажает то, что, кажется, лежит в самой сердцевине всякой аналогической онтологии, то есть трудность распознать на практике в существующих компонентах то, что относится к внутренним свойствам, и то, что относится к свойствам физическим. Именно это выражает афоризм одного китайского трактата, написанного примерно в эпоху Аристотеля, «*Hi ts'eu*»¹⁴: «*Wou*» [существа] сделаны из «*tsing*» и «*k'i*»¹⁵. Под «*wou*» следует понимать каждый из типов одушевленных и неодушевленных вещей, совокупность этих вещей, именуемую «десять тысяч сущностей» («*wan wou*»), точное число которых, подсчитанное в шестидесяти четырех гексаграммах, служащих для гадания, на самом деле равняется 11 520, соответствуя при этом такому же количеству сингулярных ситуаций, состояний и символов. Каждое «*wou*» состоит из эманаций Неба, где царствует Дыхание («*k'i*»), и Земли, которая производит питательные сущности («*tsing*»), так что всякая «природа» («*sing*») является результатом комбинаций и более или менее гармоничного и уравновешенного сочетания тех гетерогенных элементов, которые происходят от Воды, Огня, Дерева, Металла и Земли. Короче говоря, образ существования, личность, темперамент, идиосинкразия, то есть «*sing*» существа, не являются фактом динамической оппозиции между разумом и материей, но выражают установленные различия между состояниями элементов и пропорциями их смешения. Это бесконечное приумножение элементарных составляющих этого мира, отражающееся на каждой из его частей (в числе которых и люди, тоже разбитые на множество составляющих, удвоенных в последовательных соединениях), похоже, является отличительным свойством аналогической онтологии и самым верным признаком, позволяющим ее идентифицировать. Интенциональность и телесность редко располагаются здесь на одном уровне в качестве автономных сущностей, поскольку они распределены по цепи пар, объединяющих в себе материальное и нематериальное на всех уровнях лестницы микрокосмоса и макрокосмоса. Поэтому мое определение аналогизма как

комбинации различий внутренних и внешних свойств не стоит принимать за чистую монету, поскольку контуры обеих этих совокупностей не очень хорошо можно очертить. В нем скорее следует видеть некоторую попытку квалифицировать это слияние более или менее согласованных сингулярностей, которое дробит на мелкие кусочки очевидность физического и нравственного мира, чтобы можно было лучше обеспечить их сочленение.

Мексиканская онтология

Чтобы продолжить изучение аналогизма, из Китая мы перенесемся к центральному плато Мексики. Этот выбор, конечно же, обусловлен лучшим знанием этого региона Америки. Кроме того, если бы мы выбрали в качестве основной иллюстрации аналогической онтологии ханьскую цивилизацию или же Индию, которая представляет сходные черты, мы подвергли бы себя риску привести эту форму идентификации к «восточной» парадигме, равнообъемной, обширной и гипотетической сфере «высоких культур» Азии, которая бы представила перед нами единство этого аналогизма (а ведь и в нашей Античности существует «цепь бытия», которой было бы достаточно, чтобы опровергнуть подобный географический партикуляризм). Обратиться к Центральной Америке (Анды тоже могли бы тут сделать свое дело), после того как мы черпали многие примеры анимизма в низких землях Южной Америки и приполярных районах Северной Америки, значит как раз подчеркнуть, что онтологические схемы распределяются по всей планете согласно той или иной склонности народов к организации своей практики в отношении мира и другого, а не потому, что эти схемы являются эманациями крупных культурных типов или продуктом распространения случайно воспроизводимых идей. Некоторые идеологические мотивы, конечно же, присутствуют у большей части коренного населения Америки, но их скорее следует рассматривать как нюансы более элементарных форм идентификации, контрастирующие структуры которых по большей части объединены вероятным общим субстратом. Мексика периода Конкисты представляет к тому же редкий

случай аналогической системы, знание о которой мы получили главным образом от наблюдателей, которые уже сами были погружены в ментальность аналогического типа, ментальность Европы XVI века, и которым, что бы там ни говорили, ацтеки должны были казаться не столь загадочными, как для современных ученых. Аналогическая онтология к тому же настолько обычна на всех широтах, что предпочтительнее уделить внимание деталям одной из ее актуализаций; это даст возможность выявить ее постоянные отношения, полезные для сравнений, а не выстроить некий ее абстрактный тип, исходя из разрозненных фактов.

Хотя народы нагоа распределялись по многим городам-государствам, сеньориям и княжествам, в политическом плане более или менее зависимым от огромного города Теночтитлан, они, занимавшие центральное мексиканское плато в момент конкисты, являли удивительную гомогенность своих концепций универсума, в который были теснейшим образом интегрированы макрокосмос и микрокосмос. Из двух этих сфер существования первая была относительно непризнанной, потому что, хотя космология ацтеков и являлась объектом многих публикаций, только недавно теории тела и личности у нагоа привлекли то внимание, которого они заслуживали, благодаря работам Альфредо Лопеса Остина¹⁶. Исследование Остина, основанное на филологическом анализе источников на языке нагоа, на использовании свидетельств испанской этнографии XVI века, в частности восхитительной работы францисканского монаха Бернардино де Саагуна «Общая история о делах в Новой Испании», и на этнологии современных племен нагоа, является великолепным сводом онтологии древних мексиканцев, о которой мы и поговорим ниже.

Нагоа признавали существование четырех основных составляющих человеческой личности («tonacayo», «tonalli», «teyolia», «ihiyotl»), которые стоит изучить детально, потому что, за исключением первой из них, они не поддаются однозначному переводу. «Тонасаю», то есть «все наше тело», был общим термином для обозначения тела как субстанциальной реальности, формирующей дискретное целое; он применялся как к людям, так и к растениям, в первую очередь — к маису. Остин определяет три другие составляющие как «анимические центры», то

есть локализованные в организме узлы, управляющие жизнью, движением, индивидуацией и психическими функциями, как у человека, так и у нечеловека.

Самым специфическим элементом всего существующего представляется «tonalli». У человека оно находится в голове и распространяет свое влияние по всему телу (с помощью крови, согласно современным нагоа). Поскольку эта неосязаемая эманация иногда материализуется в дыхании, она принимает невидимые очертания тела, но она не может долго пребывать вне своей защитной оболочки и поэтому ищет прибежища, если это «tonalli» человека, у животных или растений. «Tonalli» можно перевести как «излучение», и также, в зависимости от контекста, оно означает «судьбу человека согласно дню его рождения» или «нечто такое, что на правах собственности принадлежит кому-то в частности»¹⁷. Речь идет о некоей силе или сущности, проявляющейся в этом мире в форме тепла или света, хотя и сингулярной для каждого индивидуума в зависимости от знака зодиака, соответствующему дню его рождения и имени, которое держится в секрете и присваивается человеку согласно дню его рождения. «Tonalli» не присутствует у человека при рождении и должно воплотиться в теле во время церемонии, ритуальной бани, которая заканчивает формирование личности новорожденного и определяет рамки его будущих воплощений.

Этот маркер идентичности, который имеет вид обычного астрологического предсказания, тем не менее функционирует так же, как принцип одушевленности и способности мышления: он дает силу, решительность и способность к росту, регулирует температуру тела и делает возможным самосознание. «Tonalli» может покинуть тело на некоторое время (во время опьянения, болезни, сна или коитуса) или оставить его навсегда, что является признаком неминуемой смерти, потому что без своего «tonalli» можно существовать только в течение очень короткого периода времени. Источники нагоа говорят о «tonalli» в основном в отношении человека, но он не является исключительно достоянием человека: боги, растения, животные и даже неодушевленные предметы тоже имеют «tonalli». У коренных племен Мексики (не нагоа) современные эквиваленты «tonalli» обладают сходными характеристиками. Так,

душа «šuti» у племени отоми из Сьерра-Мадре, как и «sombra» («тень») у многих племен Центральной Америки, может отделяться от тела, что тоже является опасной ситуацией, потому что они подвергают себя риску быть захваченными колдуном¹⁸. Для племени цоцили, говорящего на языке майя, всякая вещь обладает «ch'ulel», который является «незыблемой копией ее формы и качеств»; у человека этот принцип индивидуации отсутствует во время коитуса, сна и опьянения и может тогда вступить в связь с «ch'ulel» других существ; особенно постольку, поскольку «ch'ulel», как и «tonalli», рассредоточен по всему организму, то те элементы тела, которые от него отделяются (обрезки ногтей, волосы), продолжают поддерживать с ним внутреннюю связь, сами вливаясь при этом в «ch'ulel», который им присущ¹⁹. Наконец, отметим, что каждый индивидум обладает своим особенным «tonalli». Случалось, что два человека получали один и тот же «tonalli» и судьбу, если они родились в один день, то есть под одной планетой; эта случайная связь может вылиться в дружескую и ритуализованную связь. Зато идентичные «tonalli» несовместимы в браке (они пожирают друг друга), и нужно консультироваться у специалиста, прежде чем заключать брак, чтобы убедиться, что «tonalli» будущих супругов были различными.

«Teuolia» находится в сердце, но это — не сердце. Как сообщает один из информаторов-нагоа брату Алонсо де Молина: «Когда кто-то умирает, что-то похожее на личность <...> выходит у него изо рта и удаляется туда [к богам]. Это уходящее сердце является тем, что делает [тело] живым, и, как только оно уходит, остается только труп. Сердце не уходит, уходит только то, что сохраняет жизнь человека здесь»²⁰. Слово «teuolia», которое можно разбить на корень «yolia» («то, что оживляет») и притяжательный суффикс «te», на самом деле является частью личности, которая отправляется в мир мертвых, и это понятие достаточно быстро стало ассимилироваться с христианской душой, как у испанцев, так и у нагоа. В отличие от «tonalli» «teuolia» никогда не покидает тело при жизни; оно находится уже в эмбрионе, как кажется, по инициативе богов-защитников «calpulli», то есть местной родственной группы, к которой относится новорожденный. Именно эта составляющая человеческой личности, по своему постоянству и внутренним свой-

ствам, лучше всего соответствует идее внутренней сущности: она лежит в основе чувственности, памяти, «душевных состояний» и формирования идей: «думать» — говорится у нагоа — «оживлять что-то внутри себя»²¹. Но «teyolia» управляет также аффектами, поскольку они выражают темперамент, проявляющийся в специфическом поведении в зависимости от типа «сердца», полученного вместе в жизнь; согласно типу «teyolia», которым наделен индивидуум, говорят, что у него сердце «белое», «жесткое», «мягкое», «горькое», «печальное», «сырое» или «холодное». Например, «горькое» сердце предрасположено к усилию, грусти, угрызениям совести и защищает от колдовства. По примеру того, что происходит с «tonalli», каждый человек наделен особенной «teyolia» ввиду большого числа этих составляющих. Тем не менее, как и в случае с «tonalli», обладание «teyolia» не является привилегией человека: животные, растения и даже горы, города и озера тоже обладают им. В настоящее время индейцы майя высоких земель Тотонаки говорят об их наличии также у крестов и домов. Тем самым подтверждается, что человеческое сердце является всего лишь ипостасью, даже метафорой «teyolia», а не субстанциональным воплощением некоей способности.

«Ihiyotl» в человеческом теле связан с печенью и желчью, но опять же этот орган является всего лишь местом расположения некоей его функции, потому что неорганические сущности тоже могут иметь «ihiyotl». «Ihiyotl» значит «дыхание», и обычно это слово использовалось для обозначения «лица». «Ihiyotl» описывают как очень плотный светящийся газ, исходящий от человека, животного или какого-либо предмета, обладающий притягательной силой и являющийся очагом воздействия на окружающий мир. Присутствуя уже у эмбриона и продолжая свое существование после смерти в качестве опасного испарения, «ihiyotl» порождает и канализирует чувства, направленные на какой-либо объект (вожделение, гнев, аппетит, желание навредить), и должен все время подпитываться вдыхаемым воздухом и поглощаемой пищей. «Ihiyotl» человека сочетает в себе эмоции, побуждающие к действию, и связанные с ними гражданские добродетели; а раз он является «лицом», у каждого индивидуума он свой. Так, нагоа говорят, что лицо отражает признаваемые коллективом идиосинкразические качества, яв-

ляющиеся эмблематичными для того или иного статуса социальной иерархии: слава, репутация, смирение, величие, опыт, достоинство.

Если мы во что бы то ни стало захотим распределить эти компоненты у нагоа сущностей, различающихся по категориям внутренних и внешних свойств, то, возможно, самым верным решением будет отнести «tonalli» и «teyolia» к сфере нематериального, а тело «tonacaуо», «ihiyotl» и их частную локализацию — к сфере материального. Хотя «tonalli» и «teyolia» и связаны с органами живых существ, они все же несубституциональны: первое является излучением, которое не может существовать длительное время без своей оболочки; второе же является живительной основой, которая сходна с христианской душой. И та и другая выражают внутренние функции: самосознание, чувственность, мысль, индивидуальную сущность, жизненную энергию. А вот «tonacaуо» — совершенно субстанциально, даже само понятие происходит от слова «плоть» («nacatl»), понимаемого здесь как материя, составляющая некоторые организмы, которыми питается человек. Труднее классифицировать «ihiyotl». В своей обычной форме «ihiyotl», конечно, нематериально, как материальна какая-нибудь анатомическая единица, но оно гораздо конкретнее, чем «tonalli» и «teyolia»: это — воздушное испарение, аналогичное ауру, которое можно узнать по неприятному запаху, который оно испускает при рождении или после смерти. Представители племени чорти из Гватемалы, говорящие на языке семьи майя, тоже говорят о вредной вони «hijillo» (испаноязычный вариант «ihiyotl») и утверждают, что иногда можно различить его контуры, настолько они плотны²². К тому же «ihiyotl» способствует моделированию физических качеств индивидуумов, делая видимыми в его лице и наружности основные черты темперамента человека. А что касается топографической составляющей как онтологического атрибута, она берет начало в том, что каждое существо должно занимать некое место, подходящее к его идентичности, как в физическом, так и в социальном пространстве, что хорошо показывается термином «несчастье» («aomrayotl»), понимаемым как «условие чего-либо, находящегося не на своем месте»²³. Отметим, что физическая обусловленность сущностей этого мира в зависимости от занимаемого ими места суще-

ствует и в Древнем Китае, где пространство рассматривается не как простая протяженность, вытекающая из соположения гомогенных элементов, а как совокупность конкретных мест, служащих для классификации существ и предметов согласно их деятельности²⁴. На самом деле такое использование пространственного расположения как добавочного средства партикуляризации каждого существа, похоже, является общим местом для большинства аналогических систем.

Тем не менее распределение составляющих личности на материальные и нематериальные здесь не столь важно. Основная черта онтологии нагоа, как и других аналогических систем, заключается в том, что она признает во всем существующем огромное разнообразие инстанций, правильная сочетаемость которых необходима для стабилизации индивидуальной идентичности этого существующего, для осуществления его способностей и предустановлений, для его соответствия своей собственной «природе». Огромное разнообразие «tonacayo», «tonalli», «teyolia» и «ihiyotl», а также множественных вариаций, возникающих в результате их комбинирования, делает из каждой сущности этого мира, будь то человек или нечеловек, почти единственный в своем роде экземпляр. У древних нагоа эта упорная дифференциация выражалась в пристальном внимании к различению людей по их возрасту, полу, цвету кожи и запаху, по степени энергичности и горячности, по соответствию канонам физической нормативности, подверженности опасностям, устойчивости к нападкам колдунов или злых духов, что является отличительными свойствами составляющих каждого индивидуума. Эта шкала отличий столь же ясно выражена у всего существующего через градуированную дистрибуцию по всему континuumу от горячего до холодного, где помимо человека присутствуют растения, животные, минералы, небесные тела, пища, болезни, божества и еще много чего; словом, речь идет об универсальной системе классификации, которая еще четче выражена в Центральной Америке и о которой мы еще будем говорить.

На первый взгляд аналогизм нагоа сходен с анимизмом, ведь животные, растения, камни и горы наделены «животворящими центрами», сходными с человеческими; ведь внутренний мир всего существующего сообщается между собой во сне; ведь

у деревьев надо просить прощения, прежде чем их срубить, и воздать им должное после того, как они срублены²⁵; но действительно ли отличается этот мир, пропитанный сознательной жизнью и насыщенный интенциональными объектами, от мира индейцев Амазонии или Канады? Отметим, что современные индейцы нагоа или цоцили свободнее, чем хиваро или индейцы кри, приписывают различным объектам внутренние свойства, поскольку все видимые и невидимые сущности окружающего мира обладают по крайней мере одной из тех составляющих, что гарантируют человеку его субъективность, память, жизненную энергию или волю. Кроме того, каждая сущность отличается от всех других в силу множественности своих составляющих и различия способов их комбинирования, что влияет на единство внутренних способностей, которые признаются анимистическими онтологиями за человеком и некоторыми из нелюдей. В аналогической же онтологии человек и животные не обладают одной и той же культурой, этикой, институтами; они осторожно сосуществуют с растениями, богами, домами, пещерами, озерами и целой толпой разношерстных соседей в том замкнутом мире, где каждый, находясь на своем месте, преследует те цели, что уготованы ему судьбой в соответствии с теми предустановлениями, что он получил, будучи при этом связанным с другими целым клубком соответствий, над которыми он не властен. По сравнению со свободой действия, которую дает существам этого мира, обладающим сходными внутренними свойствами, анимизм, аналогические миры сгибаются под тяжестью своего «фатума».

Поскольку всякая сущность состоит из множества составляющих, находящихся в нестабильном равновесии, миграция каждого из них тем самым облегчена. Миграция душ, перевоплощение, метемпсихоз и особенно одержимость без обиняков указывают нам на аналогическую онтологию. Похоже, что проникновение в существо чуждого ему внутреннего свойства и временное или окончательное обладание этим существом (что является минимальным определением «одержимости») не встречаются в анимистических системах. Конечно, иногда говорят, что некоторые индейские или сибирские шаманы проникаются своими «вспомогательными духами», но тут речь идет скорее о выражении желаемого общения, устанавливаемо-

го шаманом со своими альтер эго, которые призваны оказать ему содействие и деятельность которых он контролирует, а не о полной принадлежности индивидуума той силе, которая меняет его идентичность.

У нагоа можно найти много примеров такого обезличивания, характерного для одержимости. Результаты зачастую оказываются просто катастрофическими: так, некоторые припадки безумия приписываются вторжению в сумасшедшего второстепенных божеств дождя (тогда его называют «aasqui», то есть «тот, кто подвергся вмешательству»), тогда как «teyolia» женщин, умерших при родах («cihualpipiltin»), «отчетливо проявляется» в их жертвах, вызывая паралич²⁶. Но к одержимости также стремятся в силу ее благоприятного воздействия. При употреблении пульке (алкогольный напиток из агавы) одно из четырехсот божеств-кроликов («centzontotochtin»), которое находится в напитке, проникает в тело пьющего, и если пьющий уже достиг того возраста, когда можно пить пульке (пятнадцать лет), если он употреблял этот напиток умеренно и во время надлежащих ритуальных церемоний, тогда это божество дает ему силу и красоту; в противном же случае оно сердится и толкает его на неподобающие поступки. Эта одержимость весьма индивидуализирована, потому что одно и то же божество-кролик проникает в одного и того же человека и придает его опьянению черты своего собственного характера: веселье, меланхолию или агрессию²⁷. Точно так же обстояло дело с употреблением психотропных веществ, таких как пейотл или галлюциногенные грибы, в которых тоже живут разнообразные божества, проникающие на время в тело человека. Это сильно отличается от того, что мы наблюдаем в анимистической Амазонии: принятие галлюциногенных веществ, таких как айауаска (напиток из настоя корней айауаки, «*banisteriopsis* sp.»), никоим образом не ведет к проникновению в человека экзогенного элемента, который бы устанавливал свое влияние на человека; оно как раз, наоборот, служит высвобождению внутренних свойств человека из капкана физической оболочки, увеличивая в десятки раз остроту его ума и проницательность и позволяя ему тем самым освободиться от тела, чтобы без необходимости взаимодействовать с себе подобными.

Перемещение различных составляющих личности в иные тела, о котором свидетельствуют нам древние нагоа, заставляет нас ненадолго остановиться на этом типично центрально-американском феномене, известном под именем нагуализма. В этом понятии часто смешиваются настолько различные вещи (все отцы-основатели антропологии часто используют этот термин), что требуется немного прояснить ситуацию. Традиционно с помощью слова «nagual» (или «nahual») обозначается целое или часть следующего: двойное животное, цикл жизни которого параллелен циклу жизни человека, потому что он рождается и умирает в то же время, что и это животное, и потому, что все, что как-то касается одного, касается и другого; знак зодиака, под которым рождается ребенок (и день его рождения) и который определяет его характер и его характеристики; колдуны, которые, как считается, могут превращаться в животное или огненный шар, обычно с целью навредить; животное, в которого проникает колдун; какая-либо составляющая личности человека. Джордж Фостер, пересматривая термин «нагуализм», установил, что способность воплощаться в животное, которая признается за колдунами Мексики и Гватемалы, совершенно независима от верований в эксклюзивные качества какого-то места, которое бы от рождения устанавливалось между человеком и животным, верования, которое, похоже, к тому же отсутствует у нагоа с центрального плато²⁸. Поэтому будет предпочтительнее применять слово «nagual» (а также слово «нагуализм») к колдуну, способному превратиться в животное, и называть «tona» животное — альтер эго человека, поскольку этот термин используется во многих регионах Центральной Америки.

Каковы же механизмы этого процесса онтологического взаимодействия и проникновения в тело другого, который, кажется, стирает границы между человеком и животным? «Tona» (или «wayjel» у цоцили) — это дикое животное, которое рождается в тот же день и под тем же знаком зодиака, что и человек, и с которым человек делит одни и те же черты темперамента: если речь идет о ягуаре (у цоцили), то человек будет упрямым, волевым, жестоким и бранчливым; если речь идет о колибри, то он, наоборот, будет терпеливым, мягким и благожелательным²⁹. Совместимость с растениями наблюдается реже и носит

двойственный характер: у теенеков-уастеков, например, молодые деревья выбираются лекарями в качестве «крестных отцов» детей и призваны защищать их, обычно даже без ведома последних, хотя при этом, похоже, и нет совпадения между датами их рождения или характеристиками³⁰. Хотя они и обладают параллельными судьбами, между человеком и его «tona» не существует никаких преднамеренных отношений, тем более что обычно идентичность «tona» неизвестна, а риск нанести ему вред (и тем самым нанести вред самому себе) существует. Жак Галинье, говоря о племени отоми, писал, что «каждый индивидуум знает, что, охотясь в лесу, он может по недосмотру убить своего спутника [животного] и тем самым ускорить свою собственную смерть»³¹. Тем не менее «tona» — это не какой-то анонимный двойник, наподобие биографического и нравственного двойника, который назначался человеку капризными божествами и предками, чтобы сделать его существование более непредвиденным. Ведь общность судеб, связывающая их помимо их воли, основывается на том факте, что начиная с самого рождения небольшая частица человека (часть его «tonalli», по Лопесу Остину) войдет в его животное — альтер эго и останется там до самой смерти³². Не будучи ни проекцией личности на неплавленом воске, ни материализацией двойных атрибутов, «tona» отличается от своего человеческого близнеца и в то же время походит на него, потому что представляет собой вместилище делокализованной частицы внутренних свойств, которая ускользает от сознательного контроля (это и есть судьба), продолжая при этом оказывать влияние на человека, из которого она происходит.

Что же касается «nagual», то это не только только фигура колдуна, способного превратиться в животное, что является распространенной иллюстрацией этого термина. У древних нагоа, как и у большинства современных племен Центральной Америки, это еще и божества, умершие и животные, которые могут принимать животную форму (в последнем случае — форму животного другого вида), не изменяя при этом своей внешности, а проникая на время в тело другой сущности. То есть речь идет не о превращении; скорее, вслед за Лопесом Остином в этом следует видеть «нечто вроде одержимости, которая реализуется человеком, божеством, умершим или животным

через одну из его животных составляющих («ihiyotl», «nahual-li»), которая находит себе прибежище в различных сущностях, главным образом — животных, или само помещается непосредственно внутри тела своих жертв»³³. В этом смысле «nagual» (или «nahualli») является существом, которое может отделиться от своего «ihiyotl» и дать ему в качестве оболочки другое существо (то есть сам «ihiyotl»), и в то же время существом, которое принимает в себя «ihiyotl» другого существа.

Теперь становится понятнее, почему «тонализм» и «нагуализм» так часто смешиваются, даже в формулировках коренных жителей. В обоих случаях мы имеем дело с перемещением некоей составляющей одного существа в другое, при этом их судьбы становятся настолько переплетены, что все, что касается одного, касается и другого. Но существуют и некоторые отличия: в том, что касается экспортируемого элемента («tonalli» или «ihiyotl»); установленной связи, будь она невольной и постоянной или временной и преднамеренной; получателя, то есть некоего конкретного животного или какой-либо сущности; качеств, которые требуются для делокализации частицы самого себя, потому что каждый человек, не ведая того, отдает частичку своего «tonalli» животному, тогда как только эксперты могут сознательно переносить свой «ihiyotl» в другую сущность. Тем не менее различия между двумя этими способами экстериоризации существа не столь важны по сравнению с тем механизмом превращения, который задействуется в анимистических онтологиях. Если «нагуализм» является проникновением в независимую сущность инородного элемента, относящегося скорее к свойствам физическим («ihiyotl»), а «тонализм» — проникновением внутреннего элемента («tonalli»), значит, мы имеем дело с длительным или временным сосуществованием в одном единстве онтологических принципов, имеющих различное происхождение, что только подчеркивает существование большого числа комбинаций между различными составляющими индивидуума. А вот зато в превращении внутренние свойства человека и нечеловека, идентичные по своим предустановлениям, остаются постоянными, едиными и автономными, изменяются лишь телесные оболочки. Переместить часть самого себя в животное, как это делает мексиканский «колдун» («nagual»), — не значит надеть на себя его шкуру или воспринять это

животное как таковое, как это происходит у амазонского шамана, поскольку первый разлагает на части и рассеивает по своему желанию элементы своей личности, второй же продолжает соответствовать стабильной идентичности своих внутренних свойств.

Мир, в котором сингулярности производятся на основе разрозненных материалов, находящихся в постоянном движении, и которому ошеломляющее множество его жителей каждый день угрожает anomией, требует сильной конъюгации, структуры и классифицированности, чтобы его можно было представить себе или просто в нем жить. Именно тут вступает в дело аналогия как компенсационная процедура интеграции, позволяющая со всех сторон создавать связи единства. Уровни космоса, видимые и невидимые части и составляющие человека, растения и животные, отношения между членами семьи, социальными слоями, занятия и специализации, метеориты, продукты питания и врачевания, божества, небесные тела, болезни, периоды времени, деление местности и ориентиры — все эти элементы были тесно сплетены друг с другом у древних нагоа сетью взаимных соответствий и обусловленностей, как это происходит еще и сегодня у народов Центральной Америки. Поэтому полнота и архитектура того знания, о котором мексиканцы написали немало томов, доступна только небольшой группе специалистов, разбирающихся в божествах, астрологии и медицине, но даже простолюдины («macehualtin») должны были обладать некоторыми его началами, полезными для ритуальных процедур обыденной жизни и достаточными для того, чтобы испытывать всю плотность отношений между составляющими этого мира. Вот что можно заключить из этнографии современных индейских обществ, которая свидетельствует о том, что даже непосвященные имеют в этой области достаточно уверенные знания, а иногда и столь же точные, что и у признанных экспертов, целителей, ясновидящих, «hechiceros»³⁴ или повивалок.

Это сплетение вторящих друг другу знаков, будь оно в ренессансной Европе, Китае или у нагоа времен конкисты, часто редуцируется специалистами в классическую формулу соответствия микрокосмоса и макрокосмоса. А ведь этой топикой не так легко оперировать, потому что она универсальна, если,

конечно, к ней подходить в ее самой высокой степени обобщения: аналогии повсюду (и это зафиксировано в лексике) состоят из частей человеческого тела, частей растений и животных и элементов неорганического мира; повсюду дом воспринимается как микрокосм среднего уровня между телом, расширением которого он является, и миром, который он воспроизводит в уменьшенном виде; повсюду существуют сближения, иногда весьма аллюзивные, между функциями, дисфункциями и биологическими субстанциями, с одной стороны, и событиями и климатическими и сезонными циклами — с другой. Короче говоря, наше тело представляет собой настолько богатый и непосредственно доступный резервуар анатомических и физиологических особенностей, что было бы странно не воспользоваться им, чтобы не установить тесную сеть аналогий и метафор по всей поверхности земли, восходящую при этом до небес. Но только аналогические онтологии сумели систематизировать эти обширные сети аналогий в некие упорядоченные и независимые совокупности, ориентированные главным образом на свою практическую эффективность: избавление от невезения, ориентация строений, календарь, предопределение, эсхатологический рок, система верований, совместимость супругов, хорошее правление — все здесь настолько тесно связано и взаимообусловлено, что невозможно понять, человек ли отражает универсум или универсум принимает человека за свою модель. Насколько длинные и пышные цепочки транзитивной казуальности почти не встречаются в анимистических или тотемных онтологиях; в современном натурализме они тоже существуют только в весьма фрагментарном виде, как ностальгические пережитки той чарующей эпохи, в которой черпают свою энергию любители гороскопов, адепты естественной медицины и приверженцы движения нью-эйдж³⁵.

Следовательно, невозможно сказать, что аналогизм поставил человека на перекрестке смысловых линий этого мира. Как писал по поводу Ренессанса Фуко, соответствие между макрокосмосом и микрокосмосом скорее является чисто поверхностным результатом; то, что аналогизм ставит человека как герменевтический эталон в привилегированное положение, позволяет тем самым уменьшить разрастание сходств, ведь они основываются на тех свойствах, которые приписываются чело-

веку. Добавим, что экология организма, состоящего из множества более или менее гармонично сосуществующих между собой и бродячих субстанций, может породить только образ некоего мира в миниатюре, и делает это лучше, чем простейшие комбинации, к которым прибегают другие онтологии. И все же аналогические системы не имеют ничего антропоморфного; несмотря на исключительное эпистемологическое положение человека в этих системах, разнообразие составляющих их компонентов настолько велико, а их архитектура настолько сложна, что одно-единственное создание не может являться его моделью.

Другой способ придать порядок и смысл населенному сингулярностями миру — распределить эти сингулярности в крупных инклюзивных структурах с двумя полюсами. Разнообразие атрибутов может тогда содержаться в классификации упрощенной номенклатуры чувственных качеств. Две такие номенклатуры являются весьма распространенными: номенклатура, противопоставляющая горячее и холодное, и номенклатура, противопоставляющая сухое и мокрое, которая иногда комбинируется с первой, и эти номенклатуры, возможно, являются самыми непосредственными индексами идентификации аналогической онтологии. Древние нагоа использовали только первую, но использовали ее постоянно и настоятельно для распределения всего существующего на два класса. Так, на сторону горячего они ставили небесный мир, свет, мужское, верх, силу, огонь, орла, день, число 13, жизнь и т.д., а на сторону холодного — хтонический мир, темноту, женское, низ, слабость, воду, оцелота, ночь, цифру 9, смерть и т.д. Эта дуальность, по-прежнему существующая в Центральной Америке, продолжает там управлять всей совокупностью видимых и невидимых сущностей: растениями, животными, минералами, небесными телами, днями недели, месяцами, духами, продуктами питания, физиологическими состояниями — все может быть сведено к этой полярности горячего и холодного.

Итак, на основе природы классифицированных элементов можно увидеть, что присвоение какой-то вещи того или иного класса зависит не от ее температуры, но от тех свойств, которыми она наделяется, и тех связей, на которые указывают ее местоположение и функционирование. Горячее и холодное, то

есть контрастивные и субъективные наличествующие качества, служат здесь абстрактным и условным рубрикаторм для классификации контрастивных пар, а не эмпирическими индикаторами некоего материального состояния. Например, согласно майя полуострова Юкатан, тепло печи передает еде некое «холодное» качество в силу тех аналогий, которыми эта печь связана с инфрамиром, тогда как еда, готовящаяся на «*comal*», керамической пластине, которую ставят непосредственно на огонь, приобретает «горячее» качество, соответствующее качеству неба³⁶. Хотя полярность горячего и холодного и обладает дихотомическим характером, она допускает и всевозможные градации, в частности в сфере медицины, где нужно восстановить термическое равновесие организмов, разогревая их или охлаждая, обычно с помощью растений: поэтому растения существуют «горячие» (большинство) и «холодные», а некоторые могут обладать и тем и другим качеством в зависимости от их применения. Так, у цоцили некоторое число растений классифицируется и как «*sik*» («холодные»), и как «*k'ixim*» («горячие»)³⁷. Наконец, есть сущности, которые объединяют в себе оба качества, как, например, маис у тотонаков из штата Пуэбла³⁸. Степени горячего и холодного, которые присваиваются вещам и состояниям, функционируют, таким образом, как всяма поливалентные параметры этих предметов, позволяющие структурировать мир в таксономию идентичности и различия, а также определять их относительное и конъюнктурное положение в нем, чтобы можно было ориентировать деятельность.

Центральноамериканский характер этой полярности горячего и холодного допускается не всеми, и на этот счет разгорелась серьезная полемика, о которой здесь надо сказать несколько слов. Неожиданное совпадение этой пары концептов с им подобными в древней европейской теории соков, где эта пара тоже играет ведущую роль, вынудило Фостера утверждать, что дихотомическая классификация согласно горячему и холодному явилась наследием медицины Гиппократы, пришедшей в Новый мир через испанцев³⁹. Этот тезис был сразу подхвачен некоторым числом мексиканистов и вызвал целую волну публикаций об испанском влиянии на тот культурный и социальный «плавиный котел», каким была Новая Испания. Конечно, эта сфера исследований долго была не у дел, но сегодня мы иног-

да забываем, что индейцы Центральной Америки сохранили множество черт своего доколумбова прошлого. Никто не станет отрицать, что несколько веков колониальной зависимости привели к значительным изменениям в образе мыслей коренного населения, поскольку некоторые дали о себе знать уже в первые десятилетия контакта с испанцами, особенно в среде мексиканской элиты, которая являлась основным источником информации де Саагуна и его коллег. Несмотря на это, аргументы в защиту доиспанского происхождения оппозиции горячее / холодное кажутся более убедительными, нежели те, что утверждают обратное. Не вдаваясь здесь во все детали этой полемики, можно последовать за Лопесом Остином, открытым сторонником аутентичного характера этой оппозиции, который, в частности, отмечает, что только часть гуморальной теории смогла пересечь Атлантический океан, то есть дополнительная оппозиция сухого и мокрого (занимающая центральное положение в европейской теории четырех элементов) не имеет сильного влияния в Центральной Америке. Вслед за ним можно также заметить, что первые письменные источники на языке нахуатл упоминают о классификации по горячему и холодному, не связывая это напрямую с вопросами о здоровье, и происходит все это в тот период, когда испанская медицина не смогла еще установить там своего влияния. Вслед за ним же можно подчеркнуть, что структурированная этой парой концептов сфера гораздо шире сферы медицины, как на момент конкисты, так и в настоящее время, поскольку индейцы могут включать в нее практически что угодно⁴⁰. Добавим, что чрезвычайная важность полярности горячее / холодное в других регионах нашего мира, где исключено влияние медицины Гиппократа (Китай, аюрведическая система в Индии), либо оно было возможно, но маловероятно (Западная Африка), скорее склоняет нас в пользу независимого происхождения и в случае Центральной Америки⁴¹.

Если допустить, что крупные инклюзивные классификации на основе пары чувственных качеств являются одной из наиболее типичных черт аналогических онтологий, тогда спор о происхождении полярности горячее / холодное покажется нам неуместным. Речь идет о простом совпадении (дихотомии сухого и мокрого, так и не укоренившейся у индейцев Цен-

тральной Америки) между двумя схожими модусами классификации, поскольку оба они зародились в сходных аналогических контекстах, хотя и различных в географическом отношении. Структурное совпадение коренной номенклатуры индейцев и части европейской номенклатуры не вызывало никаких проблем⁴². Хорошо известно, что европейцы были поражены некоторыми аспектами цивилизации древних мексиканцев, которые чрезвычайно сопротивлялись христианизации. Зато у европейцев не вызывали никакого удивления их божественные и медицинские практики, сходство которых со своими собственными они даже отмечали. Вот как без прикрас пишет об этом один из комментаторов Кодекса Борджиа: «Все было хорошо организовано и согласно, и они использовали те же самые методы, что и наши астрологи и врачи»⁴³. И если иногда завоеватели хотели посрамить какие-либо аспекты местной медицины, то вовсе не потому, что она использовала оппозицию горячее / холодное в качестве этиологических и нозологических индикаторов, а потому, что некоторая вытекающая из этого терапевтическая практика была противна медицине Гиппократ⁴⁴. Таким образом, споры специалистов, разделяющих принципы качественной физиологии, по образцу медицинских трактатов Ренессанса, свидетельствовали прежде всего о распрах на предмет клинических последствий, которые нужно было из этого извлекать в том или ином случае.

Точно так же, как мы повсюду встречаем соответствия между макрокосмосом и микрокосмосом, нет такой части света, где бы человек, хотя бы на время, не поддавался соблазну классифицировать вещи согласно тому, холодны они или горячи, сухи или мокры. Эти оппозиции, хоть они и встречаются нам в некоторых номенклатурах, не становятся от этого обширными инклюзивными и экспликативными системами того типа, который мы наблюдаем в случае аналогических онтологий, организующих в такую систему все разнообразие сущностей этого мира. На самом деле примечательно, что мы не находим никаких следов подобной полярности горячего и холодного ни в тотемной Австралии, ни в анимистических землях Сибири, субарктической Америки или индейской Амазонии⁴⁵. Натурализм сохраняет некоторые ее черты в своих народных таксономиях, что является наследством старой теории соков, кото-

рая иногда, впрочем, проникает и в ученую мысль: например, согласно Башляру, этот пережиток выражается в переводе на «калории» питательной ценности продуктов питания⁴⁶. Вместо того чтобы видеть в оппозиции горячего и холодного или сухого и мокрого некий универсальный инвариант, следует лучше смотреть на него как на наличный механизм редукции сингулярностей, который, конечно же, основан на универсально признаваемых и заметных качествах, но который актуализируется в глобальной классификационной системе, только когда процентное содержание онтологического разнообразия таково, что специальным номенклатурам не удастся упорядочить реальность для адекватного ее понимания и деятельности, более общий принцип становится необходим, чтобы обеспечить интеграцию этого классификационного разнообразия.

Африканское эхо

К этому примеру мексиканского аналогизма, соприкасающегося с аналогизмом Европы XVI века, следует добавить небольшой пример из другого региона нашей планеты. Мы повернемся к Африке, континенту, о котором до этого мы мало говорили в нашей работе. Одно воспоминание малийского антрополога Амаду Ампате Ба позволит лучше понять причину такого выбора: «Моя мать, каждый раз, когда хотела поговорить со мной, сначала приглашала присоединиться к нам мою жену или сестру и говорила им: “Я хочу поговорить с моим сыном Амаду, но прежде мне бы хотелось знать, какой из живущих в нем Амаду находится здесь в данный момент”»⁴⁷.

В одной из частей Западной Африки, более или менее соответствующей мандейско-вольгаической части (Мали, Буркина-Фасо, восточная часть Сенегала и северная часть Кот-д’Ивуара), преобладает такая концепция личности человека, которая весьма сходна с концепцией мексиканских индейцев: каждый индивидуум состоит из множества составляющих, находящихся в непрестанном движении, различные комбинации которых производят уникальные идентичности. Пример Бамбара, изученный Ампате Ба, — великолепный тому пример. Для обозначения личности существует два термина: «таа», то есть соб-

ственно личность, и «таауа», «личности личности», то есть различные аспекты «таа», собранные в ней воедино. Откуда как раз и происходит традиционное выражение «личности личности многочисленны в личности»⁴⁸. Это положение берет начало в генезисе, когда демиург Маа-нала, сотворив различные существа, из которых никто не мог стать его собеседником, отнял у каждого из них по частичке и, смешав эти частички, создал некое гибридное существо, человека, который заключал в себе толику всей совокупности существ, населяющих универсум. На лице человека можно увидеть психические и нравственные черты каждой личности, сосуществующей в нем, поскольку эти знаки распределены между лбом, бровями, глазами, ушами, ртом, носом и подбородком⁴⁹.

То же слияние составляющих личности можно наблюдать у племени само из Буркина-Фасо. Согласно Франсуазе Эритье, каждый человек состоит из тела («тё»), плоть которого дается матерью; крови («тёуа»), полученной от отца; дыхания («sisi»), происходящего из «крови сестры»; жизненной энергии («тёуни»), распространяемой «кровью тела», частичка которой содержится в каждом живом существе и которая проявляется в теплоте тела и поте («tâtâre»); из физической личности «у:г:г:» (разумение, самосознание, память, воображение), которая совершенно идиосинкразична, но иногда может являться реинкарнацией физической личности какого-нибудь далекого предка; из «двойника» («тёгё»), то есть бессмертной сущности, совершенно специфичной у каждого индивидуума, частично узнаваемой по тени человека («nysile») и которой также обладают растения, животные и некоторые неорганические элементы, такие как глина или железо; из «индивидуальной судьбы» («tёгёгё»), отчасти обусловленной судьбой матери и определяющей длительность жизни человека; и, наконец, сингулярных атрибутов, таких как имя или «сюрреальный омоним» («tома»), происходящий от лесного духа и идентифицированный прорицателем при рождении ребенка⁵⁰. Все существующее представляется, таким образом, как особенная совокупность самых разнообразных материальных и нематериальных элементов, которые дают данному существу его особенную идентичность. При этом, поскольку человек является продуктом более сложных комбинаций, нежели другие сущности этого мира,

Эритье определяет индивидуума племени само как «слоеный пирог» элементарных составляющих⁵¹.

Тем не менее в этом регионе Африки дальше всех в разнообразии составляющих существа пошли догоны. Как пишет Жермен Дитерлен, каждый человек состоит из тела («gódu»), из восьми «душ» («kikinu»), восьми «зерен ключицы» и огромного количества частиц «живой силы» («ráma»), и ко всему этому надо добавить двойника-животное⁵². Восемь душ делятся на четыре «телесных души», которые в свою очередь делятся на две пары душ-близнецов противоположного пола («kikinu sáu», или «умные души», связанные с умственными способностями человека, располагающимися во всем теле и способными от него отделиться, а также «kikinu búmon», или «души ползучие», являющиеся отражением предыдущих, заметные в тени человека и редко покидающие свое место), а также на четыре «половых души», то есть нечто вроде двойников «телесных душ», выполняющих воспроизводительные функции, которые тоже делятся на две пары душ-близнецов противоположного пола. Восемь душ «kikinu» человека свойственны только ему самому и не передаются его потомкам; ребенок еще в утробе матери получает специфический набор этих душ и сохраняет его до самой смерти. Этот набор душ дает ему Номмо, хозяин воды и прародитель человечества. Он происходит из хранилища «kikinu», находящегося в воде, в частности в священных болотах, называемых «семейными», которое свое у каждого рода. Что касается двух ключиц, то они заключают в себе символы восьми первоначальных зерен, по четыре на каждую ключицу, которые были сотворены Создателем в начале мира (малое просо, белое просо, тенистое просо, женское просо, фасоль, щавель, рис и росичка). Все это напоминает миниатюрный амбар, благодаря которому человек пользуется энергией («ráma») тех растений, которые потребляет. Содержание и упорядоченность ключиц варьируется у каждого индивидуума в зависимости от его пола, племени, касты, социальной функции и т.д.; к тому же положение зерен внутри кости меняется каждый раз, когда человек меняет свой статус вследствие переходных ритуалов, а также каждый раз, когда он принимает участие в какой-либо коллективной церемонии. Наконец, «жизненная сила» («ráma») находится под непосредственной

юрисдикцией душ «kikinu». Согласно Марселю Гриолю, ее можно определить как «безличную, бессознательную, текущую энергию, рассредоточенную во всех животных, растениях, сверхъестественных существах, в природных вещах, которая стремится сохранить тот носитель, к которому она временно (смертное существо) или навечно (существо бессмертное) привязана»⁵³. Тем не менее «*ráma*» человека — вовсе не какая-то неопределенная жидкость, она состоит из комбинации восьмидесяти частиц различного происхождения, специфических для каждого человека и связующих его с его прямыми или косвенными родственниками по восходящей линии: под защитой «телесного» мужского «kikinu» собраны сорок «*ráma*», во главе которых находится «*ráma*» отца, а под защитой «телесного» женского «kikinu» собраны сорок других «*ráma*», во главе которых стоит «*ráma*» матери. Обе эти совокупности пребывают в ключицах, и каждый день новая пара частиц «*ráma*», происходящих из двух этих совокупностей, следит за человеком, занимая все его тело и следуя при этом сорокадневному циклу чередования. К тому же каждый человек получает дополнительную порцию «*ráma*» от тех сил, которым он служит свой культ, но эти «*ráma*» уже не смешиваются с изначальным хранилищем. Таким образом, человек является хранилищем огромного числа «*ráma*» различного происхождения, которые поддерживают его в отношениях с множеством существ, передавших ему частицы жизненной силы, поскольку «каждая из них обеспечивает его духовную целостность, а в сущности, поддерживает равновесие его физических сил»⁵⁴. Короче говоря, каждый догон не только представляет собой композитную и абсолютно уникальную смесь удивительного количества материальных и нематериальных составляющих, то есть настоящий мир в миниатюре со своей собственной экологией и законами совместимости и несовместимости, а постоянное перемещение конституирующих его частиц делает из него каждый день разное существо, отличное от того, каким он был накануне.

В рассмотренных африканских примерах присвоение нечеловеческим сущностям качеств, сходных с качествами человека, конечно же, происходит не столь щедро, как в Центральной Америке, где почти все существующее обладает аналогичными составляющими, пусть и сочетающимися в каждой сущности

различным образом. И все же мы еще далеки от онтологической расчлененности натурализма, с его строгими сегрегациями между человеком, наделенным внутренними свойствами, и генетической массой существ, у которых нет ни сознания, ни свободы. Напомним, что у догонов Тирели некоторые деревья любят перемещаться ночью, чтобы поболтать, как и камни, находящиеся рядом с кладбищами⁵⁵. К тому же «*ráma*», то есть универсальная основа всего живого и его идентичности, распределяется в человеке и нечеловеке довольно свободным образом. У племени боло из Мали и Буркина-Фасо есть похожее понятие, «*пуама*», которое признается всеми мандейскими народами, то есть живительная сила, которая омывает универсум и концентрируется во всякого рода живых сущностях: в человеке, животных или духах⁵⁶. У племени само «*теге*» это стабильная и вечная сущность, дающая основу идентичности человека или нечеловека, продолжающая существовать как принцип индивидуации даже после физической смерти той сущности, которую она сингуляризует. Так, при смерти человека улетучиваются все его конститутивные элементы, кроме «*теге*», которое начинает вторую жизнь в деревне мертвых, заново создавая того человека из новых составляющих; в соответствии с этим загробным существованием этот процесс обновляется во второй «смертной жизни», в заключение которой «*теге*» усопшего переходит в большое дерево, у которого у самого есть свое «*теге*».

Как и у мексиканцев, конститутивные элементы существ весьма мобильны; они постоянно перестраиваются и частично локализуются вне своей физической оболочки. Таково «*теге*» у само, которое бродит по различным физическим сущностям, где оно иногда сосуществует с «*теге*» других организмов. У догонов это, опять же, еще лучше видно. Среди «телесных душ» женская «умная» душа («*kikinu sáy*») мужчины иногда проводит некоторое время в воде семейного болота, так же как и мужская душа «*kikinu sáy*» женщины; «ползучие души» («*kikinu búmoné*») одних могут жить в святилище своего анцестрального культа, других — в запрещенном животном клана. Всякий переходный ритуал (присвоение имени, обрезание, эксцизия, свадьба или похороны), а также участие в какой-либо коллективной церемонии провоцируют перемещение одной или нескольких со-

ставляющих человека. К тому же каждый человек обладает животным-двойником, рожденным в то же время, что и он сам, и связанным с семейным родильным местом. Как рассказывает Оготеммели, информатор Гриоля, когда были созданы восемь человеческих предков догонов, то в то же время в небе родились восемь животных, и у каждой пары человека и животного была одна общая душа. Как в случае с мексиканской «топа», «животное является как бы близнецом человека <...> оно, конечно же, отличается от него, рождается в других местах, имеет иную форму, но ту же сущность»⁵⁷. Каждое животное-близнец само имеет близнеца из другого животного вида и т.д.; эта серия близнецов постепенно все ближе подходит к растениям, так что каждый человек оказывается связан с цепью нечеловеческих индивидуумов, появление которых было вызвано его собственным рождением, и за каждым стоит восьмая часть всех существующих в мире существ.

По образцу того, что происходит в Центральной Америке, каждый человек связан со множеством существ посредством небольшого числа общих элементов; это — настоящая цепь существ, включающих всякую сингулярность в сплетении обусловленностей и атрибутов, отражающихся друг в друге, как в зеркале, под контролем предков. Конечно, эта страсть к соответствиям между микрокосмосом и макрокосмосом, столь тщательно продуманная (и столь же тщательно изложенная Гриолем), заводит догонов настолько далеко, что можно было бы усомниться, что кто-то из них, даже Оготеммели, способен произвести целостный взгляд на этот мир, запутавшийся в бесчисленных сетях аналогий и отголосков; или смог бы сопоставить совокупность своих поступков с теми принципами, что регулируют хорошее функционирование этой перенаселенной космологии. Но то, что у догонов доведено до предела, присутствует и у других племен этого региона. У бамбара, например, которые понимают тело как «святилище, в котором все существа обретают свои взаимоотношения»; или у само, для которых индивидуум — это всего лишь «точечная конкретизация, произошедшая на перекрестке дорог, на скрещении сюрреальных и реальных линий, которые сами пересекают оба этих мира, мир универсума и мир человечества»⁵⁸. Понятно, что было бы неуместно говорить то же о хиваро, наскапи или че-

вонгах, онтологическая организация которых соответствует успокаивающей нас дуальности и которая связана с нечеловеком только обыденным обменом внутренних свойств, задействованным из их социальной жизни, а не множеством связей различных страт их личности с той или иной частью космоса. Зато о мексиканской и китайской онтологиях можно говорить почти теми же терминами, и причины этого тоже одни и те же: этот регион Африки связан с огромным аналогическим архипелагом, который взорвался и разлетелся по поверхности земли, образовав множество островов и островков, которые невозможно на сегодняшний день представить как единую структуру.

Сочленение, иерархизация, жертвоприношение

Напомним в нескольких словах характерные особенности этого способа идентификации, отличающего жителей этого архипелага от других. Внутренние и физические свойства каждого существа состоят здесь из множества составляющих, которые подвижны и часть которых находится вне тела; их нестабильное конъюнктурное единство порождает непрерывный поток сингулярностей. Внутри этой гигантской совокупности уникальных существ человек занимает привилегированное положение, потому что представляет собой уменьшенную, то есть легче постигаемую, модель тех отношений и процессов, которые регулируются мировой механикой. Отсюда постоянная забота по сохранению шаткого равновесия между конститутивными элементами индивидуума, которая, в частности, выражается в теории дозировки и совместимости соков и физиологических субстанций, поскольку существует риск проникновения чуждой субстанции или, наоборот, риск того, что какой-то важный элемент покинет свою идентичность. Отсюда и необходимость поддерживать работу каналов коммуникации между каждой частью существа и сонмом тех инстанций и обусловленностей, которые обеспечивают их стабильность и хорошее функционирование. Эти зависимости требуют настолько маниакального соблюдения запретов и предписаний, что часто нужна помощь специалиста по интерпретации знаков, неуклонное соблюдение ритуалов, а также развитие техники чте-

ния судьбы, например такой, как астрология или пророчество. Чтобы можно было жить в этом лесу сингулярностей, нужно располагать целым арсеналом символов и эмблем, позволяющих кодировать все это разнообразие в некую герменевтическую сеть; поэтому эта забота о редукции слишком сложного космоса отдается полуавтоматическим механизмам религиозного календаря и сочетаемости (а также некоторым артефактам, многие из которых выставлены в наших этнографических музеях), которые превращают эти сложные сочленения в более или менее удобоваримые фигуры.

Аналогизм использует, таким образом, аналогию, чтобы связать в одно целое мир, который распадается на множество частей, и делает он это с завидной систематичностью. Связность мест и временная смежность позволяют классифицировать вещи по их местоположению и серийности, приводя при этом к не имеющему себе равных приумножению пространственных и временных координат: ориентиры, зоны, строгая топографическая дифференциация, календари и, конечно же, огромные циклы генеалогий. В частности, благодаря этим растянутым цепочкам родственных связей можно установить огромную сеть тесных связей между поколениями, что является удобным средством для оправдания постоянства групп атрибутов и передаваемых с ними прерогатив, а также причиной, по которой основное место в этом способе идентификации занимают предки, с окружающим их уважительным трепетом, что сильно отличает аналогизм от анимизма и тотемизма, в которых предки не играют никакой роли. Мы также видели, что крупные дуальные классификации (или четырехсоставные, из-за удвоения дуальностей) носят общий характер, поскольку предлагают самое экономичное решение при классификации существ согласно тем качествам, которые им приписываются, а также подчеркивают скрытые сходства всего разнообразия явлений. В этом также есть огромное отличие от австралийского тотемизма. Австралийский тотемизм включает в себе элементарные классы неизменных свойств, с которыми связано изменчивое количество сущностей, выражающих эти свойства, тогда как бинарные классификации, типа горячее / холодное, являются всего лишь средством упорядочивания элементов согласно тем предикатам, которые им приписывают. В первом случае

класс первостепенен; он является спецификатором онтологических характеристик того, что включает в себе; во втором же он является всего лишь мощным таксономическим орудием для включения в класс качеств, признаваемых за некими сущностями, онтологический состав которых остается независимым от индикаторов, используемых для включения этих сущностей в тот или иной раздел классификации.

Другой способ организации потока сингулярностей заключается в их иерархизации. Модель цепочки существ по большому счету приложима ко всем аналогическим онтологиям, хотя критерии иерархических уровней будут при этом различаться. В этом есть значительное отличие аналогизма от анимизма и тотемизма, в которых различия между структурно схожими сообществами существ разворачиваются по горизонтали, а не по вертикали, как кастовые, классовые и функциональные наложения, с их нагромождением сил и божеств, что в аналогических цивилизациях с их кустарниковым политеизмом встречается на каждом шагу. И все же длинные ряды иерархий неудобоваримы. Поэтому необходимы еще какие-то средства, чтобы структурировать их линейную градацию и смягчить масштабы разрывающих их различий. К этой категории можно отнести те организационные схемы, о которых говорил Луи Дюмон, анализируя иерархию каст и варн в Индии: например, воспроизведение внутри каждого подразделения иерархии тех принципов, которые регулируют общую структуру этой иерархии (каждая каста воспроизводит на уровне составляющих ее единиц общую модель дистрибуции, результатом которой является и она сама)⁵⁹. То, что Дюмон называет холизмом, то есть система ценностей, подчиняющую место каждого индивидуума в иерархии трансцендентной тотальности ее частей, не может являться той характеристикой, по которой бы несовременные общества во всей их совокупности можно было бы отличать от современного индивидуализма; это больше похоже на средство, используемое аналогическими онтологиями, чтобы сделать удобоваримым нагромождение сингулярностей. Точно так же обстоит дело с инверсией превосходства, которое в Китае сопровождает всякую смену уровней: например, преимущество левого над правым в верхней части тела и космосе и правого над левым в нижних частях⁶⁰. Благодаря этой игре аналогии,

инверсии и удвоения раздробленный на множество дискретностей мир становится постигаемым в своих связях, а благодаря неуклонному соблюдению ритуальных обязанностей и предписаний этикета — еще и пригодным для проживания для каждого вне зависимости от места и его статуса.

Стоит упомянуть еще об одном средстве упорядочивания, хоть это и будет на уровне гипотезы, поэтому мы рассчитываем на снисхождение читателя. Нельзя не отметить, что жертвоприношение имеет место в тех регионах, где преобладают аналогические онтологии (в частности, в брахманической Индии, в Западной Африке, в Древнем Китае, где оно было связано с политическими функциями, в Андах и в доколумбовой Мексике), тогда как оно неизвестно в тотемной Австралии и в анимистических землях, каковыми являются Амазония и субарктическая Америка. Конечно, можно было бы отметить, что, за исключением собак в Северной Америке, разведение домашних животных в этих регионах отсутствует: а ведь без домашних животных жертвоприношение становится невозможно⁶¹. Но упоминание этой чисто практической причины только сместило бы сам вопрос, потому что тогда надо было бы объяснить, почему существует эта несовместимость между приручением животных и анимистическими или тотемными онтологиями; впрочем, эта проблема будет рассмотрена в последней части нашей книги. К тому же теоретически в таком случае можно было бы говорить о людских жертвоприношениях; ведь, вероятно, можно было бы распространить тот принцип ведической Индии, согласно которому единственная истинная жертва — это человек, который берет на себя осуществление этого ритуала и надеется на определенный результат, поскольку домашние животные — всего лишь субститут, который сам может быть заменен в этой функции чем-то другим.

Раз нет домашних животных, ничто также не мешает нам ритуально убивать животных диких, пойманных для этих целей и частично социализованных в деревне. Такой период социализации сделал бы их совершенно пригодными для замены человека, который их кормил и заботился о них, как это происходит с домашними животными. Такие случаи в анимистическом мире нам неизвестны. Так, племя кашибо из перуанской Амазонии регулярно организует большую церемонию, в ходе

которой индейцы убивают прирученного тапира, плоть которого затем поедается на празднике, собирающем несколько местных групп: семья, которая его вырастила, поет ему хвалы и оплакивает его смерть, как оплакивают смерть настоящего родственника. У гиляков (или нивхов) из бассейна Амура и на Сахалине «праздник медведя» основывается на следующем аналогическом принципе: пойманный медвежонок живет с людьми несколько лет, а потом его ритуально убивают, чтобы съесть на коллективном пиру, во время которого в знак любви и уважения к этому медведю его останкам предлагается его же собственное мясо⁶². А ведь в обоих этих примерах, взятых из типично анимистических обществ, умерщвление животного не имеет как раз ничего общего с жертвоприношением: медведь или тапир не является жертвой, предназначенной некоему божеству, которое следует задобрить; от этой церемонии не ждут никакого положительного эффекта, в частности никакого изменения состояния у тех, кто вырастил животное или его убил; наконец, животное нельзя заменить на этом празднике чем-то другим, включая животных того же вида.

Специфика жертвоприношения заключается в том, что оно связывает между собой два элемента, между которыми изначально не было никакой связи, поскольку задача жертвоприношения, и в этом мы последуем за Леви-Стросом, «установить отношение не сходства, а — смежности, с помощью серии последовательных идентификаций, которые могут осуществляться в обоих направлениях <...>: то есть от жертвы к приносящему жертву, от приносящего жертву к жертве, от сакрализованной жертвы к божеству или в обратном направлении»⁶³. Такая цепочка посредников была бы столь же бесполезна, сколь и неуместна в случае с тапиром и медведем, поскольку оба, как считается, обладают внутренним миром, сходным с внутренним миром человека; потому что к ним относятся как к личностям, убивая их с уважением; замена жертвы тут тоже невозможна, к тому же жертва не играет никакой роли по отношению к несуществующей трансцендентной силе. Использование жертвоприношения, чтобы установить подобное отношение смежности между изначально несвязанными сущностями, может зато показаться необходимым в аналогической онтологии, где все существующие являются сингулярностями, между кото-

рыми должны быть установлены мостки: как нельзя перепрыгнуть через звено цепи бытия, не нарушив ее структурное единство, так и связь между двумя различными и гетерогенными сущностями, жертвой и божеством, может быть установлена только посредством механизма постепенных, переходных идентичностей между промежуточными элементами.

Зачем же тогда умерщвлять жертву, раз тем самым можно нарушить те связи, которые устанавливаются каскадами идентификаций? Тут снова Леви-Стросс находит ловкий ответ. Как только отношения между жертвой и божеством установлены с помощью сакрализации жертвы, умерщвление жертвы по инициативе человека нарушает установленное единство, вызывая у получателя жертвы желание возобновить контакт, воздавая желаемое; устранение условия, связывающего «сосуд человеческий» с «сосудом божественным», создает тем самым острую нехватку сочленения, зов пустоты, который призван привести к возобновлению жертвоприношения⁶⁴. Такой подход соблазнителен, но не будет ли чрезмерным говорить здесь о «сосуде», словно бы речь шла о двух совершенно автономных сферах, которые нужно связать одной трубой. Ведь эффективность жертвоприношения, как раз наоборот, заключается в том, что жертва представляется как композитный набор различных свойств, некоторые из которых идентичны свойствам жертвующего (у жертвы тоже есть жизнь, она была социализована в коллективе и т.д.), некоторые же идентичны свойствам божества (жертва может быть в своем теле, выходить из него, способствовать своему существованию и т.д.); наконец, некоторые свойства могут быть идентичны свойствам субститутов, которые могут ее заменить (жертва жила у людей, ее можно съесть и т.д.). Именно это разложение атрибутов жертвы на фоне общей фрагментарности всего существующего с его множеством составляющих позволяет ей выполнять функцию коннектора посредством идентификации каждого участника ритуала хотя бы с одним из его свойств. К тому же в Африке встречается достаточно много жертвоприношений, когда бенефициант является не человеком, но конкретной или абстрактной сущностью, поддерживающей только конъюнктурные связи с тем, кто приносит жертвоприношение, будь это индивидуум или группа индивидуумов. Иногда даже речь идет не о том, чтобы

добиться какого-либо состояния или сохранить его или добиться положительного эффекта, а просто о том, чтобы распутать предыдущие отношения, как это происходит при жертвоприношениях у нуэров при инцесте: жертва, будь это огурец, коза или бык, всегда разрубается надвое по длине; это называется «bakene gual», то есть «разделение инцеста надвое». Задача этого жертвоприношения — разъединить две группы родственников, которых соединили нежелательные и потенциально опасные отношения⁶⁵. Таким образом, можно было бы понимать жертвоприношение как некое средство воздействия, развившееся в аналогических онтологиях для установления единства между различными внутренними сингулярностями и для этого использующее серию коннекций или деконнекций, функционирующих либо как включатель (коннекции), либо как выключатель (уже существующей коннекции, которую следует прервать).

10. ЭЛЕМЕНТЫ, ОТНОШЕНИЯ, КАТЕГОРИИ

По окончании этого путешествия по экзотическим или более или менее знакомым онтологиям можно уточнить и обогатить таблицу способов идентификации. Согласно тем свойствам, которые человек выделяет в существующем по отношению к тем идеям, что он имеет о физических и духовных свойствах своей собственной персоны, между сущностями этого мира устанавливаются единство и различия неравных масштабов, возникают различные объединения на основе идентичности и сходства, появляются границы между различными категориями существ в их обособленном существовании. Дистрибуция четырех комбинаций сходств и различий организуется на основе двух вертикальных осей. Одна из них характеризуется большим дихотомическим различием, преобладанием единства над различиями и инверсией полюсов иерархической инклюзии: единство внутренних свойств между человеком и нечеловеком, имеющими одну и ту же «культуру», приобретает в анимизме универсальную ценность (контрастируя с частным и относительным, которые вводятся различием форм и биологической оснащенности), тогда как единство физических свойств в унифицированном поле «природы» играет эту роль в натурализме (контрастируя с частным и относительным, которые вводятся культурными различиями). Другая ось выводит на первый план хроматическую смежность и противопоставляет в своей сдвоенной симметрии систему сходств, стремящуюся к идентичности (тотемизм), и систему градуированных различий, стремящуюся к единству (аналогизм). См. табл. 2.

Можно было бы резонно заметить, что мир и способы его выражения гораздо сложнее, чтобы его можно было редуцировать к элементарной комбинации такого рода. Напомним, что эти способы идентификации являются не культурными моделями или «табитусами», доминирующими в той или иной местности, но интеграционными схемами опыта, которые позволяют избранно структурировать потоки перцепции и отношений к

Таблица 2

Дистрибуция существ по их внутренним
и физическим свойствам

Большие различия (обобщение)		Малые различия (симметрия)	
Сходство внутренних свойств (единство душ)	Анимизм (австралийская модель)	Тотемизм	Сходство внутренних свойств (идентичность душ-сущностей и совместимость членов одного класса с одним типом)
Различие физических свойств (различие форм, способное привести к гетерогенности точек зрения)			Сходство физических свойств (идентичность субстанции и поведения)
Различие внутренних свойств (различие духа)	Натурализм	Аналогизм	Различие внутренних свойств (градуированное различие составляющих существа)
Сходство физических свойств (единство материи)			Различие физических свойств (градуированное различие составляющих существа)

другому, устанавливая сходства и различия между вещами на основе одних и тех же источников, которые находятся в каждом из нас: тело и интенциональность. Поскольку принципы, которые управляют этими схемами, по нашей гипотезе являются универсальными, они не могут быть взаимоисключающими, и можно предположить, что они сосуществуют в каждом человеке. Конечно, тот или другой способ идентификации становится доминирующим в той или иной исторической ситуации, и именно он задействуется прежде всего, как в практической деятельности, так и в классификации, но при этом никуда не исчезает способность трех других при случае проникать в формирование некоего представления, в организацию какой-либо деятельности и даже в обыденную жизнь. Так, большинство европейцев спонтанно являются натуралистами (и я вхожу в их число) в силу своего формального и неформального образования. Это не мешает некоторым из них, при некоторых обстоятельствах, обращаться со своими котами так, будто у них есть душа, верить, что орбита Юпитера окажет влияние на то, что они будут делать завтра, или настолько отождествлять себя с каким-либо местом и его человеческим или нечеловеческим населением, что остальной мир им кажется миром совершенно другой природы, отличающейся от природы того коллектива, к которому они относятся. От этого они не становятся анимистами, аналогистами или тотемистами, поскольку окружающие их существование общественные институты и приобретенные ими автоматизмы оказывают достаточно влияния, чтобы удерживать их от замены одной онтологической схемы на другую, совершенно отличную от той, которая организует их окружающий мир.

Можно было бы также отметить, что эти большие идентификационные оси имеют различную природу. Первая комбинирует сходства и различия, инверсируя те сферы, в которых они проявляются, тогда как вторая противопоставляет пары сходств парам различий: различие, как кажется, исчезает из тотемизма, а единство — из аналогизма. Тем не менее это всего лишь эффект искажения принятой перспективы, чтобы можно было определить способы идентификации на основе абстрактного индивидуума, объективируя регулярности этого мира на основе тех качеств, которые он в нем обнаруживает.

С этой точки зрения исходные рамки идентификации австралийского аборигена — его тотемный класс, характеризуемый внутренним единством тех физических и внутренних свойств, которые разделяет группа людей и нелюдей, произошедших от одного и того же прототипа. И все же эти исходные рамки не являются жизнеспособными сами по себе, и для того, чтобы в них могла разворачиваться социальная жизнь, требуется наличие других тотемных групп, подобных первой, но основывающихся на иных свойствах, которые дополняют ту сеть комбинаций, что формируется в племени или даже внутри более широкой общности. Стремление к некоему гомогенному объединению, населенному гибридами, безразличными к некоторым из своих видимых различий, могут стать правдоподобными и функциональными, только если каждый коллектив будет контрастировать с другими таким образом, чтобы между ними, в согласии с тем кодом, который принимается всеми, происходила циркуляция потока знаков, личностей и ценностей. Именно тут различие вступает в свои права, как условие того, чтобы тотемные сегменты могли интегрироваться друг в друга и образовывать систему, играя на своих внутренних различиях (табл. 3).

Таблица 3

Сочленение единств и различий в тотемизме

	↑ Различие	↑ Различие	↑ Различие	
	Совокупность А	Совокупность В	Совокупность С	Совокупность n
<i>Тотемизм</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Сходство внутренних свойств • Сходство физических свойств 	<ul style="list-style-type: none"> • Сходство внутренних свойств • Сходство физических свойств 	<ul style="list-style-type: none"> • Сходство внутренних свойств • Сходство физических свойств 	<ul style="list-style-type: none"> • Сходство внутренних свойств • Сходство физических свойств
	↓ различие	↓ различие	↓ различие	
	Единство	Единство	Единство	Единство

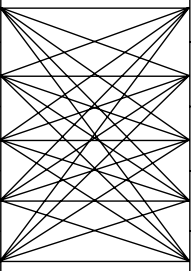
Точно так же обстоит дело в аналогизме, только меняется направление. Его изначальное состояние — общая фрагментация всего существующего и его составляющих, но это нагромождение различий может пониматься на первом этапе как логически необходимое для того, чтобы можно было противодействовать разъединительному эффекту исходного атомизма. Пресыщенный сингулярностями мир почти невозможно себе представить, такой мир даже может показаться нам враждебным, поэтому необходимо, чтобы в его предпосылки входила возможность снижать это бесконечное количество онтологических различий с помощью заверяющей нас упорядоченности, которую можно устанавливать между его разнородными элементами, прибегая к аналогиям и соответствиям (табл. 4).

Обобщения и симметрии

Хотя классы сущностей, образованные способами идентификации, до этого рассматривались только с точки зрения их внутренних характеристик, на основе их свойств и контрастивных положений можно сделать заключение о тех отношениях, которые устанавливаются между ними. Например, в анимистической онтологии физические различия между отдельными категориями существ никоим образом не мешают им завязывать между собой межсубъектные отношения: на самом деле подчеркнутая гетерогенность человеческих и нечеловеческих существ, определяемая их особыми формами и поведением, в значительной степени снимается теми симметричными связями, которые эти существа способны поддерживать между собой, используя ресурсы своих внутренних свойств. Когда человек рассматривает животное как своего родственника или ритуального друга, он надеется, что это будет также и со стороны того нечеловека, на которого направлено это отношение, и что тот ответит ему тем же. Присвоение нечеловеческим существам человеческого поведения, которое возможно благодаря сходству внутренних свойств, ведет к включению того, что мы называем «природой», в сферу социальной жизни, то есть происходит сдвиг к иерархическому обобщению, в котором взаимоотношения берут верх над физическими различиями

Таблица 4

Сочленение единств и различий в аналогизме

	Онтологические различия	Аналогические сходства	Онтологические различия
<i>Аналогизм</i>	Внутренние свойства		Физические свойства
	Физические свойства		Внутренние свойства
	Внутренние свойства		Физические свойства
	Физические свойства		Внутренние свойства
	И т.д.		И т.д.

между элементами. Действительно, обезьяна или медведь отличаются от меня по своему физическому оснащению, но это не мешает нам поддерживать между собой определенные взаимоотношения. Это как раз объясняет то удивительное единство, с которым этнографы американских, азиатских или меланезийских анимистических обществ делают акцент на отношениях между космологиями, которые они описывают, и на том факте, что индивидуальные идентичности определяются в них в первую очередь по контрастивным положениям: в этом способе идентификации отношения берут верх над элементами.

В натурализме все происходит наоборот. С точки зрения своих физических свойств все существующее зависит в натурализме от одних и тех же элементарных физико-химических механизмов, поскольку большая часть из них может быть отнесена к длинной эволютивной серии филогенетического единства. Универсальность природы объединяет их все в сеть общих обусловленностей, в которой они отличаются друг от друга только степенью молекулярной и систематической сложности. Таким образом, в этом отношении все сущности этого мира похожи друг на друга, потому что все они подчиняются законам материи, вне зависимости от своей формы, поведения и внутренней организации. Собрания таких сущностей можно встретить в коллекциях музеев естественной истории, где вся эта

гигантская онтологическая инвентаризация организована систематическим образом, то есть представляет собой космос в миниатюре, в котором каждое царство, каждая ветвь, каждая семья и род могут лежать рядом друг с другом, в ящичках, витринах, баночках, огражденные от своего непредвиденного взаимодействия в реальном мире. Внутри этой инвентаризации деконтекстуализованных существ нет никаких отношений, помимо их инклюзивного подчинения общей классификации. Но в то же время в большинстве музеев существует несколько залов, посвященных этнографии: люди и артефакты их деятельности (и те и те «примитивные») занимают в них свое особое место, противореча тем самым изначальному стремлению группировать совокупности существ в одном таксономическом режиме. Замешательство возникает как раз в этих залах, где расовые, лингвистические, культурные, технологические, географические и стилистические классификации накладываются друг на друга и переплетаются между собой, поскольку культура и ее продукты свидетельствуют о своем сопротивлении тому порядку, который диктуется им науками о природе. Именно здесь начинают зарождаться различия между нечеловеком и человеком, с одной стороны, поскольку человек характеризуется своим духом и способностью создавать неограниченное число предметов, отношений и знаков; и между людьми, с другой стороны, поскольку существует целый калейдоскоп общественных институтов, символов и техник. Люди, этот странный вид, члены которого не многим отличаются друг от друга физически, безоговорочно вписываются в один большой природный регистр, хотя все отличает их друг от друга, как только мы начинаем изучать их отношения с миром и его понимание. Эта сингулярность приводит к тому, что ни одно отношение не может быть транспонировано; ни одно отношение не может служить общей моделью человека и нечеловека; каждое отношение управляет лишь ограниченным полем взаимодействий существ. Дар, пищевая зависимость, справедливость, паразитизм, порабощение, симбиоз, иерархия — все различно, нет ничего общего: в этом способе идентификации (в отличие от анимизма) в силу гетерогенности отношений преобладает материальное единство элементов.

В отличие от иерархического обобщения, свойственного как для анимизма, так и для натурализма, тотемная система совершенно симметрична. Все человеческие и нечеловеческие сущности, включенные внутрь одного класса сущностей, имеют один и тот же набор атрибутов идентичности, происходящих и от внутренних и от физических свойств, поскольку морфологические различия не понимаются здесь как критерий, достаточный для того, чтобы можно было произвести внутреннее онтологическое различение классов. Человеческие и нечеловеческие члены каждой тотемной группы имеют также одно и то же отношение (происхождения, родства, сходства или даже просто свойств), и все группы находятся в одном отношении равенства, поскольку они являются гомологическими элементами более обширного коллектива, образованного их соположением в племени. Здесь нет никаких следов онтологической дуальности, которая существует в анимизме с его различиями физических свойств или в натурализме с его различием сходств внутренних. Природа и культура оказываются здесь совершенно «вне игры», как об этом свидетельствуют перифразы этнографов, занимающихся Австралией, когда они вынуждены говорить о порядке, который является одновременно «социальным-и-природным» (Мерлан), «идентичности» человека и естественных видов (Элкин) или Грёзе «как культуре, но и как природе» (Гловшевски) — выражения, которые указывают на семантическую трудность включения тотемизма в старую дуальную полярность, чему способствовал и сам Леви-Строс, когда писал, что некоторые тотемные организации представляют собой «единую, но фрагментарную социально-природную картину»¹. Если рассматривать австралийский тотемизм с точки зрения каждого класса, а не всей системы в целом, он является тогда эквиполентной структурой, характеризуемой двойной идентичностью (идентичностью элементов и идентичностью отношений), которая отвечает двойной онтологической идентичности внутренних и физических свойств. Тогда как при анимизме существует преобладание отношений над элементами, а у натурализма — элементов над отношениями, австралийский тотемизм ставит на одну ногу отношения и элементы, которые зависимы друг от друга, что является источником замешательства антропологов и возможной причиной их

колебания между антитетическими объяснениями этого феномена, при одном из которых идентичность превалирует над элементами («партиципативная» интерпретация), при другом же скорее подчеркивается гомология отношений (классификационная логика Боаса или Леви-Строса).

Аналогизм тоже играет на симметрии, только отличий, а не сходств. Все существующее партикуляризовано и образовано из различных составляющих, которые приумножают и усложняют субъективную дуальность тела и интенциональности; внутренние свойства здесь частично экстериоризируются, а физические приобретают некоторые духовные характеристики. Тем не менее небольшие онтологические различия разделяют эти бесчисленные сингулярности, а бесчисленные сочетания связывают их в череду соответствий, играющих на некоторых качествах, которые они проявляют: они соседствуют в пространстве, где одна, как кажется, сделана по образу и подобию другой, при этом они еще тянутся друг к другу. Все они внутренне различны, но и в них возможно, а иногда и необходимо обнаружить точки соприкосновения. В этом и заключается парадокс аналогизма: он полагает наличие фундаментального различия между элементами, которые в некоторых аспектах схожи между собой. И все же пути аналогии многочисленны, настолько многочисленны, что между двумя сущностями всегда можно найти несколько возможных связей, несколько цепочек соответствий. В зависимости от того, как они объединяются, отношения получаются весьма разнообразными, хотя некоторые из них могут быть применимы к одним и тем же сущностям. Комбинации двух этих систем различий, между элементами, которые похожи друг на друга, и между отношениями, которые касаются одних и тех же элементов, дают аналогическому способу идентификации его странную и притягательную амбивалентность: космологии, которые аналогический способ идентификации делает возможными, настолько хорошо интегрируются друг в друга и друг с другом соотносятся, что они напоминают тоталитарный порядок, оставляя при этом каждому из своих жителей большую герменевтическую свободу. Тут снова, как и в тотемизме, элементы и отношения являются взаимозависимыми, но на более широком уровне этого мира, переливающегося всеми цветами радуги, отражения которого мож-

но без усталости инвентаризировать в тщетной надежде дать ему смысл.

Эти четыре способа идентификации подразумевают, таким образом, различные отношения между элементами и отношениями, которые можно увидеть при конкретных космологических и социологических объективациях, принцип схематизации которых дают нам эти четыре модуса идентификации. Чтобы синтетическим образом описать эти комбинации, можно воспроизвести общеизвестное отличие метафоры от метонимии, предложенное Якобсоном: первая является отношением внутреннего сходства между элементами (и прибегает к способности отбора и субституции слов при организации смысла), а вторая — отношением внешнего сходства между отношениями (где свою роль играет способность комбинировать лингвистические единицы в референциальном отношении)². В анимизме отсутствие метафорических сходств между существами (по причине их физических различий) компенсируется метонимией (в силу завязывающихся между ними отношений), тогда как в натурализме отсутствие метонимических сходств (гетерогенность отношений) компенсируется метафорической связью (в силу материального единства). Зато в тотемизме и аналогизме метафора и метонимия взаимно поддерживают друг друга, только различным образом. Сходство между элементами, составляющими один тотемный класс, дает основание тому отношению, которое характеризует всю совокупность этих классов (одну и ту же серию дифференциальных различий); на уровне класса метафора является условием метонимии всей системы. А в аналогизме обнаруживаются различные отношения между элементами, и эти различные отношения приумножаются, чтобы можно было обнаружить сходство между самими элементами; отсутствие метафоры ведет здесь, таким образом, к метонимии, а отсутствие метонимии — к метафоре (табл. 5).

Различия, сходства, классификации

Способы идентификации различаются также с точки зрения тех классификационных механизмов, которые в них задействованы. В этнонауках существует традиция противопоставле-

Таблица 5

Дистрибуция всего существующего
по элементам и отношениям

Большой разрыв		Малый разрыв	
<p>Различие между элементами (в силу физических различий, несмотря на сходство внутренних свойств)</p> <p>Сходство отношений (средство устранения физических различий)</p> <p><i>Отношения превалируют над элементами внутри</i></p>	<i>Анимизм</i>	<i>Тотемизм</i>	<p>Идентичность элементов (в силу их общего происхождения, несмотря на различия форм)</p> <p>Идентичность отношений (в силу различий между классами: соответствие дифференциальных различий)</p> <p><i>Элементы и отношения каждого класса взаимозависимы</i></p>
<p>Сходство элементов (в силу схождения физических свойств, несмотря на различия свойств внутренних)</p>			<p>Различие элементов, которые сходны друг с другом (в силу аналогии свойств, несмотря на различия)</p>

Продолжение таблицы 5

Большой разрыв		Малый разрыв	
Различия отношений (как коррелируют различий внутренних свойств)	<i>Натурализм</i>	<i>Аналогизм</i>	внутренних и физических свойств) Различие отношений, которые касаются одних и тех же элементов (несколько типов аналогии возможны между одними и теми же элементами) <i>Элементы и отношения взаимозависимы на уровне всей системы</i>
<i>Элементы превалируют над отношениями</i>			

ния категоризации по атрибутам и категоризации прототипической, словно использование одной из них несовместимо с использованием другой. Напомним, что первая была в моде в середине прошлого века с ее анализом «по составляющим» («componential analysis»), который заключался в разложении элементов номенклатуры на матрицы контрастивных черт, поскольку полагалось, что они используются в атрибуционных суждениях. Вторая же стала доминирующей гипотезой, начиная с работы Рош о категоризации цветов и работы Берлина об этнобиологических таксономиях, то есть в таких двух сферах, в которых считается, что классификации строятся вокруг неких типичных представителей класса или «естественных прототипов», которые являются ядром класса, потому что они наиболее очевидны в плане перцепции³. А ведь вместо того,

чтобы рассматривать оба этих когнитивных механизма как исключаящие друг друга, можно предположить, что мы используем их поочередно согласно той сфере, к которой относятся классифицируемые объекты, в придачу к другим классификационным схемам, таким как пространственная смежность, происхождение или сфера деятельности. Так, в известных таксономиях растений включение понятий в некоторый класс, похоже, осуществляется через прототипическую классификацию: на французском языке «дуб» (*Quercus pedunculata*) является прототипом таксона «дуб», так как воспринимается в качестве лучшего экземпляра этого класса по сравнению с «дубом черёмчатым», «дубом скальным», «карликовым дубом» или «пробковым дубом», которые подводятся под таксон «дуб» с добавочной детерминацией, чтобы их можно было лучше отличать друг от друга. Но в некоторых контекстах растения группируются также по месту их произрастания (камыш и ива корзиночная, ива плакучая, ольха и прочие растения влажных зон), по происхождению (оливковое дерево, виноград, фиговое дерево, кипарис или приморская сосна — типичны для средиземноморского пейзажа) или по их использованию (овощи, фрукты, простейшие, декоративные растения и т.д.); иногда эти группы объективируются подходящей лексемой и чаще всего никак не маркируются в лингвистическом плане.

Различные критерии могут к тому же пересекаться друг с другом, если, конечно, их не много, что приводит к классификации по атрибутам. Это происходит, например, с таксоном «цитрусовый» во французском языке, который трудно отнести к какому-либо прототипу: ничто не позволяет сказать, что апельсин или лимон является лучшим представителем этого класса по сравнению с грейпфрутом, мандарином или цитроном. Зато атрибут «цитрусовый» определяется через контраст в семантическом поле существительного «фрукт», то есть через вкус — кислота (которая входит в этимологию этого термина, но не исчерпывает при этом его значения), происхождение (средиземноморская зона), место произрастания (фруктовые сады), темпоральность (зимнее созревание) и даже доминирующий оттенок цвета (желтый и оранжевый), поскольку многие из этих критериев необходимы, чтобы специфицировать таксон, — и даже если все это не присутствует автоматическим

образом в уме при классификационном суждении. Конечно, эти результаты не идентичны контрастивным матрицам анализа по составляющим, поскольку вопреки им здесь контрасты только подразумеваются: можно предположить, что кислота контрастирует здесь с пресностью, средиземноморье — с северными морями, фруктовый сад — с полем, а зима — с летом. Но все равно эта классификация остается классификацией по атрибутам в широком смысле этого слова.

Анимистическая же система предпочитает скорее прототипичное обобщение. В отличие от того, что происходит в этнобиологических классификациях, прототип не является здесь спецификатором по форме или внешнему виду, но по условию или состоянию: человечность, набор аффектов, интенциональность, рефлексивное сознание, лингвистические способности и орудия труда, способность вырабатывать произвольные нормы — вот что дает ту онтологическую модель, с помощью которой классифицируется и оценивается все существующее; человек с его стремлением покорять себе, а не человек как некий биологический вид является наилучшим образцом класса людей, к которому нелюди присоединяются вследствие логической ошибки относительно их скрытой идентичности. Конечно же, речь идет о некоем контринтуитивном прототипе в плане чувственного, что, кажется, идет вразрез с самим определением подобного объекта: что может быть на первый взгляд общего между мной и медведем, или туканом, или саженцем маниоки, кроме этого достаточно неясного предиката «жизнь»? Это потому, что у нас есть привычка придавать слишком большое значение перцептивности прототипа в ущерб другим его параметрам, не столь явным. Наделять обезьяну или сладкий картофель теми же внутренними свойствами, что и наши, — значит подменять одну перцептивную очевидность другой — психологической, то исчезающей, то возникающей вновь, того типа, что мы встречаем в сновидениях или в интенциональности окружающего мира. В остальном же подмена не является ни полной, ни окончательной, это просто дело контекста: как и все, ачуары, макуна или наскапи используют инклюзивные таксономии растений и животных, основанные на прототипическом обобщении перцептивной очевидности, что несколько не мешает им в некоторых ситуациях воспринимать растения

и животных на основе модели тех внутренних свойств, прототипом которых они сами являются.

Способ тотемной идентификации, похоже, тоже подчиняется обобщению на основе некоего прототипа, поскольку частое использование этого термина в работах австралийских этнографов говорит нам о его важности в понимании того, каким образом структурируется тотемная группа. Условимся, что речь идет о прототипе еще более абстрактном, нежели прототип в анимизме, поскольку он не существует в виде феноменального объекта. В сущности, прототип, которому подчиняется класс людей и нелюдей, не является в собственном смысле существом Грёзы, которое породило модель этого класса, или главным тотемом, через который оно получает свою специфичность, он является ядром физических и нравственных свойств, идентифицирующих всех и каждого, один из которых, часто дающий свое имя всему классу или тотему, синтезирует в себе характеристики всех остальных. Используя терминологию Бранденштейна, можно сказать, что все человеческие и нечеловеческие члены некоего тотемного класса могут быть «округлыми», то есть «большими», «холерическими», «первейшими», «с широким лицом» и т.д. или же «плоскими», то есть «маленькими», «флегматичными», «второстепенными», «с узким лицом» и т.д. Можно было бы заметить, что здесь речь идет о списке качеств, а значит, скорее — о классификации по атрибутам. Но это значило бы забыть о том, что в классификации по атрибутам атрибуты должны быть контрастивными; и они действительно таковыми являются на уровне всей тотемной системы, но не на уровне класса, который для нас является отправной точкой процесса идентификации, поскольку каждый атрибут несет в себе дополнительную характеристику, происходящую из изначального прототипа, дающего связность всему этому классу. Но это также значило бы забыть о том, что атрибуты можно разложить по полочкам, как некую опись. А ведь тотемная идентификация осуществляется не через перечисление общих свойств, хотя эти свойства могут быть перечислены, когда того требуют обстоятельства; она в первую очередь предполагает массовое и нерелексивное согласие с тем фактом, что то или иное существо идентично мне, потому что мы произошли из одной онтологической модели, потому что мы являемся мате-

риализацией одной и той же генеративной модели. Только при этом условии, по примеру Спенсера и Гиллена, можно сказать, что кенгуру в точности похож на меня самого. Это — контринтуитивный прототип, потому что он игнорирует различия форм, но в то же время это прототип удивительно нормативный, потому что само это абстрагирование мешает тому, чтобы от него можно было избавиться опытным путем. В этом виде он сближается с некоторыми идеалами, которые мы имеем обыкновение использовать, типа «божьих тварей» или «гуманистской культуры».

Аналогический способ идентификации осуществляет классификацию по атрибутам, и делает это великолепно. Каждое существо разложимо на множество элементов и свойств, которые можно связать с другими или противопоставить им, так что таблица соответствий всегда будет здесь являться и таблицей контрастов. Думаем ли мы, например, о соответствиях, установленных древнейшим философским китайским трактатом «Hong fan»⁴, между элементами природы, человеческими способностями и небесными знаками: пять элементов (вода, огонь, дерево, металл и земля) образуют контрастивное поле, но каждый из них связан с одной из пяти активностей человека (жест, слово, зрение, слух, воля) и с одним из пяти небесных знаков (дождь, «yang»⁵, тепло, холод, ветер), которые являются двумя другими семантическими полями, находящимися с первым в отношении контрастивной корреляции⁶. Хотя эта номенклатура еще достаточно рудиментарна, и приверженцы ритуалов, а также китайские философы не стесняются расширять ее, добавляя к ней другие серии элементов. В сущности, набор аналогий и контрастов не ограничен для того, кто старается исчерпать все корреляции этого мира. Можно, впрочем, предположить, что такой тип знаний, если он действительно претендует на исчерпанность, не может долго обходиться без помощи письма или другого графического средства, чтобы увеличить число колонок таблицы атрибутов, не загружая при этом память человека.

Натуралистский способ идентификации тоже оперирует классификацией по атрибутам, только, по правде говоря, слишком уж элементарной: люди являются таковыми потому, что они обладают физическими свойствами *плюс* свойствами внут-

ренными, а нелюди — потому, что они обладают свойствами физическими *минус* свойства внутренние. Конечно, различные уточнения могут без труда вноситься в эту контрастивную оппозицию, которая берет силу в своей простоте и убежденности; но эти уточнения в основном относятся к физическим свойствам. Как только человек отделяется от мира в силу наличия у него нравственных качеств, его нужно заново интегрировать в общую экономику природы с помощью тех элементов, которыми он обладает наравне с другими существами, то есть автономии, физиологии, функций. Поэтому то место, которое он занимает в этих гигантских ветвистых таксономиях Бюффона или Линнея, определяется, как и для всех прочих организмов, последовательными дихотомиями контрастивных черт, характеризующих его физические атрибуты по отношению к ближайшим нечеловеческим физическим атрибутам. Внутри самого этого человеческого пространства различия проводятся согласно физической вариативности, как это было принято в XVIII веке, то есть в эпоху, когда казалось, что ничто больше не может избежать таксономической эффективности классификации по различиям: у Блуменбаха, например, с его классификацией пяти рас, которые контрастируют друг с другом по цвету кожи, волосам и форме лица (идеальная система классификации по атрибутам, от которой не отказались еще и последующие поколения, поскольку некоторые из этих категорий по-прежнему обладают официальным статусом в США: это хорошо известные нам «кавказский», «африканский» или «индейский» типы). Также когда-то существовала таблица национальных характеров (испанцы — горды, итальянцы — любвеобильны и т.д.), но у нее не было научных притязаний, хотя Бюффон, вероятно, и подвергся ее влиянию, поскольку упоминал о «естественном» критерии различий между расами. Только с первыми шагами антропологии человеческие институты начинают классифицировать более методичным образом, применяя контрастивные типологии, покрывающие всю поверхность земли; только тогда появляются не столь искусственные пары оппозиций и иерархизация по эволюции: между классификационной близостью и близостью дескриптивной, единокровной семьей и остальными людьми, или организацией родовой и этативным обществом. Все происходит так, словно

натурализм, утвердившийся с помощью этого разрыва между человеком и нечеловеком, покоящегося исключительно на дифференциальном признаке наличия внутренних свойств, попытался затем забыть о непритязательности своих онтологических корней, умножая классификации по самым разнообразным критериям, которые позволяли привести человека в лоно естественной истории и различать людей между собой согласно вариациям внутренних свойств. Впрочем, классифицируя, натурализм предпочитает таблицы по атрибутам; об этом свидетельствуют внушительные научные классификации, например такие, как классификация Конта или Ампера. Об этом также свидетельствует — и это не должно было остаться не замеченным нашим читателем — и данная книга.

ЧАСТЬ IV

ПОДХОДЫ К ЖИЗНИ

Тис сказал, что то, как люди понимают природу, определяет и все их институты.

Р.У. Эмерсон. Черты английской жизни

11. КОЛЛЕКТИВНЫЕ ИНСТИТУТЫ

Способы идентификации, будучи поливалентными, поскольку, как предполагается, берут свое начало в универсальности предубеждений, соотносятся и с некоей формой общественного существования, соответствующего и онтологии с тем или иным принципом организации существ этого мира. Каждая из этих онтологий, в свою очередь, предвосхищает некоторый тип коллектива, наиболее подходящий для всего сообщества тех существ, которых она различает, и для комплементарного выражения их свойств в практической жизни. Коллектив тогда частично соотносится с тем, что мы называем социальной системой¹. Если всерьез подходить к различным идеям о том, что народы сами выработали свои общественные институты в ходе своего исторического развития, то следует констатировать, что им редко удается изолировать социальное как отдельный режим существования и принципов, управляющих сферой человеческой деятельности. На самом деле только с развитием натурализма целый корпус специальных дисциплин делает социальное объектом своих интересов и пытается во всем обнаружить и объективировать эту сферу практики, совершенно не учитывая при этом локальное мировоззрение, будто границы и содержание социального повсюду идентичны тому, что о нем думаем мы. Даже если они рассматриваются, локальные «социологические теории» часто настолько уродуются, что от них остается только то, что связано с управлением людьми: концепции родства, власти, разделение труда, иерархия статусов — все это обретает свой рельеф на фоне политической философии и социологии Нового времени и тут же становится неуместным, то есть объясняется и разъясняется антропологией, которая стремится объяснить единство социальных предубеждений на фоне видимого различия их институционального выражения. А ведь социальное как раз, наоборот, вытекает из задач объединения и онтологического распределения субъектов и объектов, которые по-другому осуществляются при

каждом из способов идентификации. То есть социальное — это не то, что объясняет, а то, что должно быть объяснено. Если с этим согласиться, если признать, что до недавнего времени большая часть человечества не проводила различия между социальным и природным и не думала, что подход к человеку и нечеловеку является частью совершенно различных механизмов, тогда различные способы социальной, *а также* космической организации общества следует рассматривать как проблему распределения всего существующего в коллективе: кого с кем рядом разместить, как и что с этим потом делать?

Каждому виду свой коллектив

Анимистический способ идентификации распределяет людей и нелюдей на столько же «социальных» видов, сколько есть форм поведения, так что виды, обладающие внутренней сущностью, аналогичной внутренней сущности человека, живут в коллективах, имеющих одни и те же свойства и структуру: это полные общества, с вождем, шаманами, ритуалами, домами, орудиями труда, артефактами; они объединяются и ссорятся друг с другом, обеспечивают свое существование, в них женятся согласно установленным правилам, и их общественная жизнь позволяет заполнить все привычные рубрики какой-нибудь этнологической монографии. Под «видом», впрочем, здесь не надо понимать только людей, животных и растения, поскольку почти все существа обладают социальной жизнью. Вот как пишет об этом Вальдемар Богорас, говоря о чукчах Восточной Сибири: «Даже тени на стене представляют собой отдельное племя и имеют свою собственную страну, где они живут в хижинах и добывают себе пропитание охотой»². На всей территории анимизма члены каждого племени-вида имеют один и тот же внешний вид, жилье, пищевое и половое поведение и придерживаются эндогамии. Конечно, существуют и межвидовые союзы, особенно в мифах, но они как раз требуют от одного из супругов, чтобы он избавился от атрибутов своего вида, чтобы стать идентичным своему партнеру.

Случается также, что какой-нибудь член племени-вида может иметь что-то вроде дополнительной связи с другим племе-

нем-видом, в частности это может быть у шаманов, которые, по определению, являются посредниками между человеческими коллективами и коллективами животных. Так, у племени вари из Бразилии человек становится шаманом, когда дух животного («*jami karawa*») размещает в нем некоторые элементы своего пропитания, которое он носит в своем собственном теле: обычно это стручки аннато, зерна или фрукты. Этим действием, призванным установить пищевые отношения, дух животного устанавливает тесную связь с человеком, который позволяет ему прибегать к помощи соответствующего животного вида. Дух животного, в сущности, представляет собой обычных животных, только невидимых глазу непосвященного, в теле которых обитает дух человеческой формы, который шаман может видеть в облике какого-либо вари, про крайней мере, это касается представителя того вида, который избрал шамана. Вследствие этого размещения пропитания в теле шамана дух животного становится другом шамана и его потенциальным тестем, поскольку после своей смерти человек превращается в животное того же вида, что и его спутник, и женится на одной из его дочерей. Эта связь запрещает шаману убивать и употреблять в пищу животных того вида, который он принял, и дает ему за это способность быть их посредником, когда посланная ими болезнь поражает кого-то из его собственного сообщества³. У племени уорани из экваториальной Амазонии, наоборот, именно животные просятся стать частью человеческого коллектива: шаманы («*теёга*», буквально «родственники ягуара») выбираются в качестве приемных отцов духом ягуара, который открывает свои намерения во сне, а затем регулярно навещается в свою новую семью по ночам, говоря устами шамана⁴. В обоих случаях факт вхождения в иное племя-вид в качестве чего-то вроде почетного гражданина не устраняет принадлежности к своему исходному племени-виду и никоим образом не предполагает, что при этом теряются атрибуты формы и поведения, свойственные этому племени-виду.

Анимистическая «природа» и «сверхприрода» населены, таким образом, социальными коллективами, с которыми человеческие коллективы завязывают отношения в соответствии с такими нормами, которые для всех считаются общими. Ведь человек и нечеловек не довольствуются лишь обменом взгляда-

ми, они обмениваются также знаками, что является иногда прелюдией и к обмену телами, во всяком случае — индикаторами того, что они понимают друг друга в этом практическом взаимодействии. И эти знаки могут интерпретироваться одними и другими, только если они основаны на общественных институтах, которые делают их легитимными, гарантируя тем самым, что недоразумения межвидового общения будут сведены к минимуму. Ягуар уаорани хочет, чтобы его принимали именно как сына, а не как зятя; ягуар вари выбирает шамана именно как тестя, а не как отца; шерстяная обезьяна представляется охотнику ачуару именно как двоюродный брат, а не как брат единокровный. Все это выражается в разумных речах обоих собеседников, и не только потому, что они сформулированы на одном и том же языке, а потому, что они соответствуют общей системе атрибутов и обязанностей обоих вступающих в отношения коллективов.

По какой же модели строятся эти изоморфные социальные коллективы? Конечно же, по модели человеческого общества, по крайней мере по модели некоего отдельного общества, которое дает другому, нечеловеческому обществу свою внутреннюю организацию, систему ценностей и образ жизни. И все же это не так уж очевидно, в частности, часто критикуется скрытый социоцентризм такого подхода. Инголд, например, восставал против идеи о том, что охотники-собиратели могли использовать свой опыт отношений между людьми для концептуального построения своих отношений с нелюдьми, аргументируя это тем, что «деятельность, которая в сфере человеческих отношений рассматривалась бы как проявление практической *ангажированности* в этом мире, в сфере отношений с окружающей средой рассматривалась бы как метафорическое выражение ее *конструкции*»⁵. Инголд формулирует это замечание, критикуя статью Нурит Бёрд-Дэвид, в которой она развивает гипотезу о том, что охотники-собиратели видели свою окружающую среду не как нечто нейтральное, а как видимую реальность некоей сущности, которая, словно близкий родственник, заботилась о пропитании их детей, не прося ничего взамен; их понимание окружающей среды подчинялось бы тогда бессознательной метафоре «лес как родитель», о чем наяка из Тамил-Наду и пигмеи бамбути из Конго говорят до-

статочно ясно⁶. А ведь Инголд утверждает, что в этом случае можно говорить о метафоре: для охотников-собирателей не существует мира общества и мира природы, потому что первый проецируется на второй как организационный принцип; существует один-единственный мир, в котором человек является «организмом-личностью», поддерживающим отношения со всем существующим. Невозможно провести четкие границы между этими сферами, а уж тем более изолировать контекстуальные сегменты, ограниченные единым полем отношений; отношения, управляющие взаимодействием человека с растениями и животными, не могут, таким образом, пониматься как метафора отношений, структурирующих отношения и между людьми.

Эту критику нельзя не учитывать, кроме того, она имеет отношение и к некоторым интерпретациям обществ, которые я называю «анимистическими». Поэтому здесь нужно уточнить, что использование категории отношений между людьми для объяснения отношений с нелюдьми (или между нелюдьми) никоим образом не берет свое начало в метафорической проекции; как замечает Инголд, подобная интерпретация только свела бы различие между природой и обществом к локальным практикам отдельных племен. В анимистических коллективах социальные категории просто выполняют функцию удобной этикетки, позволяющей охарактеризовать некое отношение, независимо от онтологического статуса употребляемого термина. В том ограниченном числе отношений, которые можно поддерживать с окружающим миром, каждая человеческая группа выбирает только некоторые из них, которым отводится руководящая роль во взаимодействиях с миром. А ведь этнография анимистических обществ однозначно показывает нам, что эти поливалентные отношения систематически формулируются на языке отношений между людьми, а не на языке отношений между нелюдьми. В Амазонии, в субарктической Америке, в Северной Сибири связи между животными или духами, а также их связи с человеком всегда квалифицируются словами, взятыми из социальной сферы отношений между людьми: дружба, брачные связи, авторитет старших, усыновление, вражда племен, почтение к предкам. Вопреки этой метафорической интерпретации, Инголд замечает, что точно так же вмес-

то «лес как родственник» можно было бы сказать «родственник как лес»; это действительно так, только этого не говорят (если, конечно, не преследуются метафорические цели), как не говорят, что люди имеют такое же отношение к лесу, как паразиты к телу своего хозяина или как растения в отношении перегнойа, из которого они произрастают⁷.

Если можно совершенно справедливо критиковать социоцентризм антропологии, то абсурдно упрекать в этом сами народы, которые при этом изучаются. Ведь на самом деле этому нет примеров в анимистических обществах, нет такого, чтобы отношения между людьми характеризовались бы словами, заимствованными из отношений между нелюдьми, за исключением редких случаев, когда оба типа отношений совпадают в силу своего сходства с той деятельностью, которую они влекут за собой: так, в военном лексиконе иногда прибегают к терминологии, описывающей поведение хищных животных. Обычно в этих обществах нельзя также встретить специфическую терминологию, обозначающую экологические отношения, которые достаточно легко можно наблюдать между нечеловеческими организмами, например паразитизм или симбиоз, хотя на практике эти отношения известны и часто используются в мифах в силу их контрастивных свойств и аналогических связей; эти отношения не называются, простого метонимического упоминания растения или животного достаточно⁸. Короче говоря, в анимистическом мире отношения между нелюдьми, как и отношения между людьми и нелюдьми, характеризуются как отношения между людьми, а не наоборот.

Действительно, определение родства, дружбы или уважения как типично человеческого поведения могло бы пониматься как антропоцентристская предвзятая идея, заставляющая нас понимать локальные выражения и терминологию, указывающую на кодифицированные отношения, словно они относятся исключительно к сфере человеческой реальности. Нельзя ли представить себе, что их семантическая конфигурация включает в себя и отношения с нелюдьми, поскольку использование этой терминологии в данной сфере не может теперь рассматриваться как расширение исходного поля применения этой терминологии? Это кажется сомнительным, ведь совершенно конкретные отношения между людьми, с помощью ко-

торых квалифицируются и взаимоотношения между людьми и нелюдьми, нельзя увидеть как таковые (то есть во всей совокупности их человеческого содержания) в тех отношениях, которые люди поддерживают с растениями и животными, или в отношениях, которые нелюди устанавливают между собой.

Посмотрим, как обстоит с этим дело у ачуаров. Ачуары различают три типа отношений между людьми и нелюдьми: отношение материнства между женщинами и растениями, которые они выращивают, в первую очередь маниоккой; отношение родства между мужчинами и животными, на которых они охотятся; отношение приручения, то есть отношение к домашним животным, найденным во время охоты и затем прирученным. Что касается первого отношения, то совершенно справедливо, что материнское поведение можно увидеть и у некоторых нечеловеческих существ. Тем не менее материнская связь, устанавливаемая между женщинами-ачуарами и маниоккой, которая поддерживается многочисленными заклинаниями, адресованными к душе их листовенного ребенка, совершенно другой природы, нежели связь с их собственными детьми или те связи, которые они могут наблюдать в окружающей среде: они не рожают растения — они размножают их черенкованием; они не кормят их грудью, а, наоборот, защищаются от их вампирической силы, потому что говорят, что маниока сосет кровь тех, кто находится в контакте с ее листьями; они не едят свое человеческое потомство, как едят свое потомство растительное, и даже кормят своих детей этим растительным потомством. Два этих отношения не эквивалентны друг другу: одно, отношение к своим детям, дает общую атмосферу, позволяющую квалифицировать второе тоже как заботливое отношение, в которое в равной мере входят заботливость и строгость. Отношение родства, возьмем типичное отношение между двумя шуринами, не встречается у нелюдей: охотник не имеет половых отношений с самками того вида, родовым шурином которого он является; он не подчиняется духам — хозяевам дичи, как подчиняется своему тестю, и никогда внимательное наблюдение за шерстяными обезьянами или туканами не позволит ему сделать вывод о том, что они практикуют обмен сестрами (считается, что это так), как это практикуют сами ачуары. Тут снова именно отношения родства между людьми, сотканные из

потенциальной или реальной вражды, торговли, соперничества, дают этому отношению к дичи свою особенную то-нальность.

Приручение животных — это особый случай. На самом деле это достаточно общее отношение касается не только прирученных диких животных, оно также характеризует связь шамана со своими животными и помогающими ему духами. Как показал Карлос Фаусто, это распространено во всей Амазонии⁹. Кроме того, это отношения зависимости и контроля, которые человек навязывает нечеловеческим существам различного рода, также используется в некоторых контекстах для обозначения отношений между людьми: именно таким образом квалифицируется нежное и постепенное привыкание супругов друг к другу во время брачной жизни. Это только подчеркивает человеческую составляющую в отношении приручения, которое всегда осуществляется по инициативе индейцев, либо применительно к животным, чтобы наилучшим образом включить их в свое домашнее сообщество, в котором с ними обращаются как с сиротами, либо применительно к помощникам шамана, чтобы они несли на службу ему свои внечеловеческие способности. Добавим к этому, что в среде животных усыновление детенышей какого-либо вида другим видом остается феноменом исключительным, который не может служить моделью для приручения, практикуемого людьми. Ачуары говорят, что духи-хозяева дичи рассматривают защищаемые ими виды как животных-спутников, но ни один ачуар никогда не говорил, что видел, как дух (к тому же — невидимый) приручал пекарей. В случае ачуаров, как и во всей совокупности анимистических обществ, следует признать, что общие схемы отношений, применяемые по отношению к человеку и нечеловеку, становятся репрезентативными и могут быть озвучены только с помощью обычных форм, в которых эти отношения представляются в отношениях между людьми, а не в регистре фитосоциологии или поведения животных.

Этой склонности анимистических народов к «социоцентричной» формулировке отношений к нечеловеческим существам есть свои причины. Во-первых, отношения между людьми непосредственно доступны, ежедневно наблюдаемы и всегда маркированы в лингвистическом плане, взять хотя бы

лексикон родства, тогда как отношения между нелюдьми либо кажутся формально схожими с отношениями между людьми, а значит, их можно выразить в той же терминологии (материнство, супружество, соперничество, хищничество и т.д.), либо их труднее квалифицировать точнее. Не будем забывать о том, что только в XX веке научная экология дала определения таким феноменам, как паразитизм, комменсализм, биотическая сукцессия, пищевая цепочка или вложение экологических ниш друг в друга. Во-вторых, отношения между людьми кажутся более формализованными, поскольку их содержание определяется правилами эксплицитного поведения, а их нормативность закреплена повторением предписанных отношений. Наконец, эти отношения позволяют большее число вариаций, нежели видимые взаимодействия между нелюдьми, потому что они могут модулироваться практикой своим соответствием правилу общественного развития; установленные различия выражений становятся также ярче выражены, когда они сравниваются критическим взглядом с теми формами, которые они приобретают в соседних обществах, а такими сравнениями занимаются почти все народы. Отношения между людьми предстают, таким образом, как абстрактные и рефлексивные схемы, которыми легче оперировать, легче запоминать и широко применять, нежели отношения, которые можно наблюдать в окружающей нечеловеческой среде. Все это заставляет их функционировать в анимистических онтологиях как гибкие и эффективные когнитивные модели, позволяющие концептуализировать отношения людей ко всем сущностям, обладающим аналогичными внутренними свойствами¹⁰.

Анимистический коллектив предстает, таким образом, как вид, отношения которого определяются с помощью тех отношений, что люди завязывают между собой, но это вид особенного типа, который несколько не соответствует тому определению вида, который дает нам натурализм. В обоих случаях речь идет о собрании индивидуумов, соответствующих некоему типу. Тем не менее в естественных науках не учитывается точка зрения членов вида при описании их атрибутов и таксономических границ, разве что через ту форму взаимной идентификации, каковую предполагает сообщество воспроизводства. За исключением человеческого вида (который может

объективироваться как таковой благодаря своей рефлексии), члены других естественных видов не знают, что они принадлежат к некоей абстрактной совокупности, изолированной от жизни внешним взглядом систематизатора согласно тем классификационным критериям, которые он выбрал сам. Зато члены анимистического вида сознают, что они формируют некий коллектив особенной формы и поведения, поскольку это самосознание как элемент всего целого зависит от признания того факта, что члены других видов смотрят на них с другой точки зрения, которую необходимо понимать, чтобы они чувствовали себя сами собой. В натуралистской классификации вид «А» отличается от вида «Б», потому что вид «Б» объявляет его таковым в силу способности рационального суждения, которым обладает человек; в анимистической идентификации я ощущаю себя членом вида «А» не только потому, что я отличаюсь от членов вида «Б» по своим внешним атрибутам, но и потому, что само существование вида «Б» делает меня другим, ведь у этого вида совершенно иная точка зрения на меня самого. В общем, предполагаемая перспектива классификатора должна здесь поглощаться классифицируемым, чтобы он смог действительно увидеть себя отличным от другого.

Этот механизм конститутивной инаковости является чем-то другим, нежели простейшее представление о самом себе через зеркало другого, что является универсальным средством осознания индивидуальной и коллективной идентичности, поскольку в некоторых условиях он приводит к полной идентификации с точкой зрения другого. В Амазонии он принимает образцовую форму, которую Вивейрос де Кастро, говоря о группах тупи, удачно назвал «каннибальское когито»: ритуальная антропофагия тупи-гуарани не является нарциссическим поглощением качеств или атрибутов или механизмом контрастивной дифференциации (я — не тот, кого я ем), но как раз, наоборот, попыткой «становления-другим», усваивая ту позицию, которую враг занимает по отношению ко мне, что дает возможность выйти из самого себя, чтобы понять самого себя извне как сингулярность (именно тот, кого я ем, определяет того, кем я являюсь)¹¹. Экзоканнибализм, охота за головами, завладение различными частями тела врагов, захват людей из соседнего племени — все эти явления, теснейшим образом связанные с

войной в низких землях Южной Америки, отвечают одной и той же необходимости: можно стать собой, только конкретным образом ассимилируя других людей и их тела, не в качестве жизненных субстанций, престижных трофеев или пленников-рабов, но в качестве носителей внешнего взгляда, которым они смотрят на меня в силу своего происхождения.

Война является не единственным средством достижения такого результата. В той же Амазонии различные племена языковой группы пано (*pano*) используют слово «*pawa*» в качестве общего термина для уничижительного обозначения иностранцев, а также в качестве аффикса для построения автонимов: оно обозначает и то, чему противятся, и то, с чем себя идентифицируют. Многие элементы социальной жизни групп пано подтверждают этот парадоксальный факт. Вот что пишет на этот счет Филипп Эрикссон: «И все же можно <...> утверждать, что на иностранца смотрят не только как на подобие грубой силы, которую следует социализировать <...>, на него также смотрят как на модель, если не гарант, конститутивных добродетелей общества»¹². Именно здесь тематика перспективизма, развитая Вивейросом де Кастро, обретает свое полное значение. Ведь даже в анимистических коллективах, где не утверждается, что животные, которые видят себя как людей, видят людей как нелюдей, существует множество указаний на то, что идентичность определяется прежде всего через точку зрения на самого себя, которую выражают члены других коллективов, являющиеся внешними наблюдателями: мертвые, белокожие, дичь, духи, даже этнологи (которые могут иногда занимать несколько таких позиций одновременно). А значит, нет необходимости быть воинственным и иметь врагов, чтобы увидеть себя глазами другого племени-вида: чевонги Малайзии делают это, присваивая животным или духам точку зрения на мир, а значит, и на самих себя, отличную от своей. В глазах чевонга тигр и слон, возможно, ошибаются, когда видят его таким, каким он не является, но эта ошибка, свидетельствуя о наличии точки зрения, отличной от точки зрения чевонга, является необходимой для того, чтобы он обрел свое место в своем собственном коллективе. В общем, это недоразумение является конститутивным для характеристики анимистического вида как коллектива, в отличие от определения естественного вида,

где, наоборот, во что бы то ни стало стремятся к однозначной сингуляризации классов.

Асоциальная природа и эксклюзивные общества

Социологическую формулу натурализма определить проще всего, она — самая интуитивная, потому что совпадает с ощущением абсолютной очевидности, заложенной в нас общественным мнением. Мы ее усваиваем в школе, ее придерживаются в средствах массовой информации, она вырабатывается и комментируется ученой мыслью: люди распределяются внутри различных коллективов по языку и нравам (культуре), исключая то, что существует независимо от них (природа). Не будем останавливаться на этой редко подвергаемой сомнению догме, которую разделяют философы, ученые и общественное мнение, тем более что в первой части этой книги мы уже говорили о ее историческом генезисе и подчеркивали ее особенности. Напомним только о нескольких разнородных фактах, свидетельствующих о ее устойчивости и в начале XXI века.

Мы видели, что многие этологи готовы принять идею о том, что шимпанзе отличаются друг от друга по своей технической «культуре», тогда как более древнее понятие «животные сообщества» продолжает вызывать сомнения и споры. Конечно, существуют «социальные» виды, в том смысле, что их члены, за редким исключением, могут жить и выживать только в коллективе, но эти виды, можно заметить, не являются эквивалентами человеческого общества, даже если они в высшей степени организованы и взаимосвязаны, ведь им не хватает сознания, чтобы формировать некое целое, вытекающее из рефлексивного выбора объединяться в некий коллектив, и способности устанавливать новые правила через осуществление свободной воли. Впрочем, навязчивая идея этологов, изучающих высокоорганизованных приматов, как раз заключается в том, чтобы приблизиться к антропоморфизму, интерпретируя поведение больших обезьян по аналогии с поведением человека. Отсюда этот набор понятий, специально предназначенных для четкой демаркации этологии животных с точки зрения социологии человека: доминирование — это не господство; кооперация —

это не взаимность, а альтруизм, несмотря на свою амбивалентность, не совсем то же, что героическое самопожертвование на благо сообщества. Зато обычный расизм перестал соотноситься с естественными различиями между людьми, которые были когда-то выдвинуты теориями рас (запреты общественного мнения сыграли тут, вероятно, свою роль), чтобы оправдывать свою антипатию к другому опасностью смешения несовместимых культур: каждому свой мир и свои привычки, установленные в различных территориях. Этологи, которые больше всего склонны присваивать культуру большим обезьянам, поддерживают тем самым тот принцип, согласно которому человеческие коллективы не имеют себе равных в природе, тогда как наименее открытые к различиям между людьми западные ксенофобы тем не менее считают неоспоримым фактом как гетерогенность культур, так и биологическое единство человеческого рода.

Само собой разумеется, что парадигма коллективов является здесь человеческим обществом (предпочтительно обществом, которое развилось в Европе и США начиная с конца XVIII века), *контрастирующим* с аномической природой. Люди объединяются на свободных основаниях, дают друг другу правила и условности, которые могут нарушать, трансформируют окружающую среду и распределяют между собой задачи по обеспечению своего существования, создают знаки и ценности, которые циркулируют меж ними, подчиняются власти и объединяются при обсуждении общественных дел. В общем, они делают все то, что не делают животные. И на фоне этого фундаментального различия выделяются отличительные черты, которыми наделяются человеческие коллективы. Как говорит со свойственной ему лаконичностью Гоббс: «Со зверями не может быть соглашений»¹³. Конечно, социальный эволюционизм ввел свои градации в этот исходный разрыв с нечеловеческим миром, и они продолжают существовать в виде предвзятых мнений: некоторые культуры считаются ближе к природе (сегодня это стало даже позитивной чертой), потому что они не сильно изменяют среду своего обитания и потому что не обладают тяжелым государственным аппаратом, социальным делением общества и механизмами принуждения. Но никто,

даже самые отсталые расисты, не скажет, что они заимствуют свои общественные институты у животных.

Если анимизм и натурализм и видят в человеческом обществе общую модель всякого коллектива, то делают они это по-разному. Анимизм обладает неограниченной свободой в распределении социальности, тогда как натурализм, будучи поспуее, связывает социальное со всем, что не является природным. Конвенциональная антропология выразила бы это, сказав, что «природа» мыслится по аналогии с «культурой», в первом случае, и что «культура» мыслится как то, что отличается от «природы», во втором. У нас также есть привычка квалифицировать оба этих подхода («проективную» открытость и дуальную закрытость) как варианты антропоцентризма. Но только натурализм является по-настоящему антропоцентричным, потому что нечеловеческие существа определяются в нем тавтологическим образом по недостатку человечности и потому что именно в человеке и его атрибутах заложен образец нравственного достоинства, которого лишены остальные существа. Ничего подобного в анимизме нет, потому что нечеловеческие существа находятся с человеком в одних и тех же условиях и потому что человек не обладает привилегией приписывать другим существам наличие общественных институтов, подобных своим собственным, чтобы можно было завязать с ними отношения, основанные на общих нормах поведения. Анимизм, таким образом, скорее антропогеничен, нежели антропоцентричен, поскольку он выводит из человека все, что необходимо для того, чтобы к нечеловеческим существам можно было относиться как к людям¹⁴.

Коллективы гибридные и коллективы комплементарные

Вот уже больше века мы рассматриваем тотемизм как некую форму социальной организации общества, в которой люди распределяются на взаимозависимые группы, отличительные черты которых заимствованы из животного царства, то есть либо они наследуют от естественных видов некоторые атрибуты, либо обретают в них внутреннюю дифференциацию кон-

трастивных отличий, которые несут в себе эпонимные виды животных. А ведь такой социоцентрический подход вводит аналитическую дихотомию между социальной систематикой и систематикой естественной, которая отсутствует в онтологических концепциях самих австралийских аборигенов. Поэтому предпочтительнее квалифицировать тотемизм как такую систему, в которой человеческие и нечеловеческие существа *совместно* распределяются по изоморфным коллективам и коллективам комплементарным (тотемные группы), в отличие от анимизма, где человеческие и нечеловеческие существа *по отдельности* распределяются по равно изоморфным, но автономным коллективам. В половине попугая племени нунгар из Юго-Западной Австралии помимо попугаев существует и человеческая половина племени, а также орлы, пеликаны, змеи, комары, киты; короче говоря, целый набор различных животных видов, эквиваленты которых невозможно обнаружить в окружающих группах. Зато в племени ачуаров существуют только люди-ачуары; в племени пекари — только люди-пекари; в племени туканов — только люди-туканы. Если структура и основные характеристики анимистических коллективов происходят от коллективов человеческих, то структура коллективов тотемных определяется дифференциальными различиями между наборами атрибутов, которые иконически обозначаются нечеловеческими существами, тогда как характеристики членов этого коллектива не происходят напрямую ни от людей, ни от нелюдей, но от прототипического класса предикатов, которые предшествуют их существованию.

Хотя анимистические коллективы отличаются друг от друга в силу моноспецифического состава их населения, с точки зрения принципа организации они все равно гомогенны: у макуна племя тапиров обладает таким же вождем, шаманом и ритуальной системой, что и племя пекари или обезьян-ревунов и, конечно же, что и само племя макуна. В тотемных коллективах это не так, потому что все изначально отличаются друг от друга, хотя и остаются гомогенными на уровне целой системы, потому что они гибридные по содержанию и гетерогенны по своему составу. Ведь существуют различные типы тотемных коллективов, по крайней мере в Австралии: под одним или несколькими тотемами люди могут группироваться в сообще-

ства по полу, поколениям, культу, месту их зачатия или рождения, клановому родству, матримониальному классу и принадлежать к нескольким коллективам одновременно. Некоторые из таких тотемных единиц экзогамны де-юре или де-факто (матримониальные классы, половины по половой принадлежности, кланы); иные не являются таковыми (культовые группы и те группы, часто идентичные первым, члены которых получили свои души-детей в одном и том же месте); наконец, другие эндогамны (половины по поколениям). Это подтверждает, что естественный вид (или естественные различия между видами) не является аналогической моделью, позволяющей тотемной группе воспринимать себя как своего рода некую тотальность, поскольку в отличие от растений и животных, которые эндогамны внутри своего вида, человеческие составляющие тотемного коллектива должны чаще всего вступать в брак с кем-то из другого коллектива. Именно поскольку человеческие и нечеловеческие существа все вместе образуют межспецифические коллективы, не имеющие ничего общего с теми собраниями индивидуумов, каковыми являются виды, становится возможен союз между человеческими группами, пусть и крепко связанный с различными видами растений и животных, которые не могут вступать в брак между собой.

Тут снова контраст с анимистическими коллективами огромен, ведь они, наоборот, основываются на сотелесности видов, поскольку членство в каждом «обществе» связано с наличием одной и той же физической внешности, одного места обитания, одного пищевого поведения, одного типа воспроизведения потомства, и тем самым они одинаково воспринимаются другими племенами-видами. Именно в анимизме, а не в тотемизме биологический вид служит конкретной аналогической моделью формирования коллектива; возможно, потому, что эти коллективы, как и естественные виды, никогда не входят в функциональную тотальность высшего уровня: выше племени-вида ачуаров, племени-вида туканов, племени-вида пекари, больше нет ничего общего, разве что этот абстрактный предикат, который так любят антропологи, — «культура». Ничего такого нет в тотемизме, где, как справедливо заметил Леви-Строс, целое, образованное различными тотемными группами не может быть представлено на основе объединений, предлагаемых

естественным миром: есть только одна возможная модель — вид, потому что род — это таксономическая фикция, но вид как раз неразложим на контрастивные элементы, подобные тотемным коллективам.

И все же здесь необходимо различать принцип онтологического комплектования внутри тотемного коллектива, который не делает различий между человеческими и нечеловеческими существами, и дифференциальными функциями, которые несут в себе различные типы коллективов. В Австралии эти функции распределяются по континууму, идущему от инструментализации нечеловеческих существ человеком к инструментализации человеческих существ нечеловеческими, с рядом промежуточных ситуаций, где человек является действующим лицом конечной человеческой и нечеловеческой цели, потому что является ритуальным посредником и бенефициантом космического плодородия. Матримониальные классы являются примером тотемных групп первого типа: тотемные сущности, входящие вместе с людьми в тотемные половины, секции и подсекции, так же как растения и животные, которые к ним примыкают, ничего не выигрывают от этих таксономических распределений и обменов супругами, идущих на пользу только человеку: кенгуру, бандикуту и гоанне совершенно безразлично, что женщина-кенгуру выходит замуж за мужчину-бандикута и рождает ребенка-гоанну. Растения, животные, тотемы, существа Грёзы чужды этим играм союзов и родства, с помощью которых воспроизводится человеческая часть коллектива, комбинирующая элементы различных тотемных групп. Тем более что животные и растения воспроизводятся внутри своего вида, то есть внутри самого тотемного коллектива; а раз это происходит на периферии сложного механизма экзогамных обменов, подчиняющихся классам бракосочетаний, они оказываются в этих классах в подчиненном положении, как удобные индикаторы, синтезирующие в себе контрастивные атрибуты, задействованные в матримониальных союзах людей (тотемы), или как исчерпывающие и последовательные иллюстрации общей классификации космоса, которая реализуется в классах (соответствующие естественные виды).

По-другому обстоит дело с различными формами концептуального тотемизма. В таком типе тотемных групп, на самом

деле, человеческие члены коллектива осуществляют периодические ритуалы, предназначенные обеспечить воспроизведение вида, связанного с их тотемом; и делают они это в том же месте, где когда-то появилось существо Грёзы и откуда происходит их тотемная идентичность, потому что каждый из них является продуктом актуализации идентичной души-ребенка, происходящей из того же хранилища, где находятся и души-дети эпонимного вида. Эти ритуалы «размножения», весьма распространенные на всем континенте, были хорошо описаны Спенсером и Гилленом, в частности, в племени аранда, у которых они называются «intichiuma». Двух примеров будет достаточно, чтобы понять цели этих ритуалов. В ритуале размножения тотема эму из Стрэнгвей-Рэндж (*Strangways Range*) посвященные, привязанные к тотемному столбу, орошают своей кровью небольшую расчищенную площадку и изображают на этой красной от крови площадке внутренние части эму (жир, кишечник, сердце), а также яйца животных на различных стадиях их развития. Весь этот ритуал и сопровождающие его песни имеют своей целью миметическое воспроизведение процесса пищеварения эму и способствуют тем самым размножению этого вида. В ритуале тотема личинки-Витчетти (*Larve-Witchetty*) из Алис-Спрингс посвященные посещают и прославляют каждую скалу, представляющую собой конкретное присутствие и телесное проявление существа Грёзы, из которого произошел данный вид; скалы, имея различные формы, выражают собой яйца этого насекомого, его куколку, взрослую особь или даже части тела существа Грёзы. Затем сооружается шалаш, уподобляемый куколке, в который заходят посвященные, чтобы воспеть это насекомое во всех фазах его развития¹⁵. Этот ритуал совершается в период, предшествующий вылупливанию из яиц или спариванию данного вида, и способствует развитию и приумножению этого вида, конденсируя в себе этапы его биологического воспроизводства.

Человеческие члены концептуальной тотемной группы несут, таким образом, ответственность за процветание животной или растительной составляющей своего коллектива; это их задача, потому что они имеют с данным видом одно и то же онтологическое происхождение и относятся к тому же прототипическому классу атрибутов. Было бы преувеличением ска-

зять, что в этом делегированном воспроизведении потомства нечеловеческие существа используют человека для достижения своих собственных целей, ведь ритуалы размножения растений и животных осуществляются и во благо человеческих членов других тотемных групп, которые питаются этим же видом, и что такой тип коллектива является местом ритуалов, предназначенных исключительно для индивидуализации людей. Но человеческие и нечеловеческие существа, по крайней мере здесь, солидарны в своем намерении обеспечить продолжительность жизни в каждом из воплощаемых классов.

Ритуалы размножения могут также проходить в контексте кланового тотемизма, как это происходит у варлпири, у которых этот тотемизм комбинируется с тотемизмом концептуальным. Все человеческие и нечеловеческие составляющие патрилинейного клана имеют одного и того же «отца Грёзы» и имеют, таким образом, одно происхождение. Например, люди клана опоссум — черная слива называют своих опоссумов и свои фрукты ритуальными «отцами» или «братьями» в тех местах, где их общий «отец Грёзы» оставил свое хранилище душ-детей и тех и других, и все это идет на пользу другим кланам, которые точно так же поступают по отношению к своим видам, за которые несут ответственность. Механизм размножения отличается от подобного же механизма у аранда: в человеческих и нечеловеческих членах клана живет некое подобие воображаемых и динамичных тотемных сущностей («*kuguwarḡi*»), деятельность которых зависит от их ритуальной мизансцены; таким образом актуализируются «*kuguwarḡi*» растений и животных и обеспечивается их плодородие¹⁶.

Коллективы, основанные на общем тотемном родстве или месте зачатия, неустанно следят за ростом его нечеловеческих составляющих, но они также являются тем средством, которое выбрано тотемными нечеловеческими сущностями для обеспечения продолжения рода. В сущности, на всем континенте представления о зачатии сходятся в одном положении, давно уже описанном Эшли Монтагу: «Ни отец, ни мать, ни физически, ни духовно, ничем не содействуют существованию ребенка»¹⁷. Как показывает в своем компаративистском исследовании аборигенских теорий человеческого воспроизводства Мерлан, дети всегда являются продуктом усвоения матерью

души-ребенка, заложенной в нее существом Грёзы в тотемном святилище. Прежде чем стать утробным плодом, души-дети ведут автономную жизнь, часто в виде животных или растений, которые могут употребляться матерью в пищу, и мать рассматривается как простой сосуд, нечто вроде инкубатора, позволяющего душе-ребенку развиваться до появления на свет. Будучи жизнерадостными по своему темпераменту, как говорят аборигены, эти зародыши находятся в ожидании человеческого тела, которому они дадут тотемные атрибуты своего существа Грёзы, и при этом главным образом они заняты тем, что «ищут матерей, с помощью которых они могли бы появиться на свет»¹⁸. И то, что люди являются всего лишь простыми векторами актуализации некоей тотемной сущности, не оставляет у этнологов никак сомнений. По поводу «*maroi*», душ-детей тотемных святилищ сообщества белиуен (*belyuen*) на полуострове Кокс, Элизабет Повинелли пишет: они «предзачинают образ ребенка, прежде чем его зачать»; интенциональность, которой наделяются души-дети в этом механизме воспроизводства, является центральной, в отличие от относительно пассивной роли, которую в ней играют люди: «“*Maroi*” специально прячется в пище и создает ребенка. Мужчины и женщины подхватывают их непреднамеренно, поедая эту пищу»¹⁹. К тому же эта автономия «*maroi*» продолжает существовать и после рождения, поскольку утверждается, что они оказывают влияние на своих хозяев при выборе дичи, еды и тех святилищ, которые они посещают. Впрочем, так же обстоит дело, например, у аранда. Для них «воплощение духа-ребенка (“*kuruna*”) в первую очередь происходит от его желания воплотиться»²⁰. Родители являются здесь не более чем приемными родителями, поскольку инструменты этого воспроизводства объективируются в человеке, который сам тем самым становится всегда-уже-присутствующей составляющей внутренне гибридного коллектива, который когда-то основало существо Грёзы.

Тот же процесс происходит и в тотемизме, который передается по линии клана. Оплодотворение женщины обычно происходит в том святилище, где покоятся души-дети этого клана, а новорожденный совершенно естественным образом вливается в коллектив, чьи предки по материнской или отцовской линии обеспечивали до него субстанциальную преемствен-

ность тотемической сущности этого клана. Так, в том же сообществе белиуен тотемы родственных связей («durlg») «предзачинают свое собственное потомство в человеческой форме до того, как оно появляется на свет в следующем поколении»²¹. Так что можно задаться вопросом, нельзя ли тут говорить о человеческих родственниках по восходящей линии, раз вся человеческая жизнь кажется всего лишь той основой, на которую опираются тотемы родственных связей, чтобы зарождаться в каждом последующем поколении. Как и все патрилинейные тотемы родственных связей, «durlg» живут в святилищах, рассредоточенных по всей территории клана, и традиционно говорят, что они оправдывают право использования его членами ресурсов этого места (в частности, при земельных конфликтах с неаборигенами). Тем не менее, не оспаривая важности осуществления и передачи подобных прав для жизненно важной деятельности людей, а также для их идентификации с неким животным видом, нужно заметить, что члены клана являются не только хранителями и пользователями тех святилищ, из которых происходят их тотемы, и территории, по которой странствовал клан, они, в точности как сам пейзаж, являются воплощенной эманацией креативного воздействия на окружающую среду. Как пишет Повинелли: «Дело не в том, что люди передают друг другу эти святилища из поколения в поколение, а в том, что внутренняя мифологическая сила этих святилищ продолжает существовать в теле человека»²². Лучше не сказать. Люди здесь являются усердными помощниками имманентной и сингулярной целесообразности, которая объединяет их и в то же время перерастает.

Австралийское многообразие типов тотемных коллективов и выполняемых ими функций, так же как и разнообразная принадлежность к другим группам, которую они позволяют, возможно, является необходимым для того, чтобы каждый человеческий и нечеловеческий член этих коллективов находил в них свое место: идентификация с неким святилищем и прототипическим классом атрибутов, воплощенных в нечеловеческих существах (для человека), обеспечение воспроизводства потомства благодаря вольному или невольному посредничеству людей (для нечеловеческих существ) — каждый элемент этих гибридных групп зависит от других в том огромном обмене

услугами, в котором взнос каждого в общее дело в конце концов становится незаметен, настолько силен тот цемент, который связывает их в онтологическое целое, укорененное в общем естественном виде. С этой точки зрения тотемизм матримониальных секций, кажется, следует отнести к разряду второстепенных феноменов (и, возможно, более поздних), несмотря на ту важность, которая присваивается его институтам в антропологической литературе. Очарованные элегантною сложностью систем с восемью подсекциями, специалисты по родственным связям не учитывают того, что для аборигенов эти модели, несомненно, брали свое начало скорее в виртуозности ума, нежели в организации ежедневного существования коллективов и их воспроизводства. Ведь если матримониальные классы, как и другие тотемные единицы, являются специфическим синтезом физических и нравственных атрибутов, общих для людей и нелюдей, то они все равно чужды одному фундаментальному положению австралийских коллективов, а именно — взаимоотношению с каким-либо святилищем, с каким-либо естественным видом, производящим идентичность. Именно номинальные категории, нечто вроде антропометрических карточек, обуславливают эти критерии общей классификации людей (а значит, разрешенное и предписанное им образование пар), а не некие ассоциативные принципы, позволяющие развитие социальной жизни и привязку коллектива к некоей территории и ее ресурсам. Зато концептуальный тотемизм и тотемизм клановый являются настоящим фундаментом конкретных коллективов, поскольку они обуславливают объединение людей в дискретные группы, ответственные за святилища, из которых они берут свое существование и которые сами продолжают существовать в их телах и благодаря их ритуалам.

Интересно также задаться вопросом не о функциях тотемных коллективов различного типа, а о самой целесообразности подобной сегментной организации, на первый взгляд достаточно странной и контринтуитивной, потому что она смешивает человеческие и нечеловеческие интересы в специфических совокупностях, которые могли бы оставаться автономными, вынуждая эти кажущиеся самодостаточными единицы существовать внутри более широких коллективов, образованных их

комбинациями. Первая функция такой формы дистрибуции и связи существ носит, несомненно, практический характер, что нисколько не значит, что она может это объяснить. Леви-Строс отмечал, что функциональная специализация, свойственная тотемизму, аналогична функциональной специализации каст и позволяет оптимизировать управление средствами, необходимыми для жизни; она вводит строгое разделение онтологических задач между комплементарными группами, ответственными за производство и воспроизводство ресурсов, с которыми идентифицируют себя эти группы, хотя и не потребляют эти ресурсы²³. Ведь парадокс этой точечной экономики, общей для всех на уровне огромного континента, заключается в том, что она предстает как неустанное производство, создающее и поддерживающее то, что, казалось бы, дано природой: и продукцию, необходимую для существования (вместе с ритуалами размножения естественных видов), и людей, необходимых для их производства (каждая тотемная группа предоставляет в распоряжение других групп своих женщин-«инкубаторов»). Иначе говоря, тотемные коллективы аборигенов являются машинами, специализирующимися на создании и поддержании некоторых типов ресурсов, либо идущих на пользу другим коллективам («животы», чтобы носить души-детей, растения и животные для пропитания), либо внутри самого этого коллектива ради взаимовыгоды человеческих и нечеловеческих составляющих коллектива: воспроизводство тотемных видов возложено на людей, существование тотемов — на тела женщин, доступ к территории охоты и собирательства — на тотемную принадлежность. Не настаивая на том, что здесь идет речь о необходимой функциональной адаптации, нельзя не заметить, что ввиду стратегического характера управления ресурсами, достаточно случайными в экономике охоты и собирательства, хороший политик доверил бы заботу следить за каждым из этих ресурсов, отождествляемых с судьбой всего коллектива, неким особым органам.

Когда тотемная онтология рассматривается в своем коллективном измерении, она приобретает также добавочную спецификацию, которая свойственна особой морфологии организации такого типа и в то же время необходима для того, чтобы она была действительно функциональна. В сущности, будучи

способом идентификации, тотемизм признает только одну базовую единицу — тотемный класс, который является интегральной и самодостаточной тотальностью, поскольку предоставляет каркас для идентификации его человеческих составляющих: будучи человеком-эму, я присваиваю себе физические и нравственные атрибуты существа Грёзы Эму, которые также представлены у эму и других существ, с которыми я имею общее происхождение. Это все, в чем я нуждаюсь, чтобы знать, кто я такой, откуда я пришел и с какими элементами этого мира я нахожусь в одной связи. Но если тотемный класс действительно является фундаментальной инстанцией, которая позволяет мне обрести прототипическую идентичность, он все же не является достаточным условием для того, чтобы позволить мне эффективно действовать в этом мире. Для этого мне надо установить отношения с другими существами, а это возможно, только если элементы этих отношений ясно отличаются от меня самого, то есть если они внешни по отношению к онтологическому сообществу, которое я образую со всеми человеческими и нечеловеческими членами моего класса. Это сущностное единство, каковым является тотемный класс, прекращает быть самодостаточным, как только хочет избежать солипсизма и осуществлять свою деятельность за теми пределами, которые навязаны его «эйдосом»; оно требует иных сегментов той же природы, но другого состава, необходимых для того, чтобы возникали продуктивные взаимоотношения и чтобы устанавливался социокосмический динамизм, который напоминал бы о тех отношениях, что были когда-то завязаны существами Грёзы между собой, чтобы вдохнуть жизнь в этот мир и разнообразить его.

Тем не менее это простое соположение тотемных коллективов не выливается в некую тотальность высшего уровня, которую можно бы было представить себе как некую сингулярную сущность. В Австралии сокращение населения и миграция народов, вызванная европейскими завоеваниями континента, породили процесс этнического переустройства, которое часто запрещает понимать как дискретную тотальность «племенного» типа образовавшуюся между гетерогенными (в смысле языка и территорий) кланами связь. К тому же маршруты существ

Грёзы и тотемная принадлежность, основой которой они являются, разворачиваются сетью, охватывающей значительные расстояния, так что идентичные тотемные классы, поскольку они происходят из различных частей одного и того же исходного маршрута, оказываются в разных «племенах», и не обязательно в смежных. Перед неясностью этих критериев, которые позволили бы однозначно определить принципы комплектования и контуры «племенного» макроколлектива, интегрирующего в себя тотемные классы, каждый сегмент обречен искать в других сегментах необходимые ресурсы, чтобы можно было осознать свою комплементарность с ними в более широком масштабе.

А ведь тотемизм предлагает средство обеспечения такой функциональной интеграции сегментов, минуя их подчинение предварительно данной совокупности. Ведь идентичность — не идентичность индивидуума внутри коллектива, но идентичность самого коллектива в качестве плюрального индивидуума — обязательно связана с осознанием того, от чего он отличается, то есть других коллективов; это принцип контрастной спецификации, который не существует на уровне каждого из его элементов, черпающих в прототипическом классе все свои внутренние характеристики, необходимые для определения своего бытия. Индивидуация сегментов имеет, таким образом, в качестве условия признание инакости, на фоне которой четко выделяется дифференциальная специфичность сегмента и, как следствие, каждого его члена по отношению к членам других сегментов. В своей критике классификационной интерпретации тотемизма Стефан Бретон отмечает, что тотемизм становится операционным как социальная система только потому, что члены закрытой, по определению, тотемной группы постигают себя во внешнем взгляде, идентифицируя себя с другим сегментом, в котором она отражается, как в зеркале²⁴. Это коллективное альтер эго образует тогда вместе с сегментом, позволяющим эту сингуляризацию, функциональную тотальность более высокого уровня, нежели тотемные единицы, и является принципом включения в нее самой этой тотальности, оправдывающей и их различие, и их сходство с более обширной структурой. Прибегая к «спонтанному отклонению»²⁵

от контрастивной идентичности, тотемизм преодолевает исходную трудность автономии самореферентных классов и достигает таким образом подлинно социологического существования, основанного на взаимозависимости коллективов одного типа внутри объемлющей их совокупности, которую все же невозможно осознать исключительно в терминах изначально установленных онтологических предпосылок.

В отличие от анимизма и натурализма, которые возводят человеческое общество в парадигму коллективов, тотемизм производит их слияние, смешивая в особых гибридных совокупностях человеческие и нечеловеческие существа, которые состоят на службе друг друга, чтобы производить социальные связи, родовую идентичность, привязку к конкретным территориям, материальные ресурсы и преемственность поколений. Но делает он это, фрагментируя конститутивные единицы таким образом, что свойства каждой из них являются комплементарными, а их собрание зависит от дифференциальных различий, которые они собой представляют. Квалифицируя такую систему, классическая антропология колеблется между определением, выдвигающим на первый план единство между природой и культурой («партиципативная» логика), и определением, стремящимся к когнитивному пониманию этого феномена (классификационная логика). Проблема тут заключается в том, что тотемные коллективы действительно являются базовыми единицами этой системы, организующей мир, но что для аборигенов эти коллективы не берут начало ни в расширении социальных категорий, управляющих жизнью людей (социоцентризм Дюркгейма), ни в модели различий между естественными видами (интеллектуализм Леви-Строса). Если стараться быть верным тому, что аборигены говорят о принципах, структурирующих их общую с нечеловеческими существами жизнь, тогда лучше называть их тотемизм «космогеническим». Так же как антропогеничен анимизм, потому что заимствует у человека необходимый минимум для того, чтобы к нечеловеческим существам можно было относиться как к людям, тотемизм космогеничен, потому что в группах космических атрибутов, предсуществующих природе и культуре, черпает все, что необходимо для того, чтобы можно было не распутывать клубок двух этих явлений в жизни коллективов.

Коллективы смешанные, инклюзивные и иерархические

Аналогический способ идентификации не выражается в какой-либо специфической коллективной форме, как это происходит с анимизмом и тотемизмом. В аналогической онтологии совокупность всего существующего настолько фрагментирована на множество всевозможных инстанций и обусловленностей, что ассоциация сингулярностей может принимать совершенно разнообразные формы. Насколько бы ни была различна в аналогизме морфология человеческих и нечеловеческих объединений, они все же всегда представляются как конститутивные единицы гораздо более широкого коллектива, поскольку он равнообъемен миру. Космос и общество здесь равны друг другу и почти неразделимы, каковы бы ни были при этом типы внутренней сигментации этого огромного целого. Я покажу это на типичном примере племени чипайа из Боливии, которому Натан Ваштель посвятил свою монографию²⁶.

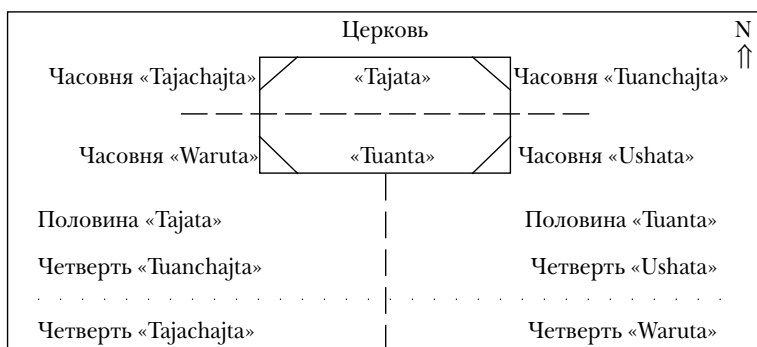
Затерянные на высоком полупустынном плато провинции Карангас, на высоте почти четыре тысячи метров над уровнем моря, не признанные своими соседями аймара, которые считают их «отбросами», и насчитывающие всего лишь около тысячи человек, жители деревни Чипайа смягчают свою нищету и забытие микрокосмосом чудесного богатства, в котором в уменьшенном масштабе можно увидеть все структурные характеристики куда больших по размеру аналогических коллективов. Носители языка пукина, чипайа являются последними урус, которые остались в Боливии как автономное племя, а ведь на момент конкисты они насчитывали около трети исконного населения страны. Их территория имеет форму длинного прямоугольника, около тридцати километров с запада на восток и двадцати — с севера на юг, гранича на юге с озером Коипаса. По оси с севера на юг она разделена на две почти равные секции, называемые «Tuanta» («восток») и «Tajata» («запад»), в точности как и две половины, которые там проживают и которые соответствуют тому, что называется в Андах «ayllu», то есть группа двусторонних родственников (табл. 6 и 7). Деревня Чипайа, расположенная примерно по центру этой территории,

тоже делится на две половины по оси север—юг, а каждая половина еще делится на две четверти по оси запад—восток. Эти четыре четверти («Ushata», «Waruta», «Tuanchajta», «Tajachajta») группируются вокруг четырех часовен, и в каждой из этих четвертей живут несколько родственных линий, признающих за собой одного общего предка. Эта четверичная организация обнаруживается и в масштабе всей территории, с той разницей, что внутренние подразделения на половины следуют здесь не прямоугольной организации деревни, а географическим границам, в частности руслам рек: в половине «Tajata» секторы «Tuanchajta» и «Tajachajta» находятся по обе стороны оси север—юг, тогда как в половине «Tuanta» секторы «Ushata» и «Waruta» ограничиваются осью, идущей с северо-запада на юго-восток. Родственные линии каждой четверти деревни имеют в соответствующем им секторе хижины, которые занимаются ими не весь год, и имеют право пользоваться окружающими пастбищами, уступленными им «ayllu» половины, к которой они принадлежат. Наконец, церковь, как и территория, тоже представляет собой уменьшенную модель этой организации деревни. Церковь Святой Аны, покровительницы чипайа, является общей для обеих половин и стоит на севере деревни, на месте деления этих половин. Это простое здание прямоугольной формы, вход которого находится на востоке: члены половины «Tuanta» всегда обосновываются в половине справа по отношению к востоку, а «Tajata» — слева, при этом мужчины внутри каждой половины стоят справа, а женщины — слева. Церковь окружена закрытым двориком, в котором стоит башня, а затем следует еще один закрытый дворик побольше. По четырем углам этих двориков и на четырех контрфорсах башни расположено нечто похожее на жертвенные алтари, каждый принадлежащий одной из четвертей, а их расположение в пространстве (то есть по отношению к востоку) следует все той же общей четверичной схеме (табл. 6).

Взаимодействия различных уровней этих единиц следуют классической логике сегментарной принадлежности: члены одной родственной линии объединены против членов другой родственной линии; родственники одной четверти — против родственников другой; четверти половины — против четвертей другой половины, и все чипайа едины против аймара. Это вос-

Таблица 6

Четверичная организация деревни Чипайа



произведение на различных уровнях контрастивной структуры единиц социальной и пространственной принадлежности является основным положением коллективной организации чипайа. Ваштель пишет, что «оно является принципом действительной ментальной схемы, где сочленяется некоторое количество тех категорий, которые управляют универсумом»²⁷. Тем не менее не все эти единицы равны друг другу. Конечно, не существует никакого политического превосходства одной половины над другой, поскольку исполнение власти заключается в ее регулярном чередовании, что является традиционным принципом для племен в Андах; а богатства, в конечном счете довольно небольшие, распределяются независимо от четверичной структуры. Зато эта дуальная организация предполагает классификационную упорядоченность половин и четвертей вокруг серии пар, первый элемент которой обладает символическим превосходством над вторым: восток над западом, правое над левым, мужское над женским, высокое над низким. Половина «Tuanta» (на востоке и справа) имеет, таким образом, превосходство над половиной «Tajata» (на западе и слева), тогда как четверть «Ushata» (на востоке востока) — над четвертью «Waruta» (на западе востока), а четверть «Tuanchajta» (на востоке запада) — над четвертью «Tajachajta» (на западе востока).

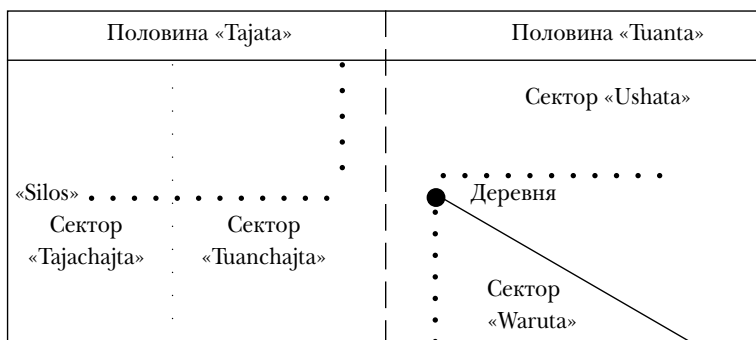
Нечеловеческие существа не подчиняются этой схеме. Впервых, каждый «ayllu» ограничивает, устраивает и ежегодно

распределяет посевы квиноа и пастбища для свиней. Это делается благодаря коллективному труду по запруживанию, орошению и дренажу своих территорий, при этом другая половина не участвует в этих работах. Но главное — это дистрибуция различного рода богов, которые в равных пропорциях распределены между чипайа, в частности те боги, которые пребывают в «silos» и «mallku». «Silos» (от испанского «cielo»²⁸) — это небольшие часовни, посвященные различным святым и расставленные с регулярными интервалами вдоль четырех правых линий, ориентированных по концам света и образующих собой огромный крест, части которого заняты деревней (табл. 7). Каждая линия «silos» соответствует одной из четвертей, а конечный «silos» (то есть самый удаленный от деревни) считается самым важным из всей серии, потому что посвящен святому покровителю четверти. Соотнесенность этих часовен с христианскими на первый взгляд ценностями частично снимается, если, следуя за Ваштелем, допустить, что эти ряды подчинены тому же принципу, что и система «seques» в Куско, относящаяся к эпохе инков, и что, как и у них, они связаны с культом солнца²⁹. «Seques» образуют собой сорок одну воображаемую линию, исходящую из храма Солнца, на них расположены триста двадцать восемь святилищ («huacas»); каждое из сорока «seques» (кроме сорок одной линии, связанной с семьей инка) связано с одной группой привилегированных инков (исконные жители неинки, породнившиеся с королем благодаря матримониальным бракам) и ориентировано на то место, где проживала группа. «Seques» в Куско организовывали географическое, социальное и ритуальное пространство столицы империи, построенной как космологическая система, и служили также календарем: это был настоящий нарисованный на земле календарь, связанный к тому же с системой орошения. А ведь именно так обстоит дело и с рядами «silos» у чипайа, хотя и в меньшем масштабе. На самом деле святые чествуются согласно регулярной последовательности, четверть за четвертью, и это годовой цикл, следующий в направлении часовой стрелки: лето (сезон дождей) связано с «Tuanta», а зима (сухой и очень холодный сезон) — с «Tajata».

Кульτ «silos» представляет собой небесную часть тех отношений, которые чипайа поддерживают со своими богами. Дру-

Таблица 7

Четверичная организация территории чипайа



гая часть, типичная для Анд, объединяет в себе те элементы, которые связаны с землей, и организуется она вокруг культа «mallku», мужских и индивидуализированных хтонических божеств, которые живут вместе со своими женами в небольшом здании конической формы из кирпича, называемого «рокага». Каждая половина служит своим собственным «mallku», которых четыре, и в соответствующем им «рокага», которые распределены между четвертями. К этому добавляются удвоенные «рокага» между половинами, но в которых пребывают общие для всех чипайа «mallku»: «Marka Qollu», женское божество, связанное с богиней-землей («Pachamama»), и «Lausa Mallku», мужское божество земной воды. Наконец, самый важный из всех, «Torge Mallku», почитаем обеими половинами: это не что иное, как церковная башня, на вершине которой во время карнавала проходят жертвоприношения и размещаются дары, требующие (что является случаем уникальным) соучастия обеих половин. «Torge Mallku» — это отец других «mallku», которые все являются, таким образом, родными братьями, хотя и распределены на пары, каждый элемент которых связан с одной из половин. «Marka Qollu» и «Lausa Mallku» тоже уникальны, хотя и распределены каждая по своему «рокага». Их воплощение в каждой из половин рассматривается как близнец. «Mallku» аналогичны божествам-горам у аймара, как и они, обладающим деятельной внутренней силой, и, поскольку пус-

тынное плато, на которое когда-то были вынуждены уйти чипайа, лишено возвышенностей, им пришлось возвести эти миниатюрные субституты гор, каковыми являются «рокага».

Мы не будем здесь рассказывать в деталях о тех сложных ритуалах, которые осуществляются в каждой из половин. Достаточно будет сказать, что их первейшая функция — установление взаимоотношений между этими различными божествами, установление «диалога» между ними, чтобы универсум был в гармонии с самим собой»³⁰. Связь божеств с социальными единицами, делением общества и пространства, сезонными периодами и технической специализацией на самом деле кроит и литургическую экономику, имея своей целью мобилизацию в определенное время целой когорты нечеловеческих существ (что делается каждый раз иной подгруппой), напрямую задействованных в сезонных работах. Ведь каждый вид божеств наделен своей посреднической функцией в отношении той или иной части или населения космоса, контуры которого проявляются в одной из четырех сфер человеческой деятельности, тоже при этом весьма локализованных: сельское хозяйство, использование озерных ресурсов, разведение скота и охота. Некоторые божества отвечают за небесную воду, другие — за воду подземную, есть те, которые контролируют ветра, и те, кто является покровителями скота или хозяевами водных птиц, которых чипайа ловят в свои сети. А поскольку «мир — это огромное поле разнообразных сил и потоков, где все вторит друг другу»³¹, необходимо, чтобы люди своими приношениями и прошениями могли способствовать совместным действиям гетерогенных божеств, распределенных, как и они сами, по разным сегментам большого коллектива, который они образуют все вместе. Именно при этом условии полезная согласованность и комплементарность нечеловеческих существ будет увеличивать те усилия, которые предпринимают сами чипайа в надежде дополнить друг друга, несмотря на их различия, в полноте общей судьбы.

В своих самых общих принципах организация мира чипайа ничем не отличается от организации сообщества аймара или кечуа Боливии, Эквадора и Перу, ни даже, в большем масштабе, от империи инков Тавантинсуйу. В сущности, эта организация ясно показывает нам структурные характеристики любого

аналогического коллектива. В глазах тех, кто составляет такой коллектив, этот коллектив соразмерен всему космосу, но поделен на взаимосвязанные конститутивные единицы, которые структурируются логикой сегментарных сочленений. Родственные линии, половины, касты, родственные группы различного происхождения растягивают взаимосвязи между людьми и нечеловеческими существами от подземного мира до эмпирии, сохраняя при этом особенность, а часто и антагонистичность разнообразных каналов, с помощью которых устанавливаются эти связи. Все внешнее по отношению к такому коллективу, не будучи уж совсем отрицаемым, становится неким «вне-миром», находящимся во власти беспорядка, которого иногда гнушаются, иногда боятся, иногда включают в основную структуру как новый сегмент, место под который готовится заранее. Например, именно таким статусом обладали варварские племена, которые аннексировал имперский Китай, или «дикари», живущие на краю империи инков по берегам Амазонки, которые, хотя и не были завоеваны, обычно входили в секцию «Anti» четверичного деления империи инков. Именно так смотрели в царстве Моого в бассейне Белой Вольты на свои периферии, где тем не менее периодически набирали пленников для службы королевской династии³². Давая силу и стабильность архитектуре универсума, сегменты не смешиваются между собой, но всегда готовы тут и там интегрироваться в окраину, просто каждый по-своему.

Аналогические коллективы не обязательно являются империями или этатическими образованиями, и некоторые из них, как это происходит у чипайа, имеют весьма небольшую численность, которой неведомы стратификация власти и неравное распределение богатств. Тем не менее всех их объединяет то, что их конститутивные части имеют иерархию, пусть даже на символическом уровне, не оказывающую влияния на политическую жизнь коллектива. Иерархическая дистрибуция здесь часто уменьшается внутри каждого сегмента, ограничивая тем самым подобье единения, которые оказываются по отношению к другим в том же неравном положении, что и единицы верхнего уровня. Классической иллюстрацией этого является система каст в Индии, общая схема подчинения которой повторяется в черед сочленений низшего уровня (составляющих

касты в подкастах, в составляющих подкасты кланах, составляющих кланы родственных цепочках). Так же организованы эндогамные «секции» (или «kalpul») у цоцили и целталь из мексиканского штата Чьяпас, а также прочие единицы, которые нельзя в полной мере назвать «половинами», поскольку в некоторых сообществах их может быть три или пять, но которые обладают всеми атрибутами половин. Как у чипайа, это — социальные и космические сегменты, смешивающие воедино человеческие и нечеловеческие существа, а также юридические лица, осуществляющие контроль над участками земли и индивидуумами, которыми они ведают. Когда есть только две секции (что наиболее распространенный случай), их демаркация проходит перпендикулярно линии уклона общей территории, на уровне деревни, так что та половина, которая считается главной в ритуальном, символическом и демографическом плане, оказывается наверху, ассоциируясь с горами и автохтонными божествами, которые там живут; при этом святой покровитель этой половины является покровителем всего сообщества. Нижняя же половина связана с низкими землями, сельским хозяйством и миром демонов и неиндейцев. Численное и церемониальное превосходство высшей половины является всего лишь выражением более общей схемы сегментации универсума на пары комплементарных элементов, один из которых называется «старшим» или «большим», а другой — «младшим» или «меньшим»: каждая «большая» гора сопровождается горой «меньшей», каждая «старшая» пещера — пещерой «младшей», и так происходит со всеми элементами «kalpul», от родников до статуй святых в церквах, не говоря о политических и религиозных обязанностях во всех эшелонах иерархии сообщества³³. Родовые сочленения некоторых африканских и восточных обществ, менее формализованные, отвечают тем же принципам: либо родовое родство иерархизовано по порядку последовательных сегментаций по отношению к корневому роду, либо существуют подобия родовых каст, дифференцирующие потомков вождя, хозяев земли, кузнецов и пленников, при этом различие между старшими и младшими на всех уровнях выполняет свою контрастивную функцию. Наконец, даже когда иерархия выражается в политическом или экономическом господстве, «стандартная» иерархия часто реверсивна на другом

уровне: осуществление власти может сопровождаться религиозным подчинением; в ритуальных конфигурациях такая-то единица, связанная с господствующим положением в пространстве, может оказаться в подчиненном положении, а в памятных ритуалах основания мира доминирующие сегменты могут зависеть от сегментов автохтонных.

О некоторых коллективах, которые я называю «аналогическими», иногда говорят, что они «тоталитарные»³⁴: так говорят об империи инков или родовых обществах Западной Африки. Это такой способ выразить необыкновенное переплетение элементов в холистских обществах, весьма секционированных, где свобода индивидуального маневра кажется очень небольшой, почти невозможной, по крайней мере на наш взгляд, из-за того контроля, который целое осуществляет над своими частями. Это также такой способ сказать, что ничто не случайно в распределении всего существующего по различным стратам и секциям, что каждый обретает в этом мире фиксированное место, которое должно соответствовать если не его ожиданиям, то хотя бы тому, что ожидают от него. Поэтому нечеловеческие существа включены в те сегменты, которые составляют коллектив, и должны служить его интересам. Лама, просо или дождь, конечно же, существуют как родовые сущности, свойства которых известны всем, но именно по отношению к тому сегменту, от которого они зависят, они приобретают истинное значение и практическую идентичность, как стадо лам той или иной родовой принадлежности, поля проса той или иной группы потомков, дождь, который должен вызывать в нужный момент тот или иной посредник. И эта функциональная и пространственная сингуляризация становится еще более отчетливой, когда речь идет о тех нечеловеческих существах, каковыми являются боги. В отличие от австралийских тотемов или «духов», населяющих анимистический мир, аналогические божества являются объектом настоящего культа: им делаются подношения, жертвоприношения, это могут быть камни, адресованные им в подходящий момент. От них ждут осуществления желаний. Их имманентность частично уравнивается их материальной вписанностью в конкретное место и в конкретный объект, их принадлежностью к некоему коллективному сегменту, из которого, вероятно, и произошли те служители,

которые призваны совершать богослужения, а также особенной сферой деятельности, которая им отводится. Загадка монотеизма заключается в слиянии всех этих частных в одном поливалентном Боге, оторванном от какого-либо конкретного места и сегментарной принадлежности, то есть это является настолько неслыханным делом, что понадобилось много времени на то, чтобы католицизм с его культом святых реставрировал эту функциональную дистрибуцию, свойственную аналогизму.

Аналогические коллективы, таким образом, являются единственными коллективами с настоящим пантеоном богов, не потому, что они «политеистические» (термин, отчасти лишенный смысла), а потому, что организация этого небольшого мира богов продолжает организацию мира человека. В сущности, это один и тот же мир с идентичным социальным разделением труда, идентичным секционированием сфер деятельности, соперничества и антагонизма сегментов. Теперь понятно, почему, как это у чипайа, различные единицы коллектива стараются через культ заставить своих частных богов выполнить то, для чего они предназначены, и пытаются мобилизовать их сингулярность на пользу общего дела, где их сотрудничество просто необходимо. Понятно также, почему аналогические пантеоны богов столь гибки: конечно же, империя принимает богов тех народов, которых поглощает, поскольку они необходимы для лучшей интеграции в космическую тотальность различных элементов, из которых она состоит; но также и, наоборот, совершенно естественно, что аналогические коллективы, подвергнутые христианизации, с энтузиазмом включают католических святых и то покровительство, которое они оказывают в различных областях, в ряд уже существующих нечеловеческих существ. Может быть, отчасти именно потому, что у них не было ни богов в этом смысле, ни сегментов для их размещения, индейцы амазонского предгорья, несмотря на многие попытки завоевать их, так и не присоединились к огромной аналогической машине инков, сюда же, вероятно, можно отнести и немцев, которых долго не могла присоединить к себе Римская империя.

И еще один момент, связанный с чипайа, на котором интересно остановиться: распространенное во всех сферах суще-

ствования использование пространственных и временных симметрий, а также репетитивных структур, каскадом отражающихся друг в друге. Четверти, точки координат, этажность, отсылающие друг к другу, периодическое выворачивание космоса по его оси, повторение прошлого в будущем, обожеествленные предки, чьи останки или изображения выставляются на всеобщее обозрение, чтобы поддерживать связующую их с настоящим нить, — все это делается для того, чтобы никакая сингулярность не осталась вне этой огромной сети аналогических сцеплений. В коллективах такого рода нет места для одиночек, или тогда нужно, чтобы они немедленно экстрагировались из общего подчинения и иерархических каскадов, что и делают «отказники» в Индии или сделал единый Бог в своей колыбели на Ближнем Востоке. Все остальные могут воспользоваться своими различиями только при условии, что подключат их к тем сочленениям и изоморфии, которые обеспечиваются сетью координат, в плену которой оказывается каждый, будь это человеческое или нечеловеческое существо. Сегментарная этажность и страсть к соответствиям позволяют одну хитрую штуку: то, что было разным на одном уровне, кажется подобным на другом уровне по отношению к новой игре различий, при этом внутренние особенности никуда не пропадают, поскольку речь по-прежнему идет о вопросе перспективы. Таким образом, часто на вершине иерархии располагается некая единичная инстанция, в которой собраны все точки зрения и в которой сходятся все различия, чтобы эти последовательные интегративные слои можно было в конце концов тотализовать: инка, фараон, творящее божество или, как у чипайа, церковная башня, возвышающаяся на фоне лунной бесконечности этого высокогорного плато.

Не будучи ни столь же специфическими, как анимистические и тотемные коллективы, ни столь же выхолощенными, как коллективы натуралистические, аналогические конфигурации всего существующего тем не менее представляют собой несколько замечательных черт (табл. 8). В отличие от множественных равноуставных человеческих и нечеловеческих коллективов с гомогенной составляющей (племена-виды в анимизме) или составляющей гетерогенной (тотемные классы), которые призваны вступать в отношения друг с другом, анало-

Таблица 8

**Последствия онтологической дистрибуции на структуры
и свойства коллективов**

<p>• Человеческие и нечеловеческие существа распределены по различным коллективам, имеющим одну и ту же структуру и свойства (изоморфные «социальные» сообщества)</p> <p>↳ Структура и свойства гомогенных коллективов нечеловеческих существ измеряется по структурам и свойствам гомогенных коллективов человека</p> <p>• Перевод на язык Нового времени: «природа» черпает свою специфичность в «культуре» («проекция»)</p> <p>• Антропологическая этикетка: АНТРОПОГЕНИЗМ</p>	А н и м и з м	Т о т е м и з м	<p>• Человеческие и нечеловеческие существа совместно распределяются по изоморфным коллективам (комплементарные сегменты «социальных» сообществ)</p> <p>↳ Структура гибридных коллективов измеряется по различиям гипотазированных атрибутов у нечеловеческих существ, тогда как их свойства измеряются по идентичности атрибутов человеческих и нечеловеческих существ</p> <p>• Перевод на язык Нового времени: «природа» и «культура» представляют собой единство («партиципация»), но внутренне они сегментируются теми свойствами, которые воплощают собой нечеловеческие существа (соответствие между дифференциальными различиями)</p> <p>• Антропологическая этикетка: КОСМОГЕНИЗМ</p>
<p>• Человеческие существа распределяются по различным коллективам (культурам), исключая существа нечеловеческие (природу)</p> <p>↳ Структура и свойства человеческих коллективов измеряются по различию между человеческими и нечеловеческими существами («дуализм»)</p>	А н а л о г и з м	Н а т у р а л и з м	<p>• Человеческие и нечеловеческие существа распределяются в пределах одного коллектива (мира), состоящего из смешанных и иерархизированных сегментов</p> <p>↳ Структура и свойства коллектива измеряются по онтологическим различиям между всем существующим, сгруппированным в комплементарные</p>

Продолжение таблицы 8

<ul style="list-style-type: none"> • Перевод на язык Нового времени: «культура» обретает свою специфичность в различии с «природой» • Антропологическая этикетка: АНТРОПОЦЕНТРИЗМ 				совокупности на основе аналогии <ul style="list-style-type: none"> • Перевод на язык Нового времени: «природа» и «культура» представляют собой единство внутри космоса, организованного как общество (социокосмический порядок) • Антропологическая этикетка: КОСМОЦЕНТРИЗМ
---	--	--	--	---

гический коллектив — един, поделен на иерархизированные сегменты и находится в эксклюзивном отношении с самим собой. Таким образом, он самодостаточен, потому что в нем содержатся все отношения и обусловленности, необходимые для его существования и функционирования, в отличие от тотемной группы, безусловно автономной в плане своей онтологической идентичности, но требующей для своего функционирования наличия коллективов того же типа. В сущности, в аналогическом коллективе иерархия составляющих единиц является контрастивной, то есть определяемой только по положению этих единиц, и именно поэтому сегменты не образуют независимых коллективов той же природы, что тотемные классы, которые черпают в самих себе, в священных местах и прототипических предшественниках физические и нравственные основания своего сингулярного характера. Половина Востока существует только потому, что она дополняет половину Запада, тогда как тотемная группа кенгуру, хотя и нуждается в силу многих причин в тотемной группе эму, не оправдывает свою абсолютную сингулярность исключительно ее существованием.

Сегменты аналогического коллектива глубоко гетерогенны, потому что они обретают смысл и функционирование только в отношении к совершенно автономному целому, которое они все вместе образуют. Правда, анимистические коллективы тоже допускают, как мы видели, некоторую гетерономию, но она совершенно другого рода, потому что в этом случае внеш-

няя спецификация осуществляется в серии идентификаций с индивидуальными и межсубъективными инакостями различного происхождения, а не в сверхдетерминированности элементов с помощью собирающей их воедино структуры. Враг, инакость которого поглощает хиваро или вари (то есть взгляд, которым он на них смотрит), отрубая ему голову или съедая его тело, животное-человек, где и тот и другой стремятся увидеть друг друга, несомненно, берут начало в коллективах, отличных от их собственного. И все же вовсе не внутренние свойства этих коллективов дают врагу или животному способность сингуляризовать индивидуума, а их внешняя позиция по отношению к другому. Поэтому члены племени-вида «А» отличаются от членов племени-вида «Б», «В» или «Г», ведь они видят друг друга как различные сущности, и происходит это через тот взгляд, которым смотрят на них эти другие племена-виды. Поэтому в случае анимизма нет никакой преддетерминированности относительно типа коллектива, который должен выполнять эту функцию спецификации через внешнее: в зависимости от контекста это может быть одно или несколько животных племен-видов, одно или несколько племен-видов духов, одно или несколько человеческих племен-видов или некая комбинация всего этого. Что касается чисто физической интеграции внешней точки зрения, она становится бесполезной роскошью, зарезервированной лишь за несколькими анимистическими коллективами, точно так же как каннибализм, который является всего лишь средством достижения такой внешней точки зрения. В аналогическом коллективе, наоборот, члены сегмента «А» отличаются от членов сегмента «Б», поскольку «А» и «Б» являются элементами иерархической структуры, которая вмещает в себя их все; на языке философии можно было бы сказать, что их позиции и отношения являются результатом экспрессивной причинности. Зависимость аналогических сегментов от коллектива, который определяет их, является, таким образом, конститутивной для модуса их существования: им необходимо, вместе с внутренними элементами (по отношению к коллективу), обладать способностью экстериоризации (по отношению к самим себе).

Отношения между аналогическими и натуралистическими коллективами гораздо сложнее и запутаннее из-за историче-

ской смежности, связывающей возникновение одной с угасанием другой. Во время зарождения современного мира, который анализируется вот уже на протяжении двух веков лучшими умами человечества, иерархизированные сегменты упорядоченных коллективов разложились, чтобы высвободить огромную толпу человеческих индивидуумов, равных в правах, но которых продолжают разделять конкретные различия, как внутри самих отдельных сообществ, так и внутри всего формального целого, которое являют нам эти отдельные сообщества в «сообществе наций»; смешанные космосы, которые каждый коллектив определяет на свой манер, расплываются в бесконечном универсуме, признаваемом всеми, кто, независимо от своего положения на земле, допускает универсальность управляющих им нечеловеческих законов; а самое главное — град Божий разбился на множество «обществ», откуда были изгнаны нечеловеческие существа (де-юре, если уже не де-факто), порождая коллективы одной природы, которые можно сравнивать друг с другом, хотя долгое время они и были неравны между собой в эволюционистском масштабе, в частности в силу очевидной неспособности, которую некоторые и продемонстрировали, изгнать из сердца своей социальной жизни растения и животных, горы и озера, призраков и богов.

Вполне возможно, что аналогизм облегчил возникновение этой новой дистрибуции. В сущности, нечеловеческие существа, которые аналогические коллективы включают в свои сегменты, сохраняют в них свои особенности, в отличие от тотемизма, где они сливаются с людьми, и, конечно же, анимизма, где различия их форм и поведения видны совершенно отчетливо, потому что они распределены по моноспецифичным «обществам». Аналогические сегменты не являются, таким образом, гибридными, они смешанные: сущности, которые объединяются в них, поддерживают там свое внутреннее онтологическое различие (именно в природе этого модуса идентификации так дело и обстоит), но эти онтологические различия смягчаются многочисленными отношениями соответствия и кооперации, которые образуются между ними в результате наличия общих задач. Обожествленный предок родовой линии — уже не совсем человек, даже если он присутствует в виде мумии или антропоморфной скульптуры; гора — не совсем еще человек,

даже если группа людей, которая отправляет ее культ, ждет от нее, что она услышит их мольбы и придет им на помощь. Когда рушатся секции, составляющие аналогический коллектив, человеческие и нечеловеческие члены каждой секции обретают свою онтологическую сингулярность, которая была отчасти размыта в их общей деятельности; они становятся доступны для радикальной дифференциации и массового объединения, которыми вынужден оперировать натурализм, чтобы организовать этот хаос сингулярностей, не прибегая к сегментарной логике. Старый космоцентрический порядок исчезает за отсутствием срединных элементов, способных воплотить собой иерархическое нагромождение, и его можно заменить порядком антропоцентрическим, в котором мир и составляющие его единицы поделены согласно тому, как в них представлено человечество: напрямую, косвенно или не представлено вообще. Тогда наконец возникают общества и их условности, религия и ее боги, искусство и его творения, природа и то, что она собой определяет, короче говоря, все те хорошо известные нам вещи, которые мы ценим за их успокаивающую нас банальность.

12. МЕТАФИЗИКИ ПРАВОВ

Маркс был прав, говоря, что «человечество всегда ставит перед собой только те задачи, которые оно может решить»¹. При этом надо уточнить, что отдельные задачи и их решения возникают не в силу исторического развития материальной жизни и ее противоречий, а в силу того, что разные части человечества ставят перед собой разные вопросы или, по крайней мере, формулируют их различным образом, и при этом другие части этого же человечества с трудом узнают в них те же вопросы, что ставят сами. А ведь большинство этих вопросов могут входить в те проблемы, чье выражение обретает совершенно иные формы в зависимости от онтологического, космологического и социологического контекста, в котором они зарождаются. Если допустить, что дистрибуция свойств всего существующего варьируется в зависимости от модусов идентификации, тогда следует допустить, что точно так же варьируются и режимы познания, те эпистемологические позиции, которые делают их возможными, а также сам подход к проблеме. Леви-Строс дает нам такой пример, когда сравнивает исследовательские методы испанцев и индейцев, перед которыми встает вопрос о человечестве: если священнослужители задавались вопросом, есть ли душа у дикарей Америки, индейцы Пуэрто-Рико на несколько недель опускали захваченных в плен белых в воду, чтобы посмотреть, подвергаются ли они гниению. Первые ставили перед собой вопрос о природе человека в виде нравственных атрибутов, вторые — в виде атрибутов физических².

Современная эпистемология вполне логично (в силу своих преобразовательских амбиций) полагает отправной точкой своих изысканий некий абстрактный, но индивидуализированный, познающий субъект, обладающий способностями перцепции, интеллектом и способностью суждения, которые позволяют ей, основываясь на знаниях и техническом оснащении эпохи, формулировать гипотезы о состоянии и структуре это-

го мира. Мы пойдем другим путем. Мы не будем полагать существование некоего универсального субъекта, мы попытаемся определить, что замещает его в каждом способе идентификации, то есть уточним природу той сущности, которая занимает позицию говорящего по отношению к положению вещей и которая является тем очагом, в котором может брать начало какая-либо деятельность. Каждый из этих изменчивых субъектов, берущий начало в своей онтологии и осуществляющий свою деятельность в данном специфическом коллективе, конечно же, столкнется с различными эпистемологическими и метафизическими проблемами, которые он будет пытаться решить на свой манер и теми средствами, которые имеются в его распоряжении, образуя при этом различные сферы объективности, то есть сферы не-субъекта, в отношении которых он должен будет вырабатывать и соответствующий подход. Большинство так называемых «культурных» недоразумений, иногда комичных, иногда трагичных, происходит из-за того, что различные населяющие эту землю коллективы не понимают тех фундаментальных вопросов, которые ставят перед собой другие коллективы, или же, ошибочно полагая, что узнают в них свои собственные вопросы, дают им то решение, которое было найдено для собственных проблем. Некоторые из таких решений, конечно же, обладают универсальностью (права человека или научный подход, например), но иллюзорно полагать, что они могут ответить на вопросы, сформулированные в других местах и других контекстах относительно тех загадок, существование которых другие даже не предполагали. Только вот поглощение этих вопросов разумом не снимает их остроты для тех, кто их ставит перед собой, по крайней мере пока те, кто их задает, не исчезнут с лица человечества вместе с предметом своих забот.

Поглощающее «я»

Анимистический субъект живет во всем: во вспугнутой птице, улетающей прочь, в северном ветре и надвигающейся буре, в преследуемом карибу, который неожиданно разворачивается, чтобы взглянуть на охотника, в сырном дереве, шевелюра кото-

рого раскачивается от порыва ветра, в неловком призраке, который выдает свое присутствие, спотыкаясь о сухую ветку. Все существующее, обладающее теми же внутренними свойствами, что и человек, является субъектом, у которого есть своя воля и имущество, согласно их положению в экономике обмена энергией и физическим предустановлениям, своя точка зрения на мир, согласно которой они могут осуществлять в нем те или иные действия, познавать его или предвосхищать. Ягуар, о котором вари говорят, что он тащит свою добычу домой, чтобы ее приготовила жена, слоны, о которых чевонги рассказывают, что они видят себя как люди и живут как люди в своей собственной стране, морские котики, о которых цимшианы говорят, что они ходят к шаману, когда их ранят стрелой, духи «Ke'let», о которых чукчи рассказывают, что они живут в деревнях, занимаются гаданием и ездят на санях, — все эти существа, которые принимают себя за людей и занимаются человеческими искусстваами, живут совсем не в какой-то уловке разума или иллюзии. Сказать, что они являются людьми, — значит признать за ними автономию, интенциональность и перспективу взгляда на мир той же природы, что у человека, просто расположенных внутри практических и символических сфер, которые у каждого свои, потому что каждый из них делит со своими собратьями то, что Якоб фон Уэкскулл [*Uexküll*] называет «Umwelt», то есть мир, проживаемый и деятельный, характеризуемый тем, что может в нем делать животное, исходя из тех физических свойств, которыми оно располагает. Именно эта способность видеть мир своим субъективным образом, мир, являющийся продолжением их органов и потребностей, превращает анимистические сущности в субъекты, а также потому, что их признают субъектами и предполагают у них наличие души.

То, что такой внутренний мир описывается как и человеческий, удивления не вызывает, по крайней мере не больше, чем тот факт, что он позволяет и развертывание «культурной» жизни в социальных коллективах. Ведь именно в человеке и в его институтах лежит самая доступная модель, чтобы можно было понять, чем является субъект в качестве сингулярности, занимающей ту позицию, на основании которой становятся возможны автономная деятельность, перцепция и выражение. Душа является, таким образом, конкретным и почти универсальным

гипостазисом субъективности, хотя и весьма сингулярной, потому что она берет начало в формах-поведении, обуславливающих некую ситуацию или модус существования в мире членов вида-коллектива, получившего общие физические атрибуты. Тот странный парадокс, согласно которому эти внутренние свойства почти для всех являются общими, но модус их субъективации зависит при этом от органической оболочки, был показан Вивейросом де Кастро, который писал об Амазонии: «Животные видят вещи *тем же самым* образом, что и мы, но при этом эти вещи *отличаются* от тех, что видим мы, потому что их тела отличаются от наших»³. Спокойная очевидность того, что вещи являются таковыми, каковыми их видят, возникает не из неоспоримой силы увиденного или убедительности риторических аргументов, которым, в конце концов, можно и поверить, но от перцептивного аппарата, определенного этоса и ситуации, оттого, что мир таков, каким мы его используем: это чувственное расширение тела, а не представление.

Вместе с этой общей субъективностью, которая делается особенной только в конкретном теле, анимистическая теория познания представляется антиподом когнитивного реализма, к которому спонтанно примыкает большинство из нас, хотя при этом не может даже сформулировать его доктрину. В отличие от философии субъекта, которая на Западе сопровождает возникновение позитивных наук, постулируя радикальный разрыв между словами и вещами, абстрактные идеи, способности суждения и реальностью, которую они постигают, ментальными представлениями и представляемыми объектами, анимизм понимает познание не как работу по определению форм мира предсуществующих субстанций. Конечно, тут можно было бы сказать то, что я когда-то писал об ачуарах: «Близкие скорее к имматериализму Беркли, они, кажется, почти полностью основывают существование познавательных сущностей и элементов окружающего мира на перцепции: парафразируя известное высказывание этого ирландского епископа, можно сказать, что именно чувственные качества конституируют и сами вещи, и субъект, который их воспринимает». Вся космология ачуаров вытекает из этой реляционной концепции веры: «Иерархия одушевленных и неодушевленных объектов основывается у них не на степени совершенства существа или прогрессивной куму-

ляции внутренних качеств, а на вариативности способов коммуникации, которые возможны благодаря восприятию неравно распределенных чувственных качеств»⁴. Короче говоря, акт познания, как и спецификация объектов и субъектов, у ачуаров не берет начало в некоей фиксированной точке зрения, упорядочивающей разнообразие недифференцированной реальности; они вытекают из прагматики коммуникации между сущностями, отличающимися по своему положению и типу перцептивности. То, что я тогда писал об ачуарах, подтвердилось впоследствии в отношении всей Амазонии, вот что, например, писал Вивейрос де Кастро: «“Души” индейцев, людей или животных, являются категориями перспективными; космологическим деиксисом, анализ которого требует <...> теории знаков или эпистемологической прагматики»⁵.

Обобщим немного эти положения. На первый взгляд анимизм, кажется, берет начало в релятивистском подходе к познанию, не столько в отношении источника той точки зрения, которая выражается в нем (это всегда точка зрения человека, потому что именно он говорит за нечеловека), сколько в отношении тех условий, которые делают это познание возможным: каждому физическому типу соответствует некий тип перцепции и деятельности, то есть «Umwelt», тип отношения к вещам, которые нельзя определить через некие абсолютные свойства, а только через результаты перцепции и использование этих вещей, согласно тому типу субъекта, который имеет с ними дело. Но анимизм свидетельствует и об универсализме, когда отказывает видеть субъективность только в человеке: всякая сущность, наделенная душой, является субъектом и может вести столь же богатую социальную жизнь, что и человек. Обобщение внутренних свойств и партикуляризация свойств физических — вот уж действительно загадочная комбинация, поскольку она слово в слово опровергает наше понимание положения дел: если использовать принятую фразеологию, то тут следовало бы говорить о естественном релятивизме и культурном универсализме, то есть таком противоречии, которое непреодолимо для всякой современной эпистемологии.

Ввиду этих особенностей анимизм все время сталкивается с одной гносеологической и в то же время этической проблемой, о которой мы уже вскользь несколько раз упоминали: как

увериться в том, что очеловеченные нечеловеческие существа действительно не являются людьми? Конечно, тела их отличаются друг от друга, так же как поведение и нравы, которые зависят от их органического аппарата. И именно это различие физических оболочек позволяет людям питаться животными и растительными личностями, не впадая при этом в каннибализм. Но сходство внутренних свойств настолько сильно, настолько живо утверждается во всех обстоятельствах, где идет речь о нечеловеческих существах, что становится трудно полностью отделаться от него на этапе потребления. Всегда остается тень сомнения: что остается от человеческой субъективности того растительного или животного тела, которое я поедаяю? Какие могут быть у меня гарантии того, что я не ем субъекта, похожего на меня? Как раз в этом состоит весь смысл замечания шамана-иннуита Ивалуардйука, о котором я уже говорил: «Самая большая опасность человеческого существования заключается в том, что наша еда целиком и полностью состоит из душ». Опасность действительно серьезная, тем более что поедание личности, пусть эта личность и обладает шерстью, оперением или листвой, не может сводиться к символической иллюзии.

Люди пытаются противостоять этой проблеме различными методами, часто, впрочем, комбинирующимися между собой. Прежде всего, можно стремиться к десубъективации еды, «овеществлять» ее, устраняя из нее все, что напоминает о том существе, из которого ее получают, все эти обрывки внутренних свойств, которые еще связаны с тканью, потому что синтетизируют предрасположенности некоего вида. Мы видели, что именно так поступают макуна, когда очищают свою еду с помощью заклинаний, призванных отослать «оружие» каждого вида к тому святилищу, из которого произошел данный вид. Также можно, по примеру пиароа или барасана, подходить к добыче так, словно речь идет о растении; подход, конечно, немного лицемерный, заключающийся в сведении этих почти равных человеку существ к другому уровню иерархии⁶. Тем не менее чаще всего принято допускать этот риск поедания нечеловеческих существ, если при этом этот неоканнибализм каким-либо образом компенсируется животным или их духам-хозяевам. Иногда такой обмен бывает совершенно симметричным, как у

десана, у которых шаман переуступает души умерших людей духу-хозяину животных, чтобы он превратил их в пищу: душа, которую можно будет съесть и облечь в тело, против души, потребляемой с телом, в которое она была одета⁷. И наоборот, можно решить, что субъективность не боится процесса поедания и что целостность животной личности не меняется, пока не меняются ее внутренние свойства. Так решают эту проблему охотники сибирского Севера, которые церемониально благодарят душу убитой добычи и возвращают животным только то, что они у них забирают, то есть плоть, исправно кормя различные типы «ongon»⁸. Мабетисек из Малайзии тоже подносит еду тем животным и растительным видам, которыми питаются, «потому что воспринимают их как людей, которым был нанесен вред»⁹, что не мешает самим жертвам мстить за себя, напуская на людей болезни или рая их. Дело в том, что никакая компенсация, какой бы интенциональной она ни была, не может полностью снять всей жестокости происходящего: поддержание жизни человека осуществляется путем потребления нечеловеческих личностей. Поэтому в анимистическом мире является обычным делом, что нечеловеческие существа, которыми питаются люди, становятся ответственными за болезни, неудачи и смерть, чаще всего в лице духов, которые управляют дичью и некоторые из которых, в Сибири и в Амазонии, специализируются на том, что охотятся за человеческими душами, чтобы насытиться ими. Вот она, симметрия: раз поедать человека (а не простое животное) — значит поедать и его душу, отращивание будет таким же.

Необходимость убивать почти себе подобных и питаться ими порождает, таким образом, метафизическую тревогу, которая выходит далеко за пределы временных угрызений совести, испытываемых некоторыми людьми на Западе, когда они едят мясо¹⁰. Ведь сибирского или амазонского охотника, когда он отнимает жизнь у какого-либо животного, охватывает не столько чувство вины, сколько смутное беспокойство перед очевидностью хрупкости онтологических границ: что будет в конечном итоге торжествовать, различие тел или сходство душ? Именно на фоне этой свойственной анимизму тревоги превращение обретает весь свой смысл. Мы видели, что превращение, метаморфоза — это, скорее, своего рода анаморфоза,

«*experimentum crucis*»¹¹ отношений между человеком и нечеловеком: обмениваясь оболочками, удастся проникнуть в шкуру другого, чтобы воспринять укорененную в его теле субъективность. Тем самым превращение позволяет замкнутым в физической оболочке и гетерогенных точках зрения внутренним сущностям обрести взаимопонимание, при котором социальные взаимодействия могут протекать с неким правдоподобием: именно превращение показывает человечность животных и растительных существ, именно оно подпитывает анимистическую дилемму об истинности природы того, что едят. Но в то же время оно способствует его рассеянию, потому что делает явным разрыв внутренних и физических свойств. Раз человек может надеть на себя шкуру животного, а животное избавиться от этой шкуры, чтобы обнажить перед человеком свою субъективность в человеческом виде, значит, мясо животного и тело растения связаны не столько с душами, которые в ней живут, сколько с формами-поведением, для которых они дают материал. К тому же этот феномен может повторяться, может быть обратимым (по крайней мере, вне темпорального режима мифов), в отличие от других типов метаморфоз, таких как трансформация существ Грёзы в элементы пейзажа и в тотемные сущности или еще превращение человека в животное, которым ревнивые боги Античности иногда наказывали своих смертных¹². Будучи встречей двух точек зрения в одном плане чувственного опыта, анимистическое превращение способствует лучшей объективации дуальности внутренних и физических свойств, различая при этом и автономные сферы, открытые для каждой из них.

Но автономия душ относительна, поскольку души все похожи друг на друга. Поэтому скорее именно в теле с его вариативностью форм, функций и возможностями анимизм черпает инаковость и пытается отличать себя от не-себя. Будучи объективным местом различия и в то же время источником и материей познания, тело становится мыслительным объектом, с помощью которого наилучшим образом можно мыслить разнообразие мира и его организацию. Неудивительно, что животные фигурируют в первом ряду этой когорты альтер эго, которым нужно положить какие-нибудь границы: их физиология, нравы, интенциональность указывают на них как на субъектов

той же природы, что и человек, тогда как они отличаются целым набором анатомических и поведенческих деталей, которые запрещают воспринимать их как совершенно идентичных. Брайтман замечает, говоря об индейцах кри, что животные являются «social others»¹³. На Большом Севере в Канаде, как и во всех анимистических землях, они эмблематическим образом воплощают социальную инаковость¹⁴. В частности, они предлагают довольно широкую гамму пищевых режимов, то есть тел, кормящихся другими телами, что позволяет специфицировать онтологические таксономии с помощью разных иерархий и взаимодействий между едящими и поедаемыми. Здесь речь идет не столько об универсальном феномене маркировки коллективной идентичности через видимое различие в пищевых привычках или о распространенной идее о том, что именно питание или его повторяемость создают идентичность, сколько о том, что всякое существо в первую голову определяется через свое положение в той сети отношений, в которой оно является хищником для одних и добычей для других.

Как мы видели, человек тоже не может избежать этой участи, потому что он без конца должен «платить своей собственной персоной» за поглощаемые им нечеловеческие тела: именно его живое тело едят с помощью болезней духи — хозяева дичи; именно его кровь сосут культивируемые растения, когда о них колешься (так, например, у ачуаров); именно его мертвую плоть разрывают дикие животные на иннуитском или сибирском севере, и именно ее «ognon» отдают духу леса, чтобы он насытился ею; именно его душа послужит началом нового животного тела, которое будет полезно телам его потомков. Неудивительно, что часто как раз посредством каннибализма и его более или менее различных метафорических вариантов люди, подчиненные этому режиму, образуют зоны идентичности и инаковости. Души членов соседних племен являются такими же субъектами, как и я, но их тела объективируют их как отличных от меня: они украшены, раскрашены и татуированы иначе; их оружие и орудия труда, являющиеся их продолжением, отличаются от моих (как формы клыков, клювов и когтей варьируются у животных); дома, в которых живут эти тела, тоже не похожи на мой; язык, на котором они говорят, тоже не мой (я точно так же не говорю на языке пекаря или медведя). Социальное тело не является здесь абстракцией, это — орга-

ническое сообщество похожим образом инкорпорированных субъектов, которые, повторим слова, сказанные Терри Тернер о племени кайапо из Бразилии, «воспринимают свою субъективность как имманентную конкретной телесной деятельности»¹⁵. В этом как раз и заключается общее свойство всех анимистических коллективов: каждая разновидность людей воспринимает себя вместе со своей, только ей присущей телесностью и является тем самым чем-то вроде независимого вида, так что поедание врага имеет не много общего с каннибализмом (или аллелофагией), потому что, как и животное, которое является добычей, жертва происходит из соседнего племени, которое отличается своими физическими атрибутами. Не то чтобы враг возводился в ранг нечеловека (весь мир является отпечатком человечества), просто он другого типа, который отличается от своего хищника тем же образом, как человек-тапир отличается от охотника, то есть своим телом, а не своей «культурой».

В анимизме объективировать другого человека — значит, прежде всего, признать особые свойства той физической оболочки, в которой он предстает. Так, в Южной Америке низких земель никто не стремится оказать воздействие на другого, меняя природу его души (старая навязчивая идея миссионерства), но делает это, усваивая состояния тела; иногда съедая его, но чаще — лишая его элементов, порождающих идентичность (голова, рука или нога, скальп), а также захватывая в плен животов, которые можно оплодотворить, и плоды этих животов (пленные женщины и дети, интеграция которых осуществляется модификацией их внешности и их исходных «габитусов»; в общем, происходит что-то вроде превращения, у которого обратной дороги нет). Все эти практики не имеют своей целью присвоить субстанции и жидкости, чтобы получить источник силы и энергии, потому что плоть, кости, волосы дают это все метонимическим образом тому, кто их захватывает, это всего лишь отличительное средство данного вида¹⁶. Инаковость, которую поглощают вместе с телом, не является, таким образом, ни жизненной силой, которую делает привлекательной ее далекое происхождение, ни второй идентичностью, которую надо уничтожить, чтобы отметить свою победу; она является тем, что необходимо для восприятия себя как отличного от других. Анимистический субъект, находящийся в

вечном поиске недостижимой полноты и окруженный обманчивыми формами и скрытыми душами, может быть уверен только в одном: он ест и будет съеден.

«Мыслящий тростник»

Что можно сказать об эпистемологии натурализма, о которой уже столько было сказано? Несмотря на риск все сильно упростить, мы все же будем довольствоваться кратким обзором. Познающий субъект (*а также* субъект политический, с которым он сливается в одно целое) принимает облик абстрактного человека, способного выносить суждения и обладающего свободой воли, что исключает нечеловеческие существа из высших форм познания и деятельности (то есть связанных со сверхчувственностью). В остальном же здесь человек обладает иными компетенциями: достаточно вспомнить об усилиях антропологии, которая старалась навязать нам идею о том, что «неприрученная мысль» тоже, в некоторых отношениях, была мыслью рациональной, а «наука конкретного»¹⁷ — достойным уважения «бриколажем»! Тогда как анимизм распространяет положение о нравственном и эпистемологическом субъекте на все многообразие существующего, натурализм сводит их к одному виду и уже там иерархизирует их по степеням. Кроме того, масса более или менее рациональных субъектов, за исключением ученых и философов, которые, как говорят, умеют от этого освободиться, большую часть времени находятся в плену привычек и прописных истин; эти субъекты отличаются друг от друга в массе по своим привычкам, языку, условностям, а также индивидуально, то есть в пределах одной культуры, по своему образованию, среде проживания и таланту. В отношениях с нечеловеческими существами межсубъективность невозможна, но она также весьма затруднительна и в отношениях между людьми, настолько различны их верования, ценности, институты, а также знаковые системы, с помощью которых пытаются превратить эти непрочные конструкции в некую коммуникацию, постоянно находящуюся под угрозой возникновения недоразумений. К счастью, кое-что объединяет самых разумных жителей этой Вавилонской башни: за грудой партикуляризов, которые без конца порождает человек, существу-

ет некая реальность с ее заверяющей регулярностью, которую можно познавать испытанными методами и сводить к имманентным законам, истинность которых не может быть поставлена под сомнение. Короче говоря, культурный релятивизм можно терпеть (и он даже может быть интересен для исследования) только потому, что на этом массовом фоне он отличается от естественного универсализма, в котором ищущие истину умы могут обрести спасение и утешение.

Тем не менее не все еще решено, ведь постоянная культурная произвольность является источником непроходящего беспокойства в связи с претензией науки понять все, что существует, лучше и полнее, нежели это было сделано когда-то религией. Почему культура восстает против объяснительных моделей и цепочек причинности, которые с таким успехом используются в химии, физики или биологии? Можно ли довольствоваться таким положением вещей или следует довериться гуманитарным и социальным наукам, чтобы они положили этому конец? Эпистемологическая проблема натурализма как раз обратна той, которая стоит в анимизме: если анимизм задается вопросом о месте «природы» (физических различий) в почти полностью «культурном» мире, то натурализм не понимает, где разместить эту культуру (различия нравственные) в общей универсальности природы. Найденные решения являются лишь полумерами, как превращения в анимизме. Они заключаются в упорном балансировании между двумя способами izbавиться от этого вопроса вообще: натуралистическим монизмом и его желанием ослабить автономию культуры (ставшую адаптационной системой, обусловленной необходимостью размножения и существования в окружающей среде) и радикальным релятивизмом с его желанием ослабить автономию природы (ставшей чисто знаковой системой без объективного референта). Я уже говорил об этом диалоге глухих, поэтому не буду здесь к нему возвращаться. Напомню только, что не стоит надеяться на открытие третьего решения данной проблемы, по крайней мере пока мы будем находиться в рамках натуралистической эпистемологии, фундамент которой стоит на непримиримой дуальности несовместимых феноменов. Но в точности как проблема человечности нечеловеческих существ дает анимизму великолепный повод для раздумий, проблема статуса нрав-

ственных феноменов в рамках материального детерминизма тоже дает натурализму великолепный повод для философских споров. Любители тонкой рефлексии и анализа хорошо все это знают.

Тогда как анимизм находит знаки инаковости в различии тел, натурализм видит их в различии душ. От меня отличается тот, кто, говоря на другом языке, веря в другие ценности, мысля другими категориями и имея другое «мировоззрение», не является точным воспроизведением меня самого, поскольку его «коллективные представления», обуславливающие и его деятельность, отличаются от моих. И тогда какую-нибудь странную традицию, его загадочные или отвратительные поступки можно объяснить тем, что он не может поступать (мыслить, представлять, воображать, оценивать, предполагать и проч.) иначе, потому что полагает, что именно так и надо действовать, чтобы достичь той или иной цели. Это — дела «ментальные» (урожайная сфера истории), которые можно до известного предела познавать, поскольку ментальность оставляет свои следы в общественном выражении; и все же невозможно до конца проникнуть в их механизмы, потому что я не могу проникнуть в голову другого человека, даже самого мне близкого. К несчастью натуралистических субъектов, не существует духовного эквивалента превращения, только поэзия, психоанализ или мистика могут предпринимать что-то в этом духе. Теперь понятно, что радикальная инаковость лежит на стороне тех, кто лишен разума или не умеет им пользоваться: примитивные народы прошлого, душевнобольные настоящего и, конечно же, весь этот сонм нечеловеческих существ, животных, предметов, растений, камней, облаков, всего этого материального хаоса с его машинальным существованием, законы композиции и функционирования которого и пытается вскрыть мудрейший из мудрейших — человек.

Представлять коллектив

Для этнолога, занимающегося Амазонией, одна из самых удивительных черт австралийского тотемизма заключается в том, что к органическим элементам окружающей среды подхо-

дят не так, как к людям, и это несмотря на важность того места, которое занимает фауна и флора в онтологии и экономике аборигенов. Нет ритуалов, благодаря которым просят прощения у мстительной дичи, нет шаманов, управляющих взаимоотношениями человеческих обществ и обществ животных, нет диалога душ между охотником и добычей, и ничто не указывает на то, что у диких кенгуру, эму или ямса есть некое внутреннее свойство, с которым надо было бы считаться¹⁸. И дело не в том, что эти виды сущностей оставляют аборигенов равнодушными, как раз наоборот. В образе жизни, основанном на охоте, рыбалке и собирательстве, растения и животные являются объектами глубоких познаний и постоянного внимания со стороны тех, кто с ними живет и кормится ими: их нужно знать, потому что некоторые из них пригодны для питания; все они также «пригодны для размышления», если судить по их положению в тотемных классификациях; но они «непригодны для социализации», по крайней мере в форме автономных сообществ альтер эго, обладающих институтами, сходными с институтами человека. Конечно, животные и растительные виды распределяются по тотемным коллективам исходя из того факта, что тот или иной из них имеет с тем или иным человеческим классом одинаковое происхождение и общие прототипические атрибуты; тем не менее члены этих видов не привлекаются к социальной деятельности, в крайнем случае они привлекаются в качестве подчиненных свидетелей: то есть как конститутивные единицы декорации, установленной существами Грёзы; провиант, который следует обновлять ритуалами «размножения»; безличные индексы и векторы присутствия и намерений первичных демиургов, представителями которых они являются наравне с людьми; наконец, как конъюнктурные объективации. Короче говоря, в Австралии, как и на современном Западе, животные и растения не возводятся в ранг субъекта.

Значит ли это, что подобная привилегия относится только к человеку, единственному обладателю некоей точки зрения на окружающий мир и способности его трансформировать? Это сомнительно, если учесть ту слабую независимость, которую имеют аборигены по отношению к тотемным сущностям различного рода, заимствующим их тела, чтобы продолжать свое

существование. Напомним, что тотемы родства, тотемы зачатия, души-дети, даже тотемные святилища инструментализируют человека, пользуясь его динамизмом и живительной силой, чтобы из поколения в поколение воспроизводить эту сегментированную упорядоченность, создателями, гарантaми и конкретными выражениями которой являются эти действенные силы. Люди не становятся при этом марионетками тотемов, но их субъективность, кажется, в значительной степени берет свое начало из тех свойств, что заложены в этой мириаде реальных и потенциальных объектов, которые были оставлены в мире существами Грёзы, когда они дали ему форму и смысл. Нанси Манн показывает это в своей работе о мифологии племен центральной пустыни¹⁹.

Согласно варлпири и питянтяра тотальность их окружения является чем-то вроде регистра, заключающего в себе бесчисленные следы, оставленные существами Грёзы, при этом каждая сингулярность, которую она заключает в себе, может быть сведена к метаморфованной части их бесконечно продуктивного тела, к остаткам деятельности, которую они предприняли, или к автоматической реализации судьбы, которую они себе представляли. Все существующее оказывается, таким образом, связано с той или другой из этих прототипических фигур одним существенным и единосущным отношением: о маленьком ручейке можно сказать, что «он является телом» такого-то существа Грёзы; то же самое можно сказать и про потомство, которое это существо оставило в святилище в виде душ-детей и ритуальных объектов, которые воплощают собой его присутствие²⁰. Возникновение пейзажа, так называемых «естественных» видов и человека не является результатом собственно процесса творения, потому что он предполагает автономию вещей произведенных по отношению к инструменту; это возникновение — скорее результат объективации, в ходе которой первичные субъекты породили классы вещей на основе самих себя (частичная метаморфоза, деление или заимствование), так что эти классы вещей до сегодняшнего дня носят в самих себе признаки той деятельной субъективности, конкретными результатами которой они являются. Настоящими субъектами этой тотемной подвижной упорядоченности являются как раз существа Грёзы, то есть эти деятели прошлого, актуализиру-

ющие на основе самих себя целые группы существ и предметов, входящих в гибридные совокупности, которые обладают общими свойствами в силу условий своего возникновения. Тем не менее, несмотря на реалистичную тональность рассказов, повествующих об их приключениях, существа Грёзы ускользают от своей исходной гибридности; к тому же они содержатся в настолько морфологически разных существах, что их едва ли можно воспринимать как сингулярности. Будучи гипостазисом процесса сегментарного порождения, активный субъект на самом деле является абстракцией, концептом, объективированным в многообразии вещей: это прототипический класс человеческих и нечеловеческих элементов, имеющих общее происхождение и представленных неким коллективом.

Так что здесь человек является субъектом только в силу данной деривации, по доверенности, так сказать, ведь его физическая и нравственная идентичность зависит от идентичности первоначальных сущностей, из которых он происходит. Это можно увидеть, например, у питянтяра, которые отождествляют себя с существом Грёзы места своего рождения, говоря «я», когда хотят говорить о нем. О веснушках и родимых пятнах («djuguridja», «то, что принадлежит предкам») тоже говорят, что они являются напоминанием на теле человека об отличительных следах, оставленных существом Грёзы, из которого произошел человек; следах, которые еще можно заметить в особенностях рельефа, где это существо трансформировалось²¹. Субъективация всякого индивидуума происходит, таким образом, в основном с помощью объектов, с которыми он внутренне связан (элементы пейзажа, души-дети, священные предметы), потому что они показывают еще теплящуюся субъективность существ Грёзы, а значит, и его собственную, ведь она питается субъективностью существа Грёзы. Таким образом, идентичность аборигена «отчуждена» в полном смысле этого слова, поскольку коренится в следах, оставленных на вещах теми сущностями, которые произвели его собственный класс, сущностями, чье присутствие он актуализирует своими ритуалами. Как пишет Манн, «для человеческих субъектов объекты, которые несут в себе знаки их собственного присутствия, уже содержат в себе знаки присутствия других сущностей, которым они подчинены и которые предшествуют им во

времени»²². В этой диалектике, которую трудно назвать материалистической или идеалистической, именно первоначальные субъекты основывают состояние и динамику вещей, объективируя мир, благодаря своей субъективности, тогда как человек объективируется как субъект посредством тех объектов, которые были субъективированы существами Грёзы.

Нет ничего удивительного в том, что животные и растения не являются людьми, раз человек является не более чем персонализацией реальности, которая его обуславливает в физическом и нравственном плане. Все в мире связано с существами Грёзы, которым мы обязаны распределением существ и вещей на классы; все находится в постоянной зависимости от этих деятельных существ, сущность и материальные свойства которых выражаются в самых незначительных объектах окружающего мира. Ничто, таким образом, не противится тому, чтобы растения и животные являлись сгустками атрибутов, отсылающих к тотемным сущностям, и порождающими субстанциями без настоящих внутренних свойств, способных в силу этого превратиться в пищу, потому что убийство этих существ или потребление их в пищу никак не повлияет на то святилище, где берет начало онтология данного класса. Человек-опоссум, поедаящий опоссума, никак не вредит этим «качеству-опоссуму», через которое определяется и тот и другой, потому что, каждый на свой манер, они являются всего лишь его временными воплощениями. Зато разрушение святилища-опоссума, из которого они все происходят (например, святилище, погребенное под площадкой для гольфа или супермаркетом, что иногда случается), вызывает не только уничтожение их родовой идентичности, отныне лишенной своего динамического источника, но и невозможность обеспечить их родовые линии из-за отсутствия тотемного семени, которое содержалось в этом святилище. В этих отдельных онтологических потоках довольно трудно увидеть чисто объективную материальность, которая могла бы быть изолирована от структурирующей ее интенциональности, творческого проекта, имманентного по отношению ко всякой вещи и свидетелем которого как раз всякая вещь и является. Субъекты при этом находятся и везде, и нигде. Везде, потому что везде проявляются ощутимые признаки этой деятельной субъективности, связанной с существами Грёзы; ни-

где, потому что, воплощаясь в рельефе и отделяя все существующее от своего тела, эти первоначальные субъекты отказались быть индивидуальностями, которые можно было бы представить. То есть в свойствах материи нет ничего универсального, и в этой толпе субъектов, погруженных в вещи, нет ничего гомогенного: если мы хотим насильно вписать эту удивительную метафизику в прокрустово ложе нашей эпистемологии, ее нужно будет понимать как двойной релятивизм, природный и культурный, уравниваемым при этом необыкновенной классификационной одержимостью.

Ввиду того деперсонализирующего эффекта, который оказывает на сознание то, что можно по праву назвать «коллективными представлениями», проблема, с которой сталкивается тотемизм, видна невооруженным глазом: как сингуляризовать человеческие и нечеловеческие индивидуумы, слитые воедино внутри коллектива; как отделить друг от друга эти гибридные существа, спаянные тем модусом индентификации, который минимизирует различия? Если тотемная группа, связанная с каким-либо святилищем, является формой субъекта как некое нравственное лицо, связанное с каким-либо существом Грёзы, тогда собранные в такую совокупность элементы становится особенно трудно отличать друг от друга, поскольку все они происходят от одной и той же прототипической матрицы; при этом каждый элемент, не учитывая различия форм, является всего лишь актуализацией атрибутов, позаимствованных у этой матрицы. А ведь необходимо, чтобы внутри коллектива существовал некий минимальный порог дифференциации и инаковости, который делал бы возможным взаимодействия слишком схожих друг с другом элементов.

В случае флоры и фауны нужно отличать атрибуты индивидуума в качестве сингулярного члена некоего биологического вида от атрибутов вида в качестве составляющей тотемного коллектива. Какой-нибудь представитель моего тотемного вида является для меня не субъектом, с которым я устанавливаю отношения личного характера, а живым выражением некоторых материальных и субстанциональных качеств, которые мы с ним разделяем. Именно поэтому информатор Спенсера и Гиллена, о котором я уже говорил, мог сказать о кенгуру, что оно «такое же, как я»²³. Но эта идентичность не является абсо-

лютной, или, по крайней мере, она является таковой только для некоторых предикатов, которые считаются постоянными в случае атрибуционного суждения относительно онтологической подчиненности: тогда остаются одинаковое происхождение, одинаковая сущность и общие субстанции, некоторые общие черты внешности и поведения, одно и то же таксономическое обозначение, которое, как мы видели, чаще всего берет начало в некоем абстрактном свойстве, а не в названии вида. В остальном же, вместе с пищевыми привычками морфология различает и формы коммуникации и еще многое другое. Такие различия, впрочем, происходят из того факта, что хранилища душ-детей одного тотемного класса различны: некоторые порождают людей, другие растения и животных. Именно эти различные атрибуты, сглаживаемые в контексте онтологической идентификации, но заметные глазу в практическом опыте, вводят внутрь тотемного коллектива сингулярность; когда того требуют обстоятельства, они позволяют подходить к человеческим и нечеловеческим существам, спаянным в одно целое, как к различным сущностям.

Это гораздо труднее осуществить, когда нужно индивидуализировать людей внутри тотемного коллектива, поскольку каждый, исходя из одного и того же хранилища душ-детей, соответствует свойствам того прототипического класса, который он объективирует в самом себе. Поэтому в этом случае скорее следует сверхдетерминировать атрибуты индивидуума по отношению к атрибутам своего класса, индивидуализируя основание своей идентичности, то есть характеристики его души-ребенка. В этом одно из назначений обрядов инициации и ритуальных предметов, которые в них задействуются, что хорошо видно на примере «churinga» у аранда²⁴.

Термин «churinga» (или «tjurunga»), помимо прочего, означает культовые предметы различного рода, находящиеся в тотемном святилище и служащие основой для идентичности существа Грёзы, которому это святилище обязано своим рождением. Среди них следует различать коллективные «churinga» (которые называют «knapja»), то есть недвижимые камни и скалы, заключающие в себе души-детей нечеловеческих тотемных видов и служащие главным образом для обрядов «размножения», и индивидуальные «churinga» (называемые «indulla-

irrakura»), все друг от друга отличающиеся и объективирующие каждая свою человеческую душу-ребенка. Это деревянные дощечки или пластины сланца овальной или прямоугольной формы, на которых выгравированы или нарисованы абстрактные мотивы и которые в обычное время прячут в стволах деревьев или расщелинах тотемного святилища. Мотив, украшающий каждую индивидуальную «churinga», индивидуален и представляет не столько сингулярность индивидуума, с которым она связана, сколько сингулярность души-ребенка, которая движет его существованием в качестве отдельного члена тотемного коллектива. Как же возможна подобная сингуляризация, ведь души-дети всех людей, берущие начало в одном тотемном святилище, происходят от одного и того же существа Грёзы, а это значит, что онтологически они идентичны? Дело в том, что каждая «churinga», а значит, и каждая человеческая душа-ребенок представляется в некотором роде фрактальным выражением общей структуры свойств своего тотемного класса, потому что она иллюстрирует собой иной этап условий его объективации. И это «представление непредставляемого» (используем выражение Моиссеефф) производится с замечательной экономией средств. На самом деле узоры в форме круга, полукруга, спирали и полных или прерывистых линий, нарисованные на «churinga», изображают одну из частей маршрута существа Грёзы и оставленные им в том или ином месте следы, так что каждый индивидуум, то есть каждое воплощение души-ребенка, становится актуализацией одного из тех последовательных состояний, через которые осуществлялся генезис коллективной идентичности той совокупности, частью которой он является. На фоне общей онтологической специфики индивидуумы отличаются друг от друга благодаря распределению между каждым человеческим членом тотемного класса (в форме миниатюрного пейзажа) сегментов изначального события, которое всех их объединило в гомогенный класс.

Какую форму может принять инаковость в данной конфигурации с ее субъектами, присутствующими повсюду в объективированных результатах их институирующей деятельности, которую невозможно постигнуть в феноменальных проявлениях их исходной сингулярности? Заметим прежде, что тотемизм сам по себе является удобным средством для определения по-

рогов различия между собой и другим, потому что его первейшая задача — распределять наборы контрастивных свойств между классами существ: можно определить как отличного от меня того, кто, будучи членом другого тотемного коллектива, обладает физическими и нравственными атрибутами, отличающимися от моих собственных. Тем не менее, по крайней мере что касается людей, онтологический разрыв тут не столь велик, чтобы он мог воспрепятствовать общей жизни внутри более широкого композитного коллектива и еще менее — экзогамному союзу членов различных тотемных групп. Физические и внутренние различия между тотемными сегментами гармонично дополняют друг друга, потому что сосуществование гетерогенных коллективов является самым условием их выживания, необходимым для всех, ведь человеческие члены каждой тотемной группы стараются обеспечить существование других, размножая ради их блага растения и животных, за которых они несут ответственность и которым они позволяют пользоваться ресурсами своих территорий. Между производителями жизни тоже нет никакой несовместимости; они принадлежат к разным тотемным классам, ведь физические и нравственные характеристики их детей зависят не от них, а от тотемных сущностей, под эгидой которых они рождаются или зачинаются. В сущности, мы имеем дело с удивительно уравновешенным сосуществованием «онтологических рас», которые, чтобы воспринимать друга друга как различных по своей сути, тем не менее обладают ценностями и нормами, которые делают их комплементарными друг для друга, используя ту шкалу инаковости, в которой они находятся по отношению друг к другу, чтобы образовать органическое целое с таксономической гетерогенностью.

С растениями и животными дело обстоит иначе. Как и люди, они прежде всего отличаются друг от друга по своей тотемной принадлежности, хотя и могут при этом нарушать эту исходную дистрибуцию и свободно перемешиваться друг с другом, поскольку, отличие от человека, они не могут спариваться, если происходят из различных тотемных сегментов, даже в пределах одного и того же тотемного коллектива, если они принадлежат к разным видам. Несмотря на тотемные наложения, которые связывают вид с другими категориями существ,

каждый биологический вид нечеловеческих существ оказывается таким образом замкнут на самом себе. К тому же, хотя люди могут обладать со своими тотемными видами одной сущностной и субстанционной идентичностью, они не рассматривают индивидуумов этих видов как объекты, лишенные креативного внутреннего мира, позволяющего им представлять существа Грёзы. В глазах человека эти растения и животные, «точно такие же, как они», являются всего лишь случайными векторами качеств, которые характеризуют их всех, а не субъектами, с которыми можно вести некую совместную жизнь. Тотемная категория инаковости играет, таким образом, на тонких диалектических сочленениях уровней индивидуума и вида: в нее включены и люди, когда они воспринимаются как вид (по их тотемной принадлежности), а не как индивидуумы (в качестве социальных партнеров), и мириады нечеловеческих существ, которые рассматриваются либо как овеществленные индивидуумы, несмотря на их видовую принадлежность (внутри тотемной группы), либо как посторонние виды и индивидуумы без собственной идентичности (вне тотемной группы).

Сигнатура вещей

Анимистические космологии кишат чисто индивидуализированными личностями, которых можно без труда идентифицировать по их убранству: такое-то животное смотрит на меня; такое-то дерево говорит со мной во сне; такого-то человека я принимаю с визитом. Аналогические субъективности тоже процветают повсюду, но более диффузным образом, через преломление непредвиденного, где их нужно обнаруживать по признакам и знакам, которые иногда трудно расшифровать. В мире, насыщенном удивительным количеством сингулярных существ, которые сами состоят из множества мобильных субстанций, находящихся в нестабильном равновесии, трудно присваивать какому-либо объекту некую стабильную идентичность: ничто не является тем, чем оно кажется, и нужно много умения и внимания к контексту, чтобы можно было хотя бы конъюнктурным образом различить утвердившуюся индивидуальность за этим туманом видимого и кажущегося. Конечно,

люди могут претендовать на не столь неясную сингулярность, потому что они обладают привилегией интерпретации, принимая самих себя за модель упорядочивания в процессе порождения смысла. Но, когда имеешь дело с кем-то из них, надо еще быть уверенным в истинной природе того, с кем имеешь дело. Это очень хорошо выразила мать Амаду Ампате Ба: «Я хотела бы знать, какой из живущих в Амаду находится здесь в этот момент». Действительно. Кто такой на самом деле Амаду? Какая из его многочисленных личностей находится здесь в тот момент, когда к нему обращаются? И что скажут о старике нагуа, находящемся во власти своего божества пьянства, об инициированном культе кондомбле или о колдунье, в которой поселился демон? Всегда ли они являются автономными субъектами, несмотря на свою переменчивость и композитность, или же сущность, которая их отчуждает, настолько в них внедряется, что они всегда носят в себе следы ее субъективности? Или «tona» у мексиканцев, это двойное животное, которое несет в себе фрагменты внутренних свойств человека. Является ли оно раздвоенным субъектом, сиамским близнецом той личности, с которой делит одну судьбу? Или это независимое существо, которое сосуществует с другой частично делокализованной субъективностью? В общем, аналогические субъекты предстают перед нами как обратные фигуры Бога Паскаля: они — везде, а их центр — нигде. Они существуют только в своих видимых проявлениях, развертываясь концентрическими кругами с разнообразной амплитудой, в постоянном взаимодействии друг с другом; но им трудно найти пристанище: не будучи ни «повсюду одним и тем же, ни целым в каждом месте», аналогический субъект в высшей степени раздроблен, а целостность его непостоянна.

Если части существ без конца варьируются в своих дозах и комбинациях, то материя, которая их составляет, как раз стабильна. Здесь не так важно разнообразие форм и сингулярность компонентов, главное, чтобы небольшой набор субстанций или материальных состояний гарантировал и нечто вроде элементарного физического единства существ, и возможность соединять или противопоставлять их согласно сходству или несовместимости субстанций, из которых они сделаны. Аналогическая физика проста, по крайней мере что касается инвен-

тария материалов: античная теория четырех элементов, китайская или аюрведическая теория пяти элементов (они не совсем похожи), игра оппозиций мужских и женских соков, растительной и животной плоти — речь всегда идет об одних и тех же базовых субстанциях и принципах притяжения или отталкивания, которыми управляет литания симпатий и антипатий, исполняемая учеными-медиками, пищевыми и ритуальными предписаниями. Возможно, эта простота компонентов необходима, чтобы аналогические миры можно было постигать и оперировать ими. Когда каждая вещь является почти уникальным экземпляром, необходима возможность редуцировать ее сингулярность, разлагая ее на небольшое количество элементов, способных определять ее природу и объяснять ее поведение по отношению к другим вещам. Опираясь на терапевтическую практику и опыт работы с различными материалами в металлургии, горшечном деле или химии красителей, эта качественная физика не лишена эмпирического правдоподобия. Тем более что, перенося соображения Леви-Строса о магических учениях вообще на наш предмет, не можем ли мы рассматривать ту точность и неукоснительность, которую демонстрируют ассоциации и каузальности, установленные между некоторыми элементарными субстанциями, «как выражение бессознательного постижения *истины детерминизма* как модуса существования научных феноменов, тогда бы детерминизм уже *угадывался* и *осуществлялся* до того, как о нем *узнали* и стали его *почитать?*»²⁵.

Переход от аналогизма к натурализму стал бы тогда не столь загадочен: несмотря на все «изменения парадигмы» и «эпистемологические разрывы» между Ренессансом и классической эпохой, одно остается недвижимо: элементарные материалы этого мира везде обладают одними и теми же свойствами, и различные их сочетания тоже повсюду одинаковы. Ведь на фоне этого универсализма, который мы едва ли осмелимся окрестить «естественным», аналогизм показывает нам не обилие сингулярных обществ, а универсализм другого порядка, универсализм мириады преломленных сингулярностей, которые всё оживляют неким своим намерением, которое надо понять, смыслом, который надо раскрыть, связью, которую надо обнаружить; то есть универсализм «духовный», за отсут-

ствием универсализма «культурного». Возможно, именно в этом причина успеха «восточных мудрецов» на разочарованном Западе: снимая раздражающий вопрос о культурном релятивизме, дзен, буддизм или даосизм предлагает более полную универсальную альтернативу, нежели схематичный универсализм Нового времени. Человеческая природа не раздроблена в нем традициями и силой привычек, потому что благодаря медитации каждый человек может черпать в самом себе способность испытать полноту этого мира, не имеющего каких-либо предварительных основ, то есть мира, освобожденного от каких-либо частных оснований, которые диктует та или иная местная традиция. Понятно, почему биологи и физики, склонные к монизму, соблазнились этой стороной аналогизма, которую дали им восточные философы в уже достаточно хорошо выработанной рефлексивной форме; поэтому восточный аналогизм также более приемлем для ученых, чем аналогические доктрины Ренессанса, сопротивляясь которым и сформировалось их собственное научное знание²⁶.

Если допустить, что аналогизм функционирует в модусе «все — во всем и наоборот», тогда эпистемологическая проблема, с которой он сталкивается, как раз прямо противоположна проблеме тотемизма: ей нужно не сингуляризировать амальгамные сущности, а амальгамировать сущности сингулярные. Надо отметить, что это тяжелая задача. Как объединить существа этого мира в таком модусе идентификации, который ставит акцент на их различиях? Как установить подлинность некоей точки зрения в космосе партикуляризованных имманентностей? Как понимать дистрибуцию частей в той тотальности, которая оправдывает саму себя? Существует немало средств классификации, сегментирования и упорядочивания, которые организуют этот беспорядок разнородных существ; мы видели, что эту функцию выполняют различные фигуры аналогии с большими классификационными структурами с двумя качественными полюсами или с иерархической дистрибуцией. Но этих механизмов внутреннего упорядочивания недостаточно самих по себе; чтобы быть эффективными, они должны оправдываться и мотивироваться такой инстанцией, которая превосходит их и позиция или статус которой стоят выше этой распыленности отдельных субъективностей. Кому

или чему можно приписывать разделение мира у чипайа на две части и существование комплементарных отношений между их человеческими и нечеловеческими обитателями? Что является причиной слияния индейца отоми и его животного «топа»? На чем основываются иерархическая лестница индийских каст и их неравноправные атрибуты? Кто гарантирует постоянство цепи бытия и стабильность ее дистрибуции? Достаточно задаться этими вопросами, чтобы увидеть, что на них нет одного-единственного ответа: аналогизм находит свое выражение в совершенно разнообразных коллективах, а значит, он допускает и разнообразие точек зрения.

Тем не менее можно заметить некое постоянство в том, каким образом институируется та тотализирующая инстанция, которая дает смысл аналогической иерархии и обеспечивает ее функционирование. На самом деле, какую бы форму она ни принимала, она всегда является результатом процесса гипостазирования коллектива-мира, которому нужно обеспечить стабильность и сегментированность. Самый распространенный гипостазис — это гипостазис метонимического типа: одна исключительная сингулярность воплощает в себе не столько всю совокупность других сингулярностей, сколько постоянство упорядоченной тотальности, которая их структурирует. Это — Инка, божественное существо, живой центр космоса и исходная модель всякой вещи; это — фараон, сын Солнца, посредник между богами и людьми, гарант справедливости, процветания и победы; это — Бог, архитектор цепи бытия и хранитель ее целостности. Этот метонимический процесс происходит, когда задача представлять собой основания социокосмического порядка или поддерживать его условия выпадает некоему сегменту коллектива. Тут можно вспомнить о роли предков в Западной Африке или Японии: это — умершие, которые остаются активными участниками существования живых, они — гаранты и заботливые хранители норм и ценностей, почитаемые члены различных сегментов коллектива, которые утверждают его единство и от которых происходят права и привилегии их потомков. Речь также может идти об особенном классе людей, наделенных миссией по поддержанию мира своей литургической активностью, таковы, например, индийские брахманы. Наконец, гораздо реже встречается попытка гипостазировать

сам космический порядок, конденсируя его в некий принцип, даже иногда — в одно слово, которое становится трудно определить иначе, нежели через иллюстрации, аллегории и наставления; этим путем пошли китайцы, например приверженцы даосизма, хотя при этом у них существует и почтение к предкам. Ведь чаще всего, ввиду непомерности подобной задачи, принимается осторожное решение комбинировать несколько тотализирующих принципов.

Тем не менее большинство таких средств объединения и подчинения носят абстрактный характер по отношению к необходимости ежедневного обеспечения объединения сингулярностей в эффективную иерархию. Поэтому политическая функция становится решающей в аналогических коллективах, особенно когда речь идет о больших коллективах; именно с ее помощью каждый индивидум, каждый сегмент, каждый аспект этого мира поддерживается на том месте, которое ему отведено. Пример Древней Индии в этом отношении весьма показателен. Известно, что класс брахманов выше класса «kshatriya», воинственных князей, из которых происходят монархи, и что это господствующее положение оправдывается их жертвенным трудом на благо сохранения социокосмического порядка. И все же, несмотря на эту официальную идеологию, ставящую брахмана выше суверена, сама брахманическая ортодоксия выдвигает на первый план еще более фундаментальное разделение, на «поедателей» (сильные князья) и «поедаемых» (подданные, которые должны повиноваться и служить производству благ). Это показывает Шарль Маламуд, комментируя один отрывок из «Шатапатха-Брахмана» о причинах использования двух типов кирпичей при строительстве огневого жертвенника²⁷. Некоторые кирпичи индивидуализированы и представляют собой класс воинственных князей, тогда как остальные не дифференцируются и представляют собой массу «поедаемых». Но, оставаясь сингулярными, эти княжеские кирпичи унифицируются тем, что во время их укладки произносится одно и то же заклинание — это способ показать, что у этих партикуляризованных существ тоже есть что-то общее: хотя короли и князья и обладают своей собственной властью, они объединяются для применения силы. А кирпичи простолюдинов, наоборот, каждый требует отдельного, специфического заклинания, которое

указывает на их разнородные характеры; точнее говоря, «масса состоит из элементов, которые не являются индивидуумами и, несмотря на это, не совсем похожи друг на друга, чтобы образовать собою некое целое, если нет, чтобы удержать это целое, затычек, каковыми являются княжеские кирпичи, “заполнители пространства”»²⁸. Трудно лучше выразить эту мысль. При кажущейся главенствующей ролью брахманов настоящая роль в тотализации и сочетаемости сингулярностей отводится властям предрежащим.

Конечно, уже цитированное нами замечание Гране о китайском космосе, который пребывает «в порядке, только когда он обнесен стеной, как дом», можно без риска распространить на всю совокупность аналогических коллективов-миров. Граница между тем же самым и другим в данном случае совершенно проста: за границами жилища, обычно маркированного буквальным образом, простирается вне-мир, населенный внесубъектами, то есть безликая толпа варваров, дикарей, маргиналов, постоянный источник угрозы и потенциальный садок для граждан, которых можно приручить. Именно они, живущие там, за горами, на границе пустынь, за той или иной рекой, в чаще непроницаемых лесов, упорно отказываются принять тотализирующую точку зрения, избранную аналогическим коллективом, и его мудрые законы, потому что они не признают авторитета священного царя, не ведают благодного присутствия предков или отказываются от помощи божественного света. В отличие от того, что происходит при других модусах идентификации, здесь инаковость носит внешний характер в чисто пространственном смысле этого слова. Ведь даже в самых подчеркнутых иерархических нагромождениях (такова, например, система индийских каст) неравенство сегментов не является столь уж решающим, чтобы его нельзя было компенсировать функциональными комплементарностями и общей организующей их дистрибуционной схемой. Каждая каста, конечно же, отличается от всех других своей специализацией, образом жизни, прерогативами и репродуктивной эндогамией, но все вместе они образуют целостную тотальность, потому что производят блага и услуги друг для друга и все как один зависят от той огромной социокосмической модели, отдельную сторону которой они все выражают. Анимизм же, натурализм

и тотемизм, наоборот, ставят эту инаковость в самую сердцевину коллективов, первый измеряет ее по различиям тел, второй — по различиям внутреннего мира, третий — играя на различии уровней между индивидуумом и видом (табл. 9).

Остается один вопрос, который читатель по праву может здесь задать. От какой точки зрения отталкиваетесь вы сами, скажет он, чтобы чувствовать себя вправе раскладывать точки зрения других на столько различных комбинаций, от которых лишь вы один ограждены? Откуда вы берете и как оправдываете ту позицию внешнего взгляда, с которой вы упорядочиваете различные типы проблем человечества, уклоняясь от тех, которые встают в результате ваших собственных изысканий? Само собой разумеется, что отправная точка моих размышлений лежит в хорошо знакомом нам натурализме. Не так легко избавиться от своих корней и схем познания реальности, полученных при обучении и закрепленных на практике. Хотя на какое-то время действительно можно подчиниться тем типам онтологического членения, которые устанавливают другие способы идентификации, современный субъект все равно не может стать полностью анимистическим или тотемным (этнографический опыт это доказывает) или вернуться к симпатичному нам старому аналогизму. А значит, невозможно связать себя с философией познания, которая противопоставляла бы относительность тела универсальности духа или комбинировала бы объективную материальность с нравственной субъективностью в двух видах релятивизма и двух видах универсализма. Как же тогда избавиться от дилеммы натурализма, этого слишком предсказуемого колебания между монистским упованием на естественный универсализм и плюралистским соблазном культурного релятивизма? Но более того, как избавиться от этой успокаивающей нас мысли, что наша культура единственная, которая открыта истинному разуму природы, о которой у других культур имеется лишь отдаленное представление, хотя и достойное интереса милостивых умов, но ошибочное и опасное, могущее заразить позитивистов? Этот эпистемологический режим, который Латур называет «частным универсализмом»²⁹, лежит в основе всего развития антропологии и оправдывает ее достижения, так что трудно себе представить,

Таблица 9

Влияние онтологической дистрибуции на определение
и свойства субъекта

<ul style="list-style-type: none"> • Генерализация положения социального субъекта и релятивизация объективной материальности (каждый субъект видит мир в соответствии со своим положением) <p>↳Естественный релятивизм ≠ культурный универсализм</p> <ul style="list-style-type: none"> • Проблема анимизма: как отличать нечеловеческую форму от очеловеченных нечеловеческих существ (место «природы»)? <p>↳Решение проблемы: превращение</p> <ul style="list-style-type: none"> • Определение другого: это те (человеческие и нечеловеческие существа), которые имеют иной внешний вид 	А н и м и з м	Т о т е м и з м	<ul style="list-style-type: none"> • Релятивизация положения субъекта, воплощенная создателями тотемных групп, и релятивизация форм материальности (нечеловеческие существа являются телами без внутренних свойств и в то же время тотемными сущностями) <p>↳Культурный релятивизм + релятивизм естественный</p> <ul style="list-style-type: none"> • Проблема тотемизма: как сингуляризовать индивидуумов (человеческих и нечеловеческих) внутри гибридного коллектива? <p>↳Решение проблемы: нужно отличать атрибуты индивидуума от атрибутов вида</p> <ul style="list-style-type: none"> • Определение другого: нечеловеческие существа в качестве индивидуумов, а не в качестве вида; человеческие существа в качестве вида, а не в качестве индивидуумов
<ul style="list-style-type: none"> • Релятивизация положения субъекта (закрепленного за людьми и варьирующегося в зависимости от культуры) и универсализация объективной материальности <p>↳Культурный релятивизм + естественный универсализм</p> <ul style="list-style-type: none"> • Проблема натурализма: какое место следует отводить культуре в универсальности природы? 	Н а т у р а л и з м	А н т р о п о л о г и я	<ul style="list-style-type: none"> • Генерализация положения субъекта и объективной материальности: все — во всем и наоборот <p>↳Естественный универсализм + универсализм культурный</p> <ul style="list-style-type: none"> • Проблема аналогизма: как оправдать общий взгляд на мир сингулярных имманентностей?

Продолжение таблицы 9

<p>↪Решение проблемы: колебание между натуралистическим монизмом (отрицание культуры) и абсолютным релятивизмом (отрицание природы)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Определение другого: тот, кто обладает иными внутренними свойствами, и/или тот, кто таковых не имеет («естественные» объекты) 	<p>↪Решение проблемы: гипостазировать мир, сингулярность и сегменты коллектива</p> <ul style="list-style-type: none"> • Определение другого: тот, кто не разделяет объединяющее всех мировоззрение
---	--

как можно от него избавиться, не подвергая себя остракизму и бессмысленным чарующим миражам сингулярностей.

И все же есть способ примирить требования научных изысканий с уважением разнообразия состояний этого мира, способ, проиллюстрировать который как раз и призвана эта книга. Я охотно буду называть его «относительным универсализмом», не в силу любви к провокациям или антифразам, но понимая эпитет «относительный» в том смысле, который он имеет в термине «относительное местоимение», то есть то, что связано с отношением. Относительный универсализм берет начало не в природе и культурах, не в субстанциях и духах, не в различении первичных и вторичных качеств, а в отношениях единства и различия, идентичности и различия, сходства и несходства, которые люди повсюду устанавливают между всем существующим с помощью тех средств, которые они получили благодаря своему филогенезу: тело, интенциональность, способность видеть отличительные различия, способность завязывать с другим отношения привязанности или антагонизма, господства или зависимости, обмена или присвоения, субъективации или объективации. Относительный универсализм не требует, чтобы всем изначально были даны равные материальность и смысл, ему достаточно признать очевидность различий, как в вещах, так и в механизмах их восприятия, и допустить, хотя бы на уровне гипотезы, что существует ограниченное количество формул, благодаря которым можно добиться

результата, либо утверждая различия феноменальные, либо признавая их недействительными в наличном единстве.

В этом можно без труда увидеть следы структурного анализа, который стремился к тому, чтобы элементы этого мира приобретали свой смысл только в противопоставлении с другими элементами, но в этом нет методологического условия, которое бы стремилось разложить элементы и их отношения по черным ящичкам культуры и природы. Здесь нет никакой необходимости в трансцендентном субъекте или имманентном и бесплотном духе, служащем катализатором смысла. Все, чего требует наша программа, — субъекта, который не выносит преждевременных суждений об опыте сознания другого на основе опыта своего собственного сознания и который тем не менее допускает, что мир расставляет перед всеми нами одни и те же «ловушки», как бы мы к нему ни подходили, когнитивно или практически; субъекта, более внимательного к реальности, институтированной интенциональной деятельностью различных субъективностей, продукты деятельности которых он изучает, не хватаясь за обманчивую очевидность своей собственной институтирующейся интенциональности, напоминающей плохой фильтр, зараженный историческим детерминизмом, который уже не сможет редуцировать никакое «*époque*»³⁰; фильтр, конечно же, необходимый, но который является единственно доступным и который нужно объективировать извне как простую вариацию одного из режимов бытия, временно наделенного познавательной функцией тотализирующего познания в силу той конъюнктуры, в которой находится сам субъект.

ЧАСТЬ V

ЭКОЛОГИЯ ОТНОШЕНИЙ

Нужны один, два глаза, их нужно...
Никто не может быть настолько вездесущ,
чтобы стать своим же собственным сувереном.

Рене Шар. Идти вместе с...

13. ФОРМЫ ПРИВЯЗАННОСТИ

Способы идентификации схематизируют опыт вещей, различая наборы онтологических свойств, распределенных согласно сочленению существ, чьи структурные характеристики мы изучили одну за другой: дистрибуция существ по атрибутам, принципы организации социокосмических коллективов, доминирующие режимы познания и деятельности, границы идентичности и инаковости. Каждая из форм идентификации определяет, таким образом, специфический стиль взаимоотношения с миром, выражения которого мы можем обнаружить на огромных географических просторах нашей планеты, охватив при этом достаточно большие периоды времени, но при этом мы не можем использовать их как критерии различения сингулярных коллективов с ограниченными во времени и пространстве контурами, типа тех, что обычно выбирают для своих описаний историки, этнологи или социологи. В этих стилизациях опыта скорее следует видеть то, что обычно именуют «мировоззрением», «космологиями» или «символическими формами», то есть терминами с неопределенным эпистемологическим статусом, которые тем не менее являются удобной интуитивной основой при синтезировании некоторых «групп» практических и ментальных форм деятельности (такие этикетки, как «современный Запад» или «шаманические общества»), схожесть которых кажется очевидной, несмотря на разнообразие их конкретных проявлений. Внутри этих огромных архипелагов, ограниченных одним модусом идентификации, встречаются все же и такие коллективы, которые воспринимают себя как совершенно отличающихся от других (и которые воспринимаются таковыми теми, кто их изучает) не только потому, что они отличаются своим языком и институтами, чаще всего это отличие заключается в различии их территорий, а потому, что взаимодействия в этих коллективах представляют собой удивительные контрасты. Ведь даже когда онтологическая дистрибуция существующего и способов их объединения опирается на

одни и те же принципы, связи, которые эти существа устанавливают меж собой, влияние, которое они оказывают друг на друга, типы подходов друг к другу могут варьироваться как угодно. Таким образом, именно общая форма *отношения*, структурирующая локальные взаимоотношения между сущностями, сформировавшимися в одном процессе идентификации, позволяет коллективам отличаться друг от друга и таким образом демонстрировать сингулярность своего «этоса», который сразу же заметен любому наблюдателю.

Как и способы идентификации, модусы отношений являются интеграционными схемами, то есть они относятся к тому типу когнитивных, эмоциональных и сенсорно-моторных структур, которые канализируют производство автоматических умозаключений, ориентируют практическую деятельность и организуют выражение мысли и аффектов, согласно относительно стереотипичному реестру. Схема отношения становится доминирующей в коллективе, когда она активизируется в различных обстоятельствах, при отношениях как с человеческими, так и с нечеловеческими существами, что в результате подчиняет другие отношения ее собственной логике, либо сужая поле ее применения, либо подчиняя его доминирующей схеме. Но в отличие от модусов идентификации господствующие модусы отношений тоже могут быть идентифицированы, потому что они часто выражают самое большое отличие от тех модусов, которые существуют в непосредственном окружении, то есть все происходит так, будто каждый коллектив старается как можно лучше отличаться от окружающих его коллективов по форме взаимодействия и поведения его человеческих элементов в обыденной жизни. Природа и границы коллектива такого рода никогда не даны априорно, потому что, как раз наоборот, именно площадь расширения доминирующей схемы отношений устанавливает границы и природу коллектива. Такой коллектив не обязательно будет совпадать с «обществом», «племенем» или «классом», то есть с достаточно неудобными, в общем-то, терминами в силу их субстантивности: такой коллектив прежде всего характеризуется неупорядоченностью своего периметра в силу присутствия в непосредственной близости других принципов схематизации отношений. А значит,

его существование позиционно, а не внутренне, и увидеть его можно, только прибегнув к компаративизму.

Будучи чем-то вроде средств, дающих форму и содержание практической связи между мной и другим, схемы отношений можно классифицировать согласно тому, эквивалентен ли мне этот другой в онтологическом плане, а также согласно тому, взаимны или нет те отношения, что я с ним завязываю. Отношения, устанавливающиеся между сущностями этого мира, столь многообразны, что совершенно невозможно описать их тут все. Поэтому мы остановимся только на совокупности шести отношений, которые, похоже, играют ключевую роль в тех отношениях, которые люди завязывают меж собой и с элементами своего нечеловеческого окружения. К тому же эти отношения уже достаточно давно привлекают внимание социальных наук, некоторые из них даже стали почти концептами. Речь идет об *обмене*, *хищничестве*, *даче*, *производстве*, *покровительстве* и *трансляции*. Эти модусы отношений, модулирующие каждый из способов идентификации, могут быть поделены на две группы: первая будет характеризовать потенциально реверсивные отношения между эквивалентными элементами; вторая — однозначные отношения, основанные на связи между неэквивалентными членами. Обмен, хищничество и дар будут относиться к первой группе; производство, покровительство и трансляция — ко второй.

Давать, брать, обменивать

Отношения в первой группе соответствуют трем формулам, обеспечивающим движение какой-нибудь ценности между двумя элементами одного и того же онтологического статуса, которые, впрочем, уже могут содержать в себе эту ценность, а значит, циркулировать таким образом, что один из элементов физически должен будет исчезнуть, поглощенный другим. Первый, «обмен», характеризуется как симметричное отношение, в котором всякое согласованное перемещение некоей сущности к другому требует такого же обратного действия. Два других понятия асимметричны: либо сущность «А» принимает ценность сущности «Б» (это может быть его жизнь, его тело или

его внутреннее свойство), не давая ничего взамен, и эту негативную асимметрию я называю «хищничество»; либо, наоборот, сущность «Б» дает ценность сущности «А» (это может быть она сама), не ожидая ничего взамен, и эту позитивную асимметрию я называю «даром». По крайней мере, два из них имеют в антропологии долгую историю, и, значит, следует специфицировать их содержание по отношению к предыдущим дефинициям.

Леви-Строс отводил обмен решающую роль в становлении и функционировании социальной жизни. Запрет инцеста – это правило обоюдное, потому что предписывает мужчине отказаться от женщины в пользу другого мужчины, который в свою очередь запрещает себе другую женщину, становящуюся, таким образом, доступной для первого. Запрет инцеста и экзогамия, которая является положительным моментом этого запрета, может, таким образом, быть только средством установления и гарантии взаимобмена, являющегося основанием культуры и знаком возникновения нового порядка, в котором отношения между группами регулируются свободно принимаемыми условностями. Но культура тут не изобретает ничего нового. Согласно Леви-Стросу, она всего лишь кодифицирует универсальные ментальные схемы, предшествующие нормам, которые их актуализируют; среди этих категорических императивов, вписанных в архитектуру духа до появления символизма, позволяющего их выразить, находится «понятие “взаимности”, рассматриваемое как непосредственная форма, в которую может входить оппозиция “я” и “другого”, [а также] синтетическая характеристика дара, то есть тот факт, что согласованное перемещение какой-либо ценности индивидуума к другому индивидууму делает их партнерами и добавляет новое качество самой передаваемой ценности»¹. Преимущество взаимобмена и дара происходит оттого, что оба этих способа основывать и поддерживать социальную связь являются наследием человеческого филогенеза, напоминанием о функционировании естественных предустановлений в структурах того бытия-совокупности, которое формируется культурой.

Конечно, здесь нет необходимости идти дальше Леви-Строса (то есть выдвигать постулат о нейтральной, врожденной основе взаимобмена и дара), чтобы вместе с ним принять

положение о том, что обе эти схемы отношений действительно являются ориентирами человеческого существования. Впрочем, это старая идея: представление о взаимообмене и даре как цементирующей основе всякой социальной жизни является лейтмотивом западной политической философии, в которой трудно развести по разным сторонам то, что берет начало в эмпирическом, и то, что связано с нравственным идеалом обеспечения сцепления равных между собою членов в коллектив. Хотя Леви-Строс и не заявляет об этом открыто, он все же следует традиции, следы которой можно найти в Античности: у Аристотеля, например, когда он заявляет о том, что взаимность при отношениях обмена «является тем, что обеспечивает связь людей между собой»; или у Сенеки, когда он говорит о даре, что он «является самой сильной связью человеческого общества»². Тем не менее эти августейшие замечания древних не должны отвлечь нас от двух вопросов: справедливо ли объединять в одно феноменальное целое взаимность и дар? Можно ли утверждать, что все коллективы ставят две эти ценности в основание своей социальной жизни?

Чтобы ответить на первый вопрос, нужно ненадолго вернуться к знаменитому «Эссе о даре» Марселя Мосса и к тому влиянию, которое этот текст оказал на Леви-Строса³. Хотя Леви-Строс и критикует некоторые положения этого эссе, в целом он принимает ту концепцию дара, которую развивает Мосс, то есть «систему тотальных повинностей», характеризующуюся тремя обязанностями: давать, получать и возвращать. Леви-Строс оспаривает не это определение, а то, каким образом Мосс объясняет взаимность при обмене дарами и встречными дарами, используя при этом локальную теорию, базирующуюся на полинезийском понятии «*hau*» (загадочная сила, пребывающая в дареной вещи, которая вынуждает получающего дар отдавать его). Мосс попал под чары этой интерпретации, сделанной группой туземных специалистов, вместо того чтобы попытаться обнаружить глубинную реальность обмена там, где она и находится, то есть «в ментальных бессознательных структурах, которые можно вскрыть через общественные институты»⁴. Если обмен играет основополагающую роль в социальной жизни, согласно Леви-Стросу, значит, он является абсолютно «примитивным» феноменом, «непосредственно данным симво-

лическому мышлению, через него же самого, синтезом»⁵. А ведь парадокс этой критики заключается в том, что Леви-Строс, похоже, не заметил, что характеристика дара, данная Моссом, по поводу которой сам Леви-Строс ничего не говорит, на самом деле зависит от другой теории, столь же туземной, как и теория «hau», только на этот раз чисто западной. Ведь Мосс вторит своей же собственной культурной традиции, интерпретируя дар как обязанность давать, получать и возвращать: как показывает Дени Видаль, речь идет о довольно распространенной интерпретации, восходящей к известной античной фигуре «трех Граций». «Три Грации» являются как раз аллегорией трех обязанностей дара, на что Сенека вполне ясно указывает: «Одни хотят заставить нас думать, что одна из них существует, чтобы совершать благодеяния; другая — чтобы их получать; третья — чтобы возвращать их»⁶. Несмотря на свой багаж классической культуры, Мосс никогда не упоминает об этой античной рефлексии о даре, которая встречается в комментариях к «трем Грациям» от Хрисиппа до Пико делла Мирандолы. Тем не менее трудно представить себе, что этот оккультный источник не сыграл никакой роли в его концепции природы дара (три обязанности), как и, возможно, в его желании восстановить те ценности, которые с ней связаны, в частности щедрость, такая как благотворительство знатных особ, которое будто бы свидетельствует о ее глубинном социальном характере даже больше, нежели примеры архаичных обществ⁷.

В силу этих precedентов можно задаться вопросом, действительно ли эта унаследованная от Античности концепция дара соответствует той практике, которую она призвана охарактеризовать. В отличие от обмена дар — это прежде всего одностороннее движение, при котором от чего-то отказываются, передавая это другому человеку и не ожидая взамен ничего, кроме благодарности. Ведь при даре ответное действие ничем не гарантируется, если мы понимаем это понятие в его буквальном значении: это возможность, которую мы, конечно же, можем лелеять в себе в виде желания или расчета, но ее реализация независима от самого акта дарения, потому что тем самым дар потерял бы свое значение, если бы был обусловлен компенсационным императивом. Ален Тестар справедливо проводит четкое различие между обменом и даром: первый является

уступкой вещи за компенсацию; второй — без надежды на компенсацию⁸. Так, подарки, которые я получаю на день рождения, никак не могут рассматриваться в качестве отложенной компенсации за те подарки, что я дарил своим близким на их собственный день рождения, поскольку не существует такой обязанности, требующей этих безвозмездных передач, которые делали бы полученный мною дар условием даров, которые сделал я. Правда, можно сказать, что дар «обязывает» своего получателя. Но, вопреки тому, что говорит Мосс, тот факт, что мы «обязаны», никоим образом не обязывает нас делать то же в ответ, по крайней мере в том смысле, что изначальный жест благосклонности являлся бы неким предписанием, как предписание какого-нибудь контракта или ответственности, неисполнение которых может повлечь за собой санкции. Обязанность ответного жеста в этом случае чисто нравственная: в худшем случае мы можем потерять уважение, «потерять лицо» или снискать себе славу скупердя в глазах дарителя, который при этом не имеет никакого средства, позволяющего ему получить что-то в ответ на ту вещь, которую он свободно отдал и за которую, впрочем, не предполагал что-то получить. Если обязанность может родиться из дара, то она, собственно говоря, не является ни обязательной, ни обязывающей⁹.

В этом дар сильно отличается от обмена. Каждый дар — это на самом деле независимая передача вещи, и за это невозможно что-то требовать взамен. Каждый дар — это на самом деле передача вещи, независимая от того факта, что взамен что-то может быть востребовано. Конечно, есть общества, в которых имеется обыкновение отвечать на дар другим даром, как потlach у индейцев северо-западного побережья, который как раз в «Эссе о даре» занимает очень важное место: богатства, полученные во время некоей церемонии, являются поводом для встречного дара во время церемонии последующей. И все же никто не обязан, в строгом смысле этого слова, отвечать на дар другим даром; не делать этого в обществе, где этика щедрости лежит в основании ценностей этого общества, — значит запятнать свою честь и затруднить себе путь к высшим сферам политического престижа, по большей части основанного на репутации щедрости. Но если страх дискредитировать себя, конечно же, является (как и во многих обществах) сильным сти-

мулом для того, чтобы вернуть дар, он все же несравним с договорной, почти юридической обязанностью отвечать даром на полученный дар. Обмен же, наоборот, требует в качестве неперменного условия получение чего-то взамен: не важно, равно или неравно по своей ценности то, что было получено взамен, именно само получение чего-то взамен является целью и средством обмена, будь он непосредственным или отложенным во времени, торговым или нет. Ведь даже когда его природа ясно не оговорена и когда не уточнены сроки получения чего-то взамен, эту вторую часть обмена всегда можно потребовать: каждый уступает свои блага только в обмен на другое благо. В этом смысле, как замечает Тестар, сущность обмена заключается в том, что он состоит из двух трансферов, внутренне друг с другом связанных, поскольку каждый является результатом обязанности, обретающей смысл своего существования в другом; это, таким образом, замкнутая на себе тотальность, которая, конечно же, может входить и в некую серию аналогичных взаимодействий, но каждое из них образовано независимой комбинацией из двух зеркально отображающихся друг в друге элементарных операторов¹⁰. В отличие от дара односторонняя передача чего-то может вызвать встречную передачу, но по причинам, не имеющим ничего общего с самим принципом щедрости, который сделал ее возможной; каждая из двух передач обмена — это одновременно и причина и следствие другой передачи; это отношение взаимной обусловленности, свойственное этому типу услуг, которое можно встретить только в нем: я даю, чтобы ты дал мне, и наоборот.

Поэтому слишком неясное понятие взаимности следует отставить в стороне, когда мы анализируем отношения передачи. Взаимность, в буквальном смысле, означает всего лишь то, что осуществляется между первым и вторым элементом обмена, а также между вторым и первым, и при этом нет никаких данных о природе обязанностей, связывающих два этих трансфера. Поэтому дар может быть взаимным, когда за ним следует встречный дар, хотя взаимность не является при этом внутренней характеристикой такого типа взаимодействий, потому что возврат дара не является здесь обязательным в том смысле, в каком он таковым является при обмене. Зато обмен как раз предполагает взаимность, поскольку определяется именно обя-

занностью отдать что-то взамен. Таким образом, я буду называть здесь «обменом» то, что Леви-Строс понимает иногда как «взаимность», то есть такую передачу, которая требует встречной передачи, и буду называть «даром», вопреки установленной Моссом традиции, сознательную и не требующую встречного дара передачу. Раз трудно полностью избежать кинематической иллюзии, которая вынуждает нас характеризовать взаимодействия, связанные с вещами или людьми, в зависимости от направления действий (я и сам не могу уйти от этого в первом своем определении обмена, хищничества и дара), значит, принятие в расчет формы трансферов в зависимости от того, какие они влекут за собой обязанности, позволит нам исправить это искажение. Во всяком случае, оно поможет нам различать феномены, свободно сгруппированные под одним и тем же рубрикаторм только потому, что они заставляют циркулировать элементы между двумя точками. Теперь мы не можем рассматривать в одном плане обмен благами во всех его формах, обмен знаками в языке, обмен женщинами при заключении брака, обмен мертвыми при вендетте или вереницу даров и встречных даров.

Понимаем ли мы обмен в общем смысле этого слова, как его понимал Леви-Строс, или в более узком смысле, какой я придаю ему в этой работе, обмен, безусловно, присутствует во всяком обществе и в различных формах, так что не сложно понять точку зрения тех, кто хотел видеть в нем основное средство «сочленения людей меж собой». Дар тоже является достаточно распространенным явлением на всех широтах. От стойков до Мосса многие авторы проявляли ностальгию по гипотетическому «золотому веку», когда подобная незаинтересованная практика была больше распространена, и желали, чтобы практика благодеяний стала шире. И все же ни один моралист никогда серьезно не рассматривал возможность того, чтобы дар стал направляющим институтом реального общества. Что же мне тогда позволяет утверждать, что в некоторых коллективах дар мог бы стать интеграционной схемой отношений? Как можно установить суверенность обмена, выдвигая идею о том, что поведение, основанное на принципе условного трансфера, могло бы быть принято человеческими сообществами в качестве идеальной нормы? На эти риторические вопросы следует

ответить, напомнив следующее: некий способ отношений не становится господствующим, потому что ему удалось вытеснить те схемы взаимодействий, которые не подчинялись его логике; он становится таковым, потому что дает самую подходящую когнитивную модель, чтобы в простой и легкоусвояемой форме можно было синтезировать не только большую часть типов поведения, но и те типы поведения, которые рассматриваются как наиболее характерные для данного коллектива, причем как внутри самого коллектива, так для внешних наблюдателей. Как и в случае со способами идентификации, ни одна схема отношений не является господствующей; можно только сказать, что та или иная из них приобретает в некоторых местах структурирующую функцию (при этом ее не всегда можно определить), когда она непосредственно ориентирует огромное число отношений, как к людям, так и к нечеловеческим существам. Обмен, таким образом, никуда не исчезает, когда доминирует этос дара, он просто становится включенным в него.

Если допустить это, тогда нужно допустить и то, что существуют коллективы, которые ставят логику дара в самое сердце своей практической деятельности. Не желая приводить этнологические примеры, о которых мы будем говорить в следующей главе, я напомним о важности понятия «раздела» («*shāng*») в недавних исследованиях об обществах охотников-собирателей, которое квалифицирует как их внутренние отношения, так и те отношения, которые они поддерживают с растениями и животными. Бёрд-Дэвид сыграла в этой области очень важную роль, по крайней мере в терминологическом плане, введя выражение «дарующая окружающая среда» («*giving environment*»), чтобы синтезировать ту концепцию своего леса, которой обладает племя наяка из Тамил-Наду: как люди все делят между собой, не думая о возврате, также и окружающая среда, не считая, делится свою щедростью с наяка, так что человеческие и нечеловеческие составляющие коллектива интегрируются в одну и ту же «космическую экономику распределения»¹¹. Идея и практика дара являются у наяка настолько глубоко укоренившимся «габитусом», что невозможно себе представить, что можно не дать кому-то то, что он просит; когда в исключительных случаях они не хотят расставаться с ка-

кой-то вещь, «они предпочитают спрятать ее или избегают людей, чтобы не нарушать цепочку раздела, вот ритм их повседневной социальной жизни»¹². Для Бёрд-Дэвид ценности раздела и дара — это типичные ценности обществ охотников-собирателей; этот взгляд разделяет и Инголд. Он считает, что то, что характеризует так называемые отношения «раздела» в обществах такого типа (как меж людей, так и в отношении нечеловеческих существ), — это не что иное, как «доверие», то есть особое сочетание автономии и зависимости. Доверять кому-то, согласно Инголду, — значит действовать по отношению к нему с опережением, чтобы он относился ко мне так же, и я ничего не сделаю, чтобы связать его автономию, то есть его способность действовать иначе; то есть это ситуация свободно принимаемой зависимости, которая дает весь смысл выбору другого вести себя со мною так же, как я с ним. В общем, «всякая попытка *навязывания* ответного действия, условий или обязанностей, которые другой должен соблюдать, представляла бы собой предательство доверия и отрицание отношений»¹³. Невозможно более четко дифференцировать дар (или раздел) и обмен: первый — безусловный, и простое упоминание о том, что он может быть условным, тут же превращает его во второй; незаинтересованное доверие уступает тогда место договорной и подспудной обязанности.

«Охотники-собиратели» (воспользуемся тут принятой терминологией) — не единственный тип коллектива, который характеризуется ценностью раздела. Именно в этой терминологии Джоанна Оверинг и некоторые ее ученики анализируют индейские общества в Амазонии, то есть в рамках локальной группы и отношений единокровных родственников. Домашняя и деревенская сферы отмечены прежде всего отношениями взаимного доверия в продуктивном сотрудничестве, ежедневном и праздничном принятии пищи, чувственном отношении к другому и постоянными потоками даров и встречных даров, получается что-то вроде нравственной экономики близости, не тронутой преднамеренностью и амбивалентностью, которая делает своих участников настолько сосубстанциальными, что они рассматривают себя как один вид. В этой «эстетике компаний» раздел играет центральную роль, потому что он свидетельствует об открытом, щедром и соучастливом отношении

к другому, выражая тем самым конкретными поступками этическое требование взаимопомощи, которое управляет всей социальной жизнью¹⁴. Наверное, примеров хватит. Нет никакой необходимости подтверждать все те этнографические интерпретации, о которых мы только что говорили: на самом деле на этом этапе достаточно констатировать, что, по крайней мере, существуют весьма различные общества, о которых антропологи утверждали, что они живут идеологией раздела, понимаемого здесь как преимущество, которое отводится взаимному дару в межличностных отношениях.

* * *

Противоположность дару — захват вещи без предложения другой вещи взамен, то есть поступок, который не более обязывает того, кто его совершает, нежели дар. Это можно называть «кражей», «пленением» или «необоснованным захватом», если мы хотим сделать акцент на недозволенности такого поступка. Тем не менее термин «хищничество» кажется здесь более предпочтительным, потому что он указывает на то, что поступок такого рода может не являться результатом недобрых намерений или нужды, но что он рождается из фундаментальной необходимости, внутренне свойственной животной жизни. Всякое животное вынуждено обновлять запасы своей энергии с регулярными интервалами, поглощая добычу, то есть иное, отличное от своего тело, которое оно в конце концов ассимилирует таким образом, что оно становится частью его собственного организма. Люди тоже подчинены этому императиву, хотя техническая революция частично стерла воспоминания о внутренней связи между захватом и перевариванием добычи в силу развития складов и отложенного потребления продуктов, уже трансформированных сельским хозяйством или животноводством. Хищничество все равно остается центральным механизмом сохранения жизни, это — элементарное отношение животных к своему окружению, математическую модель которого построил Рене Том — «цепочку хищничества», которая опирается на многие биологические процессы¹⁵. Хищничество, таким образом, — это феномен продуктивного разрушения, необходимого для выживания индивидуума; оно не выражает бессмысленной жестокости или желания все разру-

шить, как раз наоборот, оно трансформирует добычу в объект высочайшей важности для того, кто ее потребляет: это само условие его выживания.

Оправданны ли такая транспозиция биологического на социальное и утверждение, что коллективы могли превратить хищническое поведение в доминирующую схему отношений? Прежде всего, напомним, раз есть такая необходимость, что главенство обмена и раздела не является единодушным среди тех, кто рассуждал об основаниях политического существования. Гоббс не единственный, кто вслед за Плавтом отмечал, что первоначальное условие человека — быть волком для своих собратьев, поскольку эгоистическое сознание его интересов все время заставляет его пытаться ободрать другого. И хотя пессимизм Гоббса в основном, не без справедливости, интерпретируется как бессознательная натурализация межличностных отношений конкуренции в зарождающейся рыночной экономике, его невозможно редуцировать исключительно к этому. Ведь следует констатировать, что насильственный отбор и уничтожение другого не являются сомнительными привилегиями индивидуума, обработанного идеологией буржуазного общества. Их следы обнаруживаются во всех эпохах, на всех широтах, и было бы неразумно отбрасывать эту хищническую склонность или, наоборот, делать из нее доминирующую черту человеческой природы, которая впоследствии была умиротворена общественными институтами, зародившимися из общественного договора. Речь идет о предустановлении, которое мы унаследовали среди прочих от нашего филогенеза, и если некоторые коллективы приняли его как специфический «этнос», это не значит, что они более дики или более примитивны, нежели другие; это значит, что они нашли в нем парадоксальное средство усваивать самую глубинную инаковость, оставаясь при этом верными самим себе.

Мой этнографический опыт пребывания у ачуаров позволил мне выработать это убеждение, приведшее меня несколько лет назад к использованию в их отношении понятия «хищничество» для определения такого стиля отношений к человеческим и нечеловеческим существам, который основан на принципиальном захвате идентичности и жизненных субстанций, необходимых для жизни. Это хищническое отношение,

очевидное в случаях войны и ритуальных обрядов, а также во многих других ситуациях обыденной жизни, не является типичным исключительно для этнических групп хиваро: довольно быстро я заметил, что его признаки можно встретить тут и там в других индейских обществах Амазонии и что все это сильно контрастирует с философией эгалитарного обмена, с помощью которой долгое время определяли амазонский «социум». В остальном же я не стремился подменить им руководящее отношение к другому, поскольку было ясно, что некоторые народы этого обширного культурного ареала полностью принимают обязанности, предполагаемые обменом¹⁶. В это же время, параллельно, Вивейрос де Кастро развивал свою собственную рефлексию об онтологических основаниях каннибализма и войн в мире тупи, которая должна была прийти к модели «символической экономики хищничества», благодаря которой он пытался осмыслить социологические особенности дравидских родственных связей в Амазонии. Оппозиция между родством по браку и родством кровным, которая является далеко не симметричной, как это в случае с дравидами, характеризуется здесь иерархическим опрокидыванием, осуществляемым диаметрально противоположными поведением и ценностями, связанными с кровным родством, родство по браку доминирует в отношениях с другими локальными группами и само при этом подчиняется более тотализирующему отношению, специфической кодификацией которого оно является, то есть каннибального хищничества врагов¹⁷.

С течением времени, несмотря на некоторые различия интерпретаций, идея о том, что хищничество является кардинальной схемой отношения к другому для многих амазонских обществ, стала разменной монетой¹⁸. Но она также встретила некоторое сопротивление и вызвала ряд недоразумений. Не вдаваясь здесь в этнографические детали, которые мы будем анализировать в следующей главе, уточним, что прежде всего хищничество является средством включения человеческой и нечеловеческой инаковости в свое тело, потому что оно необходимо для определения самого себя: чтобы действительно быть самим собой, я должен захватить другого и ассимилировать его. Это может происходить благодаря войне, охоте, реальному или метафизическому каннибализму, похищению

женщин и детей или благодаря ритуальным средствам конструирования личности и посредничеству идеалов родства, в которых насилие замкнуто в плане символического. Хищничество не является разнузданной манифестацией кровожадности или неосознанным стремлением к смерти, возведенным в коллективную добродетель, еще меньше — попыткой устранения из нечеловечности анонимного другого; оно является признанием того, что без тела другого, без его идентичности, без точки зрения, с которой он смотрит на меня, я буду неполон. Речь идет о метафизическом отношении, свойственном некоторым коллективам, а не о тревожной экзальтации насилия, в которой виноваты некоторые этнологи, проецирующие свои собственные фантазмы на индейцев Южной Америки.

* * *

Триединство дара, обмена и хищничества, кажется, представляет собой сходные черты с выделенным Маршаллом Салинзом тремя формами взаимности в родовых обществах: «общая» взаимность квалифицирует альтруистские трансферы внутри локальной группы и не требует встречного жеста; взаимность «сбалансированная» соответствует прямому обмену эквивалентными ценностями внутри родовой общности; наконец, взаимность «негативная» заключается в попытке что-то получить, не давая ничего взамен, иногда нечестным или насильственным образом, и такая взаимность свойственна межродовым отношениям¹⁹. Но это сходство всего лишь поверхностное. Во-первых, потому что ни дар, ни хищничество не связаны со взаимностью. На самом деле в обоих случаях речь идет об одностороннем жесте: дар не предполагает обязанность отвечать тем же, а хищнический поступок редко предполагает со стороны того, кто его совершает, страстное желание ответного жеста. Такая взаимность всегда возможна и достаточно распространена в форме наказаний, но она никоим образом не конституирует то намерение, с которым совершается данный поступок. К тому же три этих вида взаимности касаются направлений движения предметов и результатов этих движений (позитивных, негативных или сбалансированных), а не причин и обязанностей, свойственных такому типу трансферов, которые как раз позволяют различать обмен, хищничество и дар

как классы гетерогенных феноменов. Наконец, эта типология взаимности описывает модусы циркуляции благ, которые встречаются везде и которые, когда они комбинируются внутри одного и того же общества, отличаются друг от друга своим положением в континууме пространственной и более или менее большей дистанции родственных связей между участниками передачи благ. Обмен же, хищничество и дар, в том смысле, как я понимаю их здесь, наоборот, являются общими схемами отношений, которые затрагивают больше, чем циркуляция благ, потому что они отличительным образом структурируют «этос» коллектива.

Производить, покровительствовать, передавать

Отношения первой группы позволяют реверсивное движение элементов: эта реверсивность необходима для того, чтобы обмен имел место, но она также возможна, если не желательна, при хищничестве и даре. Зато отношения второй группы всегда односторонние и разворачиваются между иерархизированными элементами. Это особенно хорошо видно в случае производства. Генетическая первичность производителя по отношению к продукту не позволяет продукту производить своего производителя (даже если он может способствовать его поддержанию), ставя его тем самым в ситуацию зависимости по отношению к той сущности, которой он обязан своим существованием, по крайней мере на основании изначального условия. Маркс не оставляет никакого сомнения по этому поводу. Производство является и отношением, которое люди завязывают между собой в различных формах, чтобы обеспечивать друг друга средствами существования («взаимоотношения производства»), а также специфическим отношением к предмету, который производится. В известном пассаже из «Общего введения в критику политической экономии» Маркс подчеркивает, что «акт производства <...> сам по себе всегда является также актом потребления»²⁰. Во-первых, потому, что индивидум, развивающий свои способности производства, затрачивает в этом процессе энергию и потребляет сырье, то есть средства производства; это и есть «производственное потребление». Но

потребление является также непосредственно производством, поскольку всякое потребление, пищевое или иное, способствует производству тела и условий выживания субъекта-производителя; это — «потребительское производство». «В первом случае [производственное потребление] производитель объективируется; во втором [потребительское производство], наоборот, персонифицируется тот предмет, который производится»²¹. Хотя между производством и потреблением существует значительное сходство, потребление становится возможным только благодаря посредничеству двух этих элементов: «Производство является посредником потребления, материальные элементы которого оно создает и которое без него не имело бы никакого объекта. Но потребление тоже является посредником производства, поскольку дает производимым продуктам субъекта, для которого они и являются продуктами»²². Этот оригинальный диалектический паритет между объективирующимся производством и субъективирующимся потреблением все же затем исчезает, когда Маркс утверждает превосходство производства над потреблением. На самом деле потребление является всего лишь моментом производства, потому что, когда индивидуум, произведший продукт, возвращается к самому себе, потребляя его, он делает это в качестве продуктивного индивидуума, который таким образом воспроизводит сам себя; как следствие, «производство является настоящей точкой отсчета, а значит, и самым важным фактором»²³.

Позиция Маркса указывает на более общую тенденцию современной мысли, которая видит в производстве определяющий элемент материальных условий социальной жизни, как основной элемент, позволяющий людям преобразовывать природу и, делая это, преобразовывать самих себя. Придерживаемся мы или нет марксистских взглядов, на самом деле идея о том, что история человечества прежде всего основана на динамизме способов производства ценностей практической жизни и обмена на основании тех материалов, которые дает нам окружающая среда, стала почти общим местом. А ведь справедливо задаться вопросом, можно ли распространять на все общества это превосходство продуктивного процесса объективации²⁴. Конечно, «производили» везде и во все времена: люди намеренно изменяли и модифицировали субстанции, чтобы добыть

себе средства к существованию, осуществляя тем самым свою способность вести себя как действующее лицо, навязывающее специфические формы и цели независимой от них материи. Можно ли тогда сказать, что повсюду такой тип деятельности воспринимается согласно «производственной» модели отношения к миру, столь парадигматичной и знакомой нам, что у нас появилась привычка использовать ее, характеризуя весьма гетерогенные операции в различных контекстах?

Едва ли надо напоминать, что идея производства не совсем подходит для общего определения того, каким образом многие охотники-собиратели видят свои средства к существованию. По этой причине некоторые специалисты по этим обществам предпочитают сегодня использовать термин «приобретение» («procurement»), а не «производство», чтобы лучше подчеркнуть, что то, что мы называем охотой и собирательством, прежде всего является особыми формами взаимодействия, которые развиваются в окружающей среде, населенной интенциональными сущностями, сравнимыми с человеком²⁵. Но несоответствие понятия «производство» также очевидно, когда нужно осмыслить то, каким образом большие незападные цивилизации концептуализировали тот процесс, с помощью которого порождаются вещи. Это хорошо показывает Франсуа Жюльен на примере Китая, в своем комментарии к книге Ван Фучжи²⁶. Для этого неоконфуцианского эрудита XVII века, систематизировавшего в своей книге фундаментальные положения китайской философии, всякая реальность воспринимается как непрерывный процесс, связанный со взаимодействием между собой двух инстанций, ни одна из которых не является более фундаментальной или более исходной, чем другая: например, инь и ян или Небо и Земля. Отсюда возникает логика взаимоотношений без начала и конца, исключая всякую внешнюю основу, всякую необходимость творца как изначальной причины или перводвигателя, всякую референцию на трансцендентную инакость. Этот процесс, чередование покоя и движения, протекает совершенно безличным и безинтенциональным образом: «Порядок тогда не может навязываться снаружи свободным актом какого-либо лица, действующего по некоторому плану <...>, он является внутренним свойством природы вещей и полностью вытекает из их непрерывного развития»²⁷. Коро-

че говоря, мир не является продуктом творения чьей-либо воли и намерения, он является результатом своей собственной внутренней («lishi») «склонности», проявляющейся спонтанным образом в постоянном потоке трансформаций.

Понятно, что между этим саморегулирующимся процессом и героической моделью творения, как она развилась на Западе в качестве очевидности, подчиненной библейской традиции и греческой мысли, существует целая пропасть. Идея производства как наложения формы на инертную материю является всего лишь смягченным выражением той схемы деятельности, которая основывается на двух независимых друг от друга принципах: господствующее положение интенционального и индивидуализированного производителя как причины возникновения существ и вещей и радикальное отличие онтологического статуса творца от того, что он производит. Согласно парадигме «творение» / «производство», субъект — автономен, а его вмешательство в мир отражает его личностные характеристики: будь это бог, демиург или простой смертный, он осуществляет свою деятельность согласно предустановленному плану и в зависимости от определенных целей. Отсюда изобилие ремесленных метафор, квалифицирующих этот тип отношения. В Книге псалмов Создатель сравнивается с землекопом, садовником, гончаром, архитектором; в «Тимее» демиург создает мир, обрабатывая его как гончар: он тщательно подготавливает тот материал, с которым будет работать, делает из него сферу, сглаживает неровности и полирует поверхность²⁸. Идея изготовления, «poiësis», является здесь центральной и переходит в современную концепцию отношений между производителем и тем, что он производит. В нее также переходит идея об их абсолютной гетерогенности: создатель, ремесленник, производитель обладает видением той вещи, которую собирается сделать, и подбирает для этого соответствующие технические средства, проецируя свою волю на ту материю, с которой он работает. Точно так же, как существует огромная пропасть между Создателем и Его творением в христианской традиции, в западной традиции не существует онтологического равенства между производителем и объектом, который он производит.

Ничто не может быть более чуждо тому, как индейцы Амазонии понимают свои отношения с теми сущностями, которые

ми питаются. Для ачуаров, например, не было никакого смысла говорить о «сельскохозяйственном производстве» или «охотоведении», словно эти виды деятельности преследовали бы цель породить потребляемые продукты, которые онтологически были бы не связаны с тем материалом, из которого они сделаны, даже если подобные операции могут быть выражены числовым образом ввиду потенциальной производительности ресурсов, как я это сделал ранее²⁹. Женщины-ачуары не «производят» те растения, которые выращивают: у них с ними личностные отношения, в которых надо каждого тронуть за душу, чтобы привязать его к себе, способствовать его росту и помочь избежать жизненных трудностей, то есть такие же отношения, какие мать поддерживает со своими собственными детьми. Мужчины-ачуары не «производят» тех животных, на которых охотятся: у них тоже друг с другом отношения личного порядка, в которые входят на равных правах хитрость и обольщение, призванные задобрить зверей с помощью слов и фальшивых обещаний. Иначе говоря, именно эти отношения между субъектами (человеческими и нечеловеческими) обуславливают здесь «производство» средств к существованию, а не производство предметов, обеспечивающее отношение между субъектами (людьми).

Даже производство артефактов не встраивается в Амазонии в классический образ демиурга-ремесленника. Об этом говорит Лусиа ван Велтем в своей работе о плетении корзин у вайана с севера бразильского штата Пара, которые, как некоторые их соседи, карибы и араваки, известны разнообразием и тонкостью (как технической, так и эстетической) своих работ³⁰. Плетение корзин — это мужское занятие, совершенство в котором достигается достаточно поздно, по крайней мере что касается самых трудных элементов, как большая заплечная корзина «katagí anon», украшенная плетеными мотивами, различными внутри и снаружи корзины. Тем не менее вайана мыслят производство корзин не как виртуозную обработку грубого материала, но как неполную актуализацию, несколько иной формы, тел животных духов, которых они воссоздают из растительных тканей, ассоциирующихся с человеческой кожей. Корзины, заплечные коробы, блюда, скатерти или чехлы для прессования маниоки являются, таким образом, «трансформированны-

ми телами», как говорит ван Велтем³¹. У них есть своя анатомия (голова, члены, грудь, позвоночник, ребра, ягодицы, половые органы), украшающие их мотивы в стилизованном виде изображают тех, кто носит существо, преобразованием которого они являются, а рисунки на внутренней стороне корзины изображают внутренние органы: тем самым они заклинаят хищническую способность животных духов, становящуюся безобидной в этих артефактах в силу своей неполноты. Ведь тело из волокон отличается от угрожающего тела того прототипа, который оно актуализирует, потому что оно не совсем ему идентично и потому что оно лишено своей исходной интенциональности. И все же это касается только плетеных предметов домашнего хозяйства, чье каждодневное использование требует, чтобы они были в некотором роде «обезжизненны». О предметах, которые плетут для ритуальных нужд, говорят, что они полностью материализуют тело животных духов, при этом самые опытные мастера даже обладают способностью воссоздавать в своих работах невидимые характеристики прототипа, такие как движение, звуки или запахи. Этот онтологический миметизм, в свою очередь, позволяет предметам функционировать как агентам трансформации, используемым в церемониях лечения, поскольку они обладают внутренними свойствами, идентичными внутренним свойствам той сущности, образом которой они являются. Труд изготовителя корзин – вайана, во все не рассматриваемый как процесс производства-создания некоей новой вещи из неодушевленного материала, как об этом заявляют искусство и идея автономного создателя, представляется как то, что делает возможным настоящее превращение, то есть изменение состояния некоей сущности, уже существующей в качестве субъекта и сохраняющей при этом все свои атрибуты или какую-то их часть.

Производство, понимаемое как деятельное воздействие на мир и специфическое отношение порождения, имеющее место между субъектом и объектом, не несет в себе ничего универсального. Оно предполагает существование индивидуализированного действующего лица, которое проецирует свои внутренние свойства на неопределенную материю, чтобы дать ей форму и тем самым вызвать к жизни некую сущность, за которую он один несет ответственность и которую он затем смо-

жет приспособить для своего использования или обменять ее на другие реалии такого же типа. Если взять только два этих примера, то можно увидеть, что ни концепция непрерывного и автопоэтического процесса, свойственного китайской мысли, ни важность в Амазонии взаимной трансформации при создании чего-либо из ничего не соответствуют этой формуле. Поэтому антропологи, возможно, не очень осторожны, когда интерпретируют на своем обычном языке производства весьма различных феноменов, с помощью которых институируется реальность, будь она материальной или нет. Говорить о «производстве» личности, социальной связи, субъекта или различия полов вне западного контекста, где это понятие вот уже несколько тысячелетий выражает совершенно особый тип отношений, в лучшем случае (и это наиболее распространенный случай) является языковым злоупотреблением, ведущим к ошибочным параллелям.

* * *

Покровительство также предполагает господство того, кто его осуществляет, над тем, кто им пользуется. Это отношение, никогда не являющееся взаимным, может, конечно же, со временем поменять направление: забота, которой родители окружают своих детей в юном возрасте, может вернуться им в старости. Случается также, что покровитель и сам оказывается под защитой более сильного покровителя, чем он, в частности, это происходит в патронате, который часто принимает форму иерархической цепочки двоичных клиентских связей. Наконец, часто от покровительства выигрывают обе стороны, потому что оно гарантирует тому, кто его обеспечивает, помимо благодарности и реальной или предполагаемой признательности того, кто является объектом покровительства, возможность пользоваться теми преимуществами, которые вытекают из ситуации зависимости подзащитного. Но даже когда интерес взаимен, отношения все равно остаются неравными, ведь они основаны на том факте, что предложения покровительства и безопасности исходят от того, кто может их обеспечить. Несовершеннолетний ребенок не может отказаться от протекции своих родителей, как гражданин не может отказаться от протекции государства или панда — от своих защитников-экологов.

В отношениях с нечеловеческими существами покровительство становится доминирующей схемой, когда некая совокупность растений и животных подчинена людям в вопросе своего воспроизводства, питания и существования, а также настолько тесно с ними связана, что становится настоящей составляющей коллектива. Самая типичная в этом смысле модель — экстенсивное скотоводство в том виде, в каком оно практикуется в пастушеских обществах Евразии и Африки. Конечно, скот напрямую или не напрямую служит потреблению человека, но эта утилитарная функция редко превалирует в том представлении, которое имеют пастухи об отношениях с теми животными, которых они каждый день пасут. Прежде всего, речь идет о том, что скотом надо заниматься, наблюдать за ним, заботиться о нем, потому что тот контроль, который осуществляет над своей судьбой дикое животное, здесь отдан на откуп человеку. А значит, нужно заботиться о его питании, будь то выбор пастбища или водопоя; нужно обеспечивать его воспроизводство, отбирая наилучших производителей, контролируя оплодотворение и помогая вскармливать малышей; нужно защищать его от хищников и болезней. Хотя иногда в этих случаях говорят о производстве, термин этот, кажется, здесь не слишком подходит, потому что оказываемое на животное непосредственное действие совсем другого порядка, нежели работа ремесленника или рабочего, производящего что-то из неорганической материи. Какова бы ни была степень стандартизации, достигнутая отбором животных, каждое животное все равно отличается от другого по своему характеру, причудам, предпочтениям. Поэтому идея покровительства скорее представляется как некая смесь постоянного внимания, индивидуализированного контроля, доброжелательных ограничений, что определяет отношение пастуха к своему скоту и что иногда, в показательном случае нильских обществ, принимает форму полного подчинения людей этой миссии во всем удовлетворять своих животных партнеров: «Корова — это паразит нуэров, — пишет Эванс-Притчард, — которые проводят свою жизнь, обеспечивая ее благополучие»³².

Также очень хорошо описано известное «cattle complex»³³ пастухов-кочевников в Восточной Африке, то есть полная свехвалоризация скота, при которой, как кажется, всякая ути-

литарная сторона дела полностью исчезает и этот единственный источник богатств играет посредническую роль во всей совокупности социальных отношений: с помощью скота именуют людей; обладание им дает инструменты обмена как принципы социального сцепления и трансляции. Как удачно говорит о нуэрах Эванс-Притчард: «[Они] склонны определять все социальные процессы и отношения в терминах скотоводства»³⁴. Годфрей Лиенхардт то же самое говорит о племени динка, добавляя, что эти соседи нуэров «воспринимают свои собственные жизни и жизнь своего скота <...> по одной и той же модели»³⁵. Подобная взаимозависимость домашних животных и общества не может сводиться к классической интерпретации фетишизма, в котором отношения с нечеловеческими существами рассматриваются как основание отношений между людьми. Она указывает на то, что животные в этом случае действительно являются полноправными членами коллектива, а не социализированными сегментами природы, служащими метафорой и идиомой для выражения отношений между людьми. Лиенхардт подчеркивает, что динка не антропоморфизируют своих животных, а, как раз наоборот, стремятся во всем имитировать их характер и поведение, вот причина, по которой быки являются самыми удобными субститутами человека. Иначе говоря, схема отношений здесь, похоже, раздваивается; покровительственное отношение к животным комбинируется с отношениями иной природы, между людьми, парадоксальным образом скопированными с тех, что структурируют мир быков: организация стада, конкуренция самцов, отношения между самками и самцами — все служит моделью политической и пространственной организации самих людей, воинственному «этосу» у мужчин или отношениям между полами. Поэтому, несмотря на главенствующую роль скотоводства у этих пастушеских племен Восточной Африки, покровительство не играет здесь роль общего организующего принципа деятельности, структурирующего взаимодействия человеческих и нечеловеческих существ, которые тем не менее теснейшим образом связаны друг с другом в подобном коллективе.

Скорее следовало бы обратиться к древним цивилизациям Средиземноморья, если мы хотим найти более яркие иллюстрации того, что Одрикур называет «пасторальным подхо-

дом» к человеку. Романский мир, например, в котором под властным, но покровительственным послушанием «*pater familias*»³⁶ живет когорта подчиненных ему существ: женщины, дети, рабы, стада, обретает свой порядок и относительную безопасность условий существования. Никто лучше, чем Вергилий, не нарисовал идеальной картины этой сельскохозяйственной Аркадии, в которой усердный пахарь, по своей мудрости и заботе о тех, кто от него зависит, «кормит свою родину, свою молодую поросль и стада быков и молодых бычков, которые того заслужили»³⁷. Две из четырех книг «Георгик» посвящены заботе о животных, тому, что надо предпринимать, чтобы оградить их от опасностей, услугам, которые они оказывают, благодеяниям, которые они совершают; по своей добродетели и чувству долга толстые коровы, сильные быки, резвые скакуны, искусные пчелы — все ведут себя как ответственные граждане под просвещенным оком своего хозяина, а хозяин процветает в землях своей Кампании под покровительством Августа, защитника силы и богатства государства. Как приятно под пером Вергилия подчинение (и почти сносны рабские условия), взамен этого покровительства хозяина ему нужно дать лишь немного послушания и много труда.

Взаимная выгода, которую несет с собой покровительство, часто разворачивается огромным каскадом зависимостей, объединяющих несколько онтологических уровней в серию удвоений асимметричных отношений. Как люди следят за животными и растениями, так и сами они могут быть под покровительством некоей совокупности нечеловеческих существ, божеств, которые извлекают из этого свою прямую выгоду: смысл существования. Эти божества, которые иногда являются гипостазированными формами какого-нибудь растения или животного, чрезвычайно важного для локальной экономики, предстают как предки-основатели и гаранты человеческого благополучия и в то же время условия эффективного доминирования (даже прямыми прародителями) нечеловеческих существ, которых защищает и использует человек. Это хорошо показывает пример эхиристов-булагатов, бурятских пастухов Прибайкалья³⁸. Несмотря на относительно недавнее появление скотоводства, оно настолько стало у них основным видом деятельности и двигателем социальной и церемониальной жизни, что они счи-

тают, что их породил Небесный бык («Виха појон», или «Господин-Бык»), главное божество этого племени, от которого зависят все остальные божества. Несколько раз в год этому Господину-Быку и предкам приносят в жертву кобыл, чтобы они давали удачу и богатства, защищали стада и обеспечивали их приумножение: жертвоприношение осуществляется, чтобы божество отметило своей благодатью их мясо и тем самым, через него, людей, которые его едят. К тому же каждый скотовод имеет в своем стаде «священного» быка, с которым нужно хорошо обходиться, на котором нельзя ездить верхом, продавать его или кастрировать; будучи воплощенным посланником Господина-Быка и его неисчерпаемого мужества, он гарантирует плодovitость домашних животных. Забота человека об этом быке представляет собой нечто вроде услуги, которую люди оказывают своему предку — быку, чтобы отблагодарить его за воспроизводящую силу, тогда как души приносимых в жертву кобылиц являются искупительным даром в надежде, что божество даст людям благополучие и свое покровительство стадам. Диссоциируя жертвоприношения (восстановление жизни через священное животное, восстановление душ через смерть кобылиц), избегают того, чтобы быку пришлось платить по долгам человека по отношению к его гипостазису. Таким образом, покровительство может стать общей ценностью системы взаимодействий, комбинирующей два асимметричных отношения: отношения хищничества, когда забирают жизнь зависимых нечеловеческих существ, не предлагая ничего взамен, и отношения дара, при котором подзащитные нечеловеческие существа предлагаются нечеловеческим же покровителям, чтобы умолих их продолжать то покровительство, которое они позволяют людям осуществлять над ними³⁹.

* * *

В том смысле, в котором я понимаю здесь передачу, она, прежде всего, является тем, что обеспечивает посредством родственных связей влияние мертвых на живых. Мы многим, может быть, обязаны тем, кто был до нас: движимым и недвижимым имуществом, полученным в наследство; оставленными нам прерогативами различного толка — обязанностями, статусами или наследственными функциями и символическими ат-

рибутами, такими как имя или обладание каким-либо знанием, физические и ментальные характеристики или унаследованный тип поведения. Цивилизации и социальные ситуации могут быть различны, и широта этого материального и нематериального наследства, которым мы обязаны предшествующим поколениям, в значительной степени зависит не только от количества того, что передается, но и от важности самого феномена трансляции как отношения зависимости от более или менее далеких предшественников. В любом коллективе вещи переходят из поколения в поколение согласно установленным и всеми признаваемым нормам. Тем не менее в некоторых обстоятельствах этот процесс передачи приобретает форму настоящей уплаты долга живых по отношению к мертвым, поскольку первые рассматривают себя как должников вторых за все или почти все, что обуславливает их существование: порядок и ценности, согласно которым они живут; средства к существованию, которые есть в их распоряжении; различные привилегии, которыми они обладают; саму их личность, потому что она состоит из принципов, субстанций, а иногда и судьбы, унаследованной от прямых предшественников и тех, кто до них породил этих предшественников. Конечно, чтобы передавать это, нужны реальные или фиктивные и относительно обширные во времени генеалогии, а также четко выраженные средства передачи, устанавливающие то, что каждый вправе получать в вопросах идентичности, привилегий и обязанностей. И все же можно предположить, что речь здесь идет не столько об исходных условиях, сколько об институциональных последствиях того, что постепенно сложилось в результате некоей специфической схемы отношения к другому. Генеалогическая глубина, правила, обеспечивающие родственную связь по материнской или отцовской линии, сегментация на группы по происхождению, выполняющие роль юридического лица, законность прав по отношению ко всей совокупности предков — все эти механизмы, в которых нет ничего универсального (что антропологи долгое время не допускали), должны бы были тогда скорее рассматриваться как средства, используемые некоторыми коллективами для упрочения в догматическом аппарате той суверенности, которую осуществляют мертвые для живых в отношениях трансляции.

Самое четкое выражение этого отношения можно увидеть там, где мертвые превращены в предков, которым воздается в соответствии с культом. Речь идет о ближайших или менее близких предшественниках тех далеких и более или менее мифических персонажей, именуемых также условно «предками», которых иногда ставят в основание кланов и племен, хотя они при этом и не оказывают прямого влияния на судьбу тех, кого они создали. Непосредственные предки индивидуализированы, имеют имена, часто материализованные в домашних или родовых алтарях, и ничто из того, что касается живых, не ускользает от их придиричливой юрисдикции. Западная Африка является в этом отношении показательным примером, особенно характерен пример племени таленси из Ганы.

Будучи локализованными, иерархизированными на сегменты и обладая относительной политической независимостью, патрилинейные группы таленси ведут происхождение своей идентичности и единства от культа, который воздают своей группе предков, составленной из мужских предшественников вплоть до двенадцатого колена. В книге «Эдип и Иов в Западной Африке» Фортс описывает это деспотическое господство, которое имеют над живыми их предки, схожее по своему содержанию с безраздельной властью отца над сыном: как сын не имеет никакого экономического права, легального статуса или ритуальной автономии, пока жив его отец, так и члены родовой линии зависят от своих предков в отношении права на землю, осуществления политической ответственности и благополучия каждого⁴⁰. Впрочем, сын сменяет своего отца в правах и привилегиях только тогда, когда он исполнил погребальные ритуалы, делающие из него предка, то есть превращающие тем самым его подчинение живому человеку в исполнение власти, делегированной ему предшествующими поколениями. Власть предков проявляется на двух уровнях. В отношении коллектива они требуют от живых, чтобы те соответствовали тем нравственным нормам и ценностям, на которых основывается социополитическая организация коллектива: во всякой смерти видят, таким образом, наказание, ниспосланное предками за ошибку, совершенную индивидуумом, его отцом или кем-то из патрилинейных родственников, даже если это произошло случайно. Но каждый человек сопровождается также своим соб-

ственным предком, призванным о нем заботиться, при условии, что он подчиняется его воле в том виде, в каком она была открыта ему прорицателем. Отсюда важность культа предков, воздаваемого в виде жертвоприношений, молитв и жертвенного возлияния вина; как пишет Фортс: «Их участия [в судьбе человека] невозможно добиться проявлениями любви, только доказательством своей лояльности»⁴¹. Прерогативы родового положения, материальные блага, отведенная каждому порция счастья и несчастья — все устанавливается предками, которые растягивают над живыми покрывало справедливости, неоспоримой, ужасной и недоступной для человеческого понимания, которую был вынужден признать за Богом и несчастный Иов.

У таленси, как и других цивилизаций Западной Африки, культ предков является, таким образом, не столько средством их почитания или благодарности им за все, что они им передают, сколько попыткой примирения с ними или смягчения их гнева, попыткой, которая не обязательно будет удачной. Эта коммуникация между поколениями имеет односторонний характер, потому что невозможно вернуть то, что было нам дано предками, начиная с полученной от них жизни. В данном случае речь не идет также о щедрости предков, поскольку они не обладают свободой не передавать то, что они получили, и не могут не втягивать своих последователей в эту спираль зависимости, от которой уже никто не может избавиться. Долги живых передаются, таким образом, из поколения в поколение, по мере того как живые должники коллектива становятся кредиторами, присоединяясь к сонму усопших; тогда они могут попросить у своих потомков то, что они должны были исполнить сами: право на существование и на все, что делает его возможным, в обмен на безоговорочное подчинение их власти — вот гарантия существования самих предков. Как бежавший из Трои Эней, каждый мужчина несет, таким образом, на спине своего отца, а также отца своего отца, отца того отца и так далее, и вся эта вовсе не метафоричная пирамида давит на него тяжким грузом, уменьшая свободу маневра. О таком типе коллектива можно сказать то, что Пьер Лежандр писал в отношении трансляции вообще: «Генеалогический институт функционирует на общем фоне невзгод субъекта»⁴². Но в Африке эти невзгоды не окрашены в трагические тона; они не подчиняют себе сингу-

лярную судьбу индивидуума, сталкивающегося с капризными богами или герметическими замыслами христианского Бога, поскольку все, включая предков, делят между собой одну и ту же судьбу, зависящую от предшествующих поколений «в горе и в радости». Поэтому, несмотря на отсылку к Эдипу в названии книги Фортса, сомнительно, что таленси могли бы стенать так же, как хор Софокла стenal об Эдипе: «Лучше сто раз не родиться»⁴³.

Трансляция не только является внутренним отношением к сегментам коллектива, объединяя в цепочку зависимостей живых, обреченных на поклонение предкам, но еще и живых мертвых, чья власть и воля ощущаются во всех жизненных обстоятельствах. Она также является тем, что дифференцирует между собой коллективы и их элементы: эти элементы требуют в качестве основного источника своей контрастивной идентичности наличие собственных групп предков, от которых происходят и легитимность их автономного социального тела, и все связанные с этим атрибуты, от права занимать некое пространство и права на эксплуатацию ресурсов (в этом можно увидеть отголосок понятия «родина») до сознания общности унаследованных физических и нравственных свойств. Эта роль трансляции в определении коллективов и их свойств специфична для некоторых регионов планеты, и ее не следует смешивать с универсальным феноменом уступки некоторых материальных или нематериальных благ одним поколением другому. В индейской Амазонии, например, нигде нельзя встретить такого типа отчуждения собственности предками, как предлагают нам Западная Африка или Китай. Сама идея предков кажется здесь неуместной: умершие должны исчезнуть как можно скорее из памяти живых, и если что-то остается от них в течение некоторого времени, то в форме более или менее зловредного духа, компании которого нужно стремиться избегать. В остальном же генеалогии редко восходят более чем на поколение дедушек и бабушек, а родственные группы, в тех редких случаях, когда они существуют, никоим образом не контролируют доступ к жизненно важным ресурсам или передачу имущественных прав; впрочем, они могут, как это происходит у санума (*sanumá*) в Бразилии, касаться только некоторой части населения. Мерт-

вым не воздается никаких культов, и если что-то от них наследуется, то это не столько что-то материальное (принадлежащие им вещи обычно уничтожаются), сколько некоторые символические атрибуты: имена, песни, мифы, право изготавливать некоторые украшения или носить какой-либо орнамент⁴⁴. Короче говоря, мертвые исключены из человеческих коллективов и не имеют над ними никакой власти.

Конечно же, здесь речь идет о характерной черте анимистического уклада вообще. Так, когда Инголд критикует использование разветвленной генеалогической модели и примата предков как способа понимания отношения автохтонных народов к себе самим и к тому пространству, которое они занимают, он в основном черпает свои примеры как раз из анимистических коллективов: чевонги Малайзии, найка из Тамил-Наду, оджибва, кри и юпик из Северной Америки и т.д. Согласно Инголду, ризома, позаимствованная у Жюль Делёза и Феликса Гваттари, была бы здесь больше к месту, если мы хотим охарактеризовать те ретикулярные отношения, которые поддерживают с другими составляющими своего окружения эти народы, безразличные к линейным родственным связям⁴⁵. Это замечание справедливо, если не впадать в крайности и не утверждать, что всякая референция на трансляцию и поклонение предкам должна быть отброшена в сторону, как только мы хотим воссоздать то представление, которое имеют о самих себе эти «автохтонные народы»⁴⁶. Ведь нет никакой причины исключать таленси или мальгашей из этой автохтонности и присваивать им иную идентичность или полагать, что они попали под «тлетворное влияние» западного генеалогического принципа и культа домашнего очага. Отдавая должное своим усопшим и тому, что они передают и контролируют, некоторые коллективы поставили в зависимость от этого матричного отношения к предкам большую часть тех принципов и ценностей, которым подчинена их совместная жизнь. Другие предпочли отбросить этот момент человеческой жизни и основать свою индивидуальную и коллективную идентичность на сложной и подвижной сети многополярных отношений с сонмом современных им существ, обладающих тем же статусом. Дело не том, что антропология долгое время имела тенденцию толковать подобные

практики вторых, принимая за эталон институты первых, а в том, что вклад первых в разнообразие состояний этого мира подвергался сомнению или о нем просто-напросто забывали.

* * *

Модусы отношений, которые мы только что рассмотрели, делятся на две большие группы: первая включает в себя потенциально реверсивные отношения между элементами, которые могут подменять друг друга, потому что располагаются на одном онтологическом уровне (обмен, хищничество и дар); вторая включает в себя направленные и неревверсивные отношения между элементами, которые не могут подменять друг друга, потому что они внутренне иерархизированы один по отношению к другому (производство, покровительство и трансляция). Первые характеризуют симметричное или асимметричное движение ценности между равностатусными субъектами, чья идентичность или сущность не трансформирована актуализацией связывающего их отношения, тогда как вторые определяют коннекцию генетического, пространственного или темпорального порядка между субъектами или объектами действия, с помощью которых создается и поддерживается разнородность их позиций (табл. 10).

Многие другие модусы отношений, конечно же, могли бы иметь свое место в этой таблице. Большинство из них тем не менее могут пониматься либо как дополнение к уже рассмотренным отношениям, либо как один из параметров этих отношений. Без зависимости нет покровительства, без признательности нет щедрости, и нет обмена без обязанности. Что же касается господства или эксплуатации, отсутствие которых в этой таблице можно было бы оспорить ввиду их исторической роли, они кроются в других отношениях в качестве одной из составляющих этих отношений: господство свойственно покровительству и трансляции; эксплуатация проявляется в отношениях силы, связанных с условиями производства или обмена. К тому же, в отличие от описанных отношений, редко бывает, что эксплуатация и господство предстают тем, чем они являются, перед теми, кого они затрагивают; чаще всего они затрагивают внешнюю сторону отношений обмена услугами, за которыми их врожденное неравенство оказывается частично

Таблица 10

Дистрибуция отношений по типу отношения
между элементами

Отношения сходства между эквивалентными элементами		Отношения связи между неэквивалентными элементами	
Симметрия	<i>Обмен</i>	<i>Производство</i>	Генетическая связь
Негативная асимметрия	<i>Хищничество</i>	<i>Покровительство</i>	Пространственная связь
Позитивная асимметрия	<i>Дар</i>	<i>Трансляция</i>	Темпоральная связь

скрыто: зарплата в обмен на работу, покровительство в обмен на тяжелую работу или процветание в обмен на подчинение. Но вопрос не в этом. Я ведь не пытаюсь перечислить здесь все отношения между существами этого мира, для которых наличествует некая институированная форма, я только пытаюсь выявить некоторые важные схемы деятельности, структурирующие жизнь коллективов, чтобы изучить те отношения совместности и несовместности, которые они могут поддерживать с выделенными нами ранее модусами идентификации. Эта типология претендует только на то, чтобы сгруппировать некоторые элементарные конститутивные структуры вариативности способов взаимодействия с миром, комбинаторику всего этого богатства, которую можно предложить только в виде синтаксического наброска.

Хотя схемы отношений опираются на особые когнитивные механизмы (такие, как схематическая индукция, аналогическая транспозиция областей знаний или влияние аффектов на память), они не являются категорическими императивами, вписанными в архитектуру человеческого разума. Скорее их следует рассматривать как объективированные свойства всякой коллективной жизни, корнящиеся в ментальных, аффективных и сенсорно-моторных предустановках, с помощью которых различные типы поведения стабилизируются в виде различных форм взаимодействия. Давать или не давать другому, брать от другого, получать от другого, обмениваться с ним, но

также узурпировать другого, покровительствовать ему, производить его или вставать в зависимость от него — все это действия, свойственные филогенетической эволюции социальных приматов, которые вводятся в практическую жизнь всеми людьми, будь то в рамках семейных отношений или в более широких контекстах. Они дают нам наборы комбинаций, в которых всякий коллектив (при этом мы не знаем еще, на каком основании) отдает предпочтение тому или иному типу отношений, ориентируя тем самым общественное поведение. Но ни одна из этих схем практической деятельности не подчиняется только одной себе этос какого-либо коллектива. Каждая из них является скорее несформулированным этическим горизонтом, стилем жизни, который лелеют и которым мы отличаемся от наших соседей, окрашивая его нюансами наше отношение к другим существам и вещам, хотя при этом никуда не исчезают и другие типы отношений к другому, такие как индивидуальная идиосинкразия, непредвиденность чувств и произвольность условностей, которые получают более скромное выражение в менее стереотипных ситуациях.

14. ОБЩЕНИЕ ДУШ

Между идентификацией, то есть средством спецификации свойств всего существующего, и отношением, то есть средством спецификации общей формы связей, которые они поддерживают, возможны два типа взаимоотношений: либо пластичность схемы отношений позволяет ей структурировать взаимодействия внутри различных онтологий, которые тем самым будут представлять собой некое семейное пространство в ущерб гетерогенности институтирующих их принципов; либо один из модусов идентификации оказывается способным использовать несколько различных схем отношений, что вводит внутрь онтологической конфигурации, имеющей широкую пространственную дистрибуцию («культурный ареал», например), такой тип конкретного разнообразия практик и норм, который очень любят этнологи и историки. Здесь мы разберем как раз этот, последний случай. Тем не менее те комбинации, которые возможны между неким модусом идентификации и модусом отношений, являются слишком многочисленными, чтобы можно было их все рассмотреть систематическим и детальным образом, тем более что некоторые из них невозможны по причине логической несовместимости, о которой мы поговорим ниже. Поэтому мы рассмотрим только те вариации этоса, которые передаются различными схемами отношений одному и тому же модусу идентификации, в частности анимистическому. Конечно, этот пример не будет исчерпывающим, но он, по крайней мере, даст нам представление о том, из чего антропология может извлечь пользу, если при компаративистских сравнениях будет в деталях изучать свой предмет: как говорил Мосс, используя выражение Стюарта Милля, «хорошо поставленный опыт достаточен для демонстрации всего закона»¹.

Для этого опыта мы выбрали анимизм, потому что в одной из своих географических вариаций он поднимает совершенно типичную проблему интерпретации того вопроса, который нас

здесь занимает. Какова бы ни была теоретическая зависимость, все специалисты по индейцам Амазонии дают такую этнографическую картину изучаемых ими обществ, в которой характерные черты анимистической онтологии узнаются безо всякого труда. Но дело обстоит иначе, когда нужно квалифицировать некий специфический стиль социальной философии в масштабах всей Амазонии: тут-то и возникает полное несогласие, поскольку все имеют тенденцию проецировать на другие народы этого региона те ценности и практики, которые они наблюдали в частном этнографическом контексте. С тех пор как Левистрос в одной из своих первых статей провел параллель между межплеменной торговлей и войной в низких землях Южной Америки, стало принято говорить, что парадигматическим отношением этого региона является обмен: мужчины обмениваются между собой женщинами, которых можно выдать замуж (модель обмена сестрами), материальными благами (часто идентичными) и мертвыми (при вендетте или войне); женщины обмениваются между собой черенками растений, едой или прирученными животными; вожди племен обменивают право на полигамию на долг щедрости; охотники в обмен на свои дары получают от дичи мясо; короче говоря, все пребывает в бесконечном круговом движении взаимобмен². Не так давно, как мы видели, некоторые антропологи стали делать акцент на альтруистском варианте обмена, определяющем амазонскую социальность как взаимное производство человека в общей дружелюбной атмосфере, тогда как другие, напротив, настаивают на роли каннибализма в усвоении другого как типичном модусе взаимодействия. Следует ли нам допустить вместе с Вивейросом де Кастро, что «прототипической модальностью отношения в индейских космологиях» является хищничество, или следует верить Оверинг и ее последователям, которые видят в жизни, основанной на разделе, доминирующую черту амазонского «социума»? Является ли этическим горизонтом этих народов паритетный обмен между партнерами равного статуса, эдакий идеальный «междусобойчик», сопровождаемый взаимопомощью и даром, или воинственное усвоение другого? Ответ напрашивается сам собой: все эти модусы отношений действительно здесь присутствуют, но они распределяются по различным коллективам³.

Хищники и добыча

За иллюстрацией хищничества, которое становится доминирующей схемой отношений, мы обратимся к уже хорошо известному нам народу — хиваро. До их «умиротворения» миссионерами в 1950–1970-х годах различные племена хиваро были известны своей воинственностью и видимой анархией коллективной жизни. Будучи источником замешательства и причиной отлучения их от церкви, эти постоянные войны тем не менее никоим образом не свидетельствовали о распаде социальной ткани или необратимом распространении жестокости; как раз наоборот, они являлись основным механизмом структурирования индивидуальных судеб и прочных связей, в то же время самым видимым выражением главной ценности, то есть обязанности отвоевывать у другого индивидуумов, субстанции и принципы идентичности, которые считаются необходимыми для его собственного существования. Охота за головами у хиваро (шуаров, ачуаров, уамбиса и агуаруна), как и постоянная вендетта между членами одного и того же племени, выражает на самом деле одну и ту же необходимость компенсации каждой произошедшей внутри кровного круга родства смерти захватом реальных или виртуальных людей у более или менее близких соседей. Редукция врага к его голове позволяет избавить смерть от ее исходной идентичности с помощью длинного и сложного ритуала, чтобы переместить ее в локальную группу убийцы, где она станет принципом производства будущих детей. Этой редукцией, которая позволяет сохранить лицо умершего, а значит, и его индивидуальность, воин-победитель пленит девственную идентичность, позволяющую его родне увеличить себя количественно, избегая при этом обязанностей, связанных с брачным союзом. Как следствие, враги, у которых отрезают головы, не должны быть ни слишком близкими, ни слишком далекими, поскольку они наделены идентичностью, пригодной в культурном отношении и при этом воспринимаемой как иной: то есть это всегда хиваро, но выбираемые в соседнем племени, говорящие на ином диалекте и с которыми в ближайшем прошлом не было завязано никаких отношений родства.

Хотя вендетта и запрещает отрезание голов, она подчиняется тем же принципам. Каковы бы ни были причины мести,

ведущие к развязыванию войны между родственными группами, убийство врага, принадлежащего к тому же племени, на самом деле часто заканчивается похищением его супруг и малолетних детей. Женщины отходят победителю, а дети воспитываются как свои собственные. Таким образом, даже если захват женщин и детей в этих локальных соседствующих группах никогда не является открытой и достаточной причиной для развязывания вендетты, он часто является результатом ожидаемым, на это даже надеются. Для победителя в этом есть двойная выгода: смертью своего врага он платит за нанесенную ему реальную или воображаемую обиду и в то же время увеличивает численность своей собственной группы, избегая взаимных обязательств, основывающих брак, по отношению к другому. Конечно, охота за головами, как и вендетта, обычно приводит к мщению, но этого мщения не ищут как такового и пытаются всячески избежать его последствий. У хиваро насильственное и взаимное присвоение другого является, таким образом, продуктом отрицания мирного обмена, а не результатом, к которому сознательно стремятся, обменивая человеческие жизни во взаимоотношениях войны⁴.

К тому же вендетта, как и охота за головами, осуществляется наперекор тем, кого хиваро в родовом отношении классифицируют как родственников по браку, даже если на самом деле убитые враги могут являться единокровными родственниками или же, наоборот, не иметь со своим убийцей никаких генеалогических связей. Несколько слов о социальной организации хиваро позволят нам лучше понять такую идентификацию противников с родственниками по браку. Традиционные места жительства хиваро довольно сильно разбросаны в пространстве: моносемейные дома, часто полигамные, являются автономной экономической и политической единицей, стоящей от своих соседей на расстоянии, которое может варьироваться от нескольких часов ходьбы до двух дней ходьбы или плавания на пироге. Тем не менее и здесь можно выделить небольшие локальные группы, насчитывающие от десяти до пятнадцати домов, стоящих вдоль одной и той же реки. Жители этих домов теснее связаны друг с другом единокровным родством или родством по браку, поскольку брак следует правилам союза между двоюродными братьями с разных сторон. А ведь по образцу

других обществ Амазонии того же типа эти эндогамные связи имеют тенденцию пониматься как идеально единокровные сообщества, поскольку связи родства по браку внутри этих сообществ на практике затушевываются многочисленной терминологией родства, которая распределяет родство по браку и родство единокровное по обе стороны полов таким образом, что исключительно мужскому родству по браку отвечает брачный союз, основанный на парадоксально единокровных союзах⁵. Осуществляя такое перераспределение родства по браку, хиваро получают средство превратить первое в логический оператор мышления отношений с внешним миром, как об этом свидетельствует, например, превращение в родственников по браку дальних единокровных родственников, когда они находятся вне эндогамной сети. Эта утопическая замкнутость локальной группы на самой себе на самом деле предполагает симметричную инверсию: родство по браку объективируется, поскольку освобождается от всякой единокровной связи. А ведь внешние отношения с эндогамной сетью отношений, как правило, будучи враждебными, градуируются согласно социальной дистанции или относительной инаковости, которая выражается в форме усиливающейся схематизации отношения родства по браку по мере того, как происходит удаление от того семейного очага, где оно управляет брачным союзом.

Междоусобные войны обычно возникают в результате конфликта соседствующих локальных групп из-за реального или предполагаемого несоблюдения правил брачного союза. Когда внутри эндогамной сети возникает спор по вопросам прав на женщин, возмещение ущерба или посредничество какого-нибудь великого воина обычно является достаточным, чтобы предупредить вендетту между близкими родственниками. Если же такое урегулирование оказывается невозможно, то чаще всего это происходит потому, что виновник или жертва преступления являются членами другой эндогамной сети отношений. Ведь эндогамная замкнутость группы — это идеал; на самом же деле, благодаря строгому соблюдению принципа уксорилокальности различный процент экзогамных союзов позволяет вводить в локальную группу уроженцев соседней эндогамной сети отношений. Эти чуждые зятя находятся в трудном положении, поскольку родство по браку, устанавливающееся с даль-

ними родственниками, гораздо слабее, нежели родство по браку, устанавливающееся в результате предписанного обмена. Поэтому при серьезных конфликтах этот «дополнительный член семьи» пытается естественным образом сбежать, чтобы искать помощи и покровительства у своих непосредственных единокровных родственников. Через родство по браку каждая локальная группа поддерживает таким образом сеть родственных связей с соседними группами, которые могут служить основой для конъюнктурной коалиции или же, наоборот, служить поводом для войны. Короче говоря, в этих конфликтах соседей противники однозначно идентифицируются как реальные родственники по браку, иногда во всей своей совокупности называемые «дающие женщин».

В отличие от вендетты межплеменная война имеет одну единственную цель: захват голов соседних племен хиваро с целью осуществления ритуала «tsantsa». Различие между «обычными» амазонскими головами-трофеями и усушенными головами хиваро заключается в том, что первые быстро теряют всякую связь со специфическим лицом, тогда как вторые на протяжении некоторого времени продолжают являться уникальным представлением некоего человеческого лица; извлечение черепа, высушивание тканей и моделирование черт лица, чтобы голова походила на своего владельца, не имеют других целей. При своем изготовлении «tsantsa» играет, таким образом, роль сгустка идентичности, который к тому же можно легко транспортировать. Тем не менее «tsantsa» не является миниатюрным образом некоего человека, это — формальное выражение чистой экзистенциальной сингулярности, которая может быть означена любым лицом, становящимся отличительным, если оно происходит от хиваро неродственника. В сущности, для всех хиваро индивидуальная идентичность заключена не столько в характеристиках лица, сколько в некоторых социальных атрибутах «личности»: имени, речи, памяти о совместной жизни и раскраски лица. Для участия в ритуале «tsantsa» должна избавиться от последних референтных остатков, которые мешают ей воплотить общую идентичность хиваро: ее никогда не называют по патрониму того, из кого она была сделана; она тщательно вычернена, чтобы затушевать на ней памятные черты; наконец, все отверстия тщательно зашиты, что-

бы внутренние органы чувств обрели вечное событийное беспамятство.

Деперсонализация «tsantsa» делает ее пригодной для других ритуалов, которые могут длиться до года; она функционирует в них как логический оператор — то есть одновременно как элемент и отношение — в последовательности пермутаций элементов и отношений между собой, обладающих различными ценностями. Сначала отрезанную голову называют «облик», потом — «мягкая вещь», то есть в одно и то же время или в определенной последовательности она занимает различные положения с точки зрения рода и родства в серии однозначных или взаимных, антагонистических или комплементарных отношений с убийцей, его родственниками и союзниками обоих полов, а также многочисленными группами, принимающими участие в ритуале. В этом топологическом балете «tsantsa» выполняет роль символического зарождения: неродственника, дарующего женщин, принимающего женщин, супруги и, наконец, зародыша. Реальный плод этого брачного симулякра — то есть ребенок, который должен родиться в семье убийцы, — является, таким образом, совершенно единокровным, не будучи при этом результатом инцеста. В силу виртуальности существования, отнятой у чужаков, он обязан своим зарождением мизансцене идеального родства по браку, которая одна может считаться достаточной у хиваро, потому что она свободна от всяких обязательств на взаимности; короче говоря, получается родство по браку без родственников. С этой точки зрения межплеменная война не отличается от войны внутриплеменной, являясь ее логическим, даже историческим завершением; на самом деле частые войны между локальными сетями вступившими в коалицию родственников только укрепляют антагонистические региональные идентичности, способствуя тем самым постоянному процессу племенной дифференциации, необходимой для продолжения охоты за головами. Между кражей женщин и детей у потенциальных родственников по браку, которых исключили из сообщества родственников, и кражей продуктивных идентичностей детей у неродственников, с которыми симулируется идеальное родство по браку, существует всего лишь различие по степени, но не по природе явления.

Будь то война хиваро против врагов близких или дальних, она является основой производства коллективных идентичностей. В обществе без вождей, без деревень и без линейного родства она способствует временному объединению группировок, возрождению ослабленной пространственной разбросанностью солидарности, пробуждению той социальной связи, которая несет в себе ощущение наличия общего врага. Именно в войне родня обретает свою субстанцию и принципы своего обновления, в похищении людей и идентичностей, редких и ценных, у реальных или символических родственников по браку, к которым относятся как к добыче. Конечно, эти войны не постоянны, но они всегда присутствуют в голове каждого хиваро. Под пеплом всегда теплится какой-нибудь конфликт, который дает повод для разговоров и ориентирует политическую динамику брачных союзов и локальных групп. В обществе, где не знают слова «мир», где коллективные ритуалы являются ритуалами коллективной жестокости, война никогда не является случайным происшествием, она является путеводной нитью самой социальной жизни.

Именно в войне формируются индивидуальные мужские судьбы. С отрочества, в ходе транса, вызванного суровым постом и потреблением сока зеленого табака и других галлюциногенных напитков, молодых людей принуждают искать контакта с духом «*arutam*». Этот страшный опыт позволяет подростку установить личное, тайное отношение с призраком погибшего воина хиваро, который дает ему свою силу и покровительство. Сперва «*arutam*» возникает в виде ужасного образа, вздрагивающей светящейся головы, которую оплетают две гигантские анаконды или огромные орлы-гарпии, которая с грохотом рассыпается в тот момент, когда до нее дотрагиваются, чтобы затем предстать в человеческом облике и произнести свою покровительскую речь. Отныне молодой воин будет идентифицировать себя со своим «*arutam*», в частности выкрашивая свое лицо согласно тем чертам лица воина, которые были явлены ему во время ритуала. Непосредственное следствие такой идентификации — неумное стремление показать эту полученную от духа-покровителя храбрость, сломя голову бросаясь в войну. Несмотря на это, ритуал «*arutam*» следует регулярно обновлять, потому что сила, которую получает человек, убывает у

него всякий раз, как он участвует в успешной военной кампании или убивает врага, оставляя его таким образом без покровительства этого духа. Поскольку физическое выживание воина зависит от его способности восстанавливать свое умение убивать, этот механизм последовательных утрат и приобретений «arutam» способствует неконтролируемому увеличению индивидуальной склонности осуществлять свою судьбу, производя акты насилия.

А ведь хищническое поведение, которое хиваро обнажают в своем отношении к другому, постоянно ощущаемая ими необходимость инкорпорировать тела и идентичности соседей, чтобы самим смочь продолжать свое существование, будучи частично детерминированными тем, что они захватывают в плен и ассимилируют, упорное отрицание свободно осуществляющейся взаимности — все это обнаруживается и в отношениях с нечеловеческими существами. В этой сфере у хиваро тоже превалирует насильственное присвоение субстанций, а не свободное их обращение. Тем не менее, как мы видели в начале этой книги, многие растения и животные рассматриваются у них как люди, которые обладают некоторым количеством тех же онтологических атрибутов людей, с которыми они связаны единокровными и брачными отношениями. Но нечеловеческие существа не интегрируются в сеть взаимообменов с существами человеческими, и, если у них отнимают жизнь, им ничего не положено за это взамен. Конечно, охотники хиваро адресуют дичи, духам-хозяевам животных и прототипам каждого вида свои заклинания «anent», чтобы установить с ними отношения соучастия: охотник предстает как выражение согласия между родственниками по браку, где умерщвление скрывается за игровыми формулировками. «Anent» охоты совершенно ясно говорит на этот счет: животные в нем всегда квалифицируются как свояки, с которыми говорят в немного шутиливом тоне и с вынужденной любезностью, обычной при таких отношениях, поскольку даже сестры добычи иногда упоминаются здесь как потенциальные супруги охотников. Но этот подход к дичи как к родственнику по браку всего лишь обманка, позволяющая скрыть совершенно различную природу отношений между людьми и их жертвами — животными. Нужно усыпить недоверие дичи, чтобы она не пряталась от дротиков

охотника и не сердилась на него за его склонность к каннибализму. Как и во многих других обществах, где охота играет важную роль, иногда случается, что чрезмерность наказывается: если убить без необходимости слишком много дичи, тебя может укусить змея или с тобой произойдет в лесу какое-нибудь фатальное несчастье. Но в этом случае речь идет о мести животных — в частности, о мести их хозяев и покровителей, — призванной наказать надменность охотника, и ни в коем случае не о процессе добровольного обмена, основанного на равенстве сторон.

Даже отношения с растениями затрагиваются той же самой хищнической идеологией, что претит видеть в этой идеологии простую рационализацию продуктивного разрушения, свойственного для всякой формы охоты. Маниока, основной пищевой ресурс хиваро и самое обычное растение их непосредственного окружения, известно тем, что своими листьями сосет кровь тех, кто его трогает, и в первую очередь — женщин, которые его выращивают, а также малолетних детей. Эти угрозы вполне серьезны, и часто смерть грудного ребенка объясняется анемией, порожденной вампиризмом маниоки. Как следствие, женщины должны адресовать этому растению свои особенные заклинания «apent», чтобы направить их жажду крови на нежелательных посетителей их сада. А ведь женщины относятся к маниоке как к своему ребенку, только ребенку, который будет в конце концов съеден теми, кто его вырастил, и который сам ищет погибели человеческих детей, вот уже много лет поедающих маниоку в виде пюре. На первый взгляд эта незатейливая деятельность — садоводство, — в сущности, представляет собой смертельную схватку человеческих и нечеловеческих отпрысков, в ходе которой женщины должны воспроизвести и вырастить растительных отпрысков, тело которых будет съедено, избежав при этом того, что растения выпьют кровь их собственных детей, находящихся в контакте с этими растениями.

Пленение реальных или виртуальных людей у близких или дальних врагов, похищение добычи и тайная война с каннибальной маниокой выражают, таким образом, каждая в своей области, один и тот же отказ от обмена в отношениях с другим. Это хищническое поведение структурирует те отношения, которые хиваро поддерживают с целым сонмом субъектов раз-

личной природы, потому что оно включает в себя их опыт о мире, связанный с различными, обычно не связанными друг с другом в аналитической обманке дуализма сферами; оно касается и человеческих и нечеловеческих существ, отношений родства и стратегии выживания, территориальной организации и ритуалов. В сущности, схемы отношений как раз и призваны охватывать широкое поле практической деятельности, не дискриминируя элементы в зависимости от их онтологического статуса или ситуаций, в которых они вступают в какие-либо отношения; они, таким образом, лежат в основе того стилистического эффекта, который доступен наблюдателю некоей «культуры», отличной от его собственной, то есть невыразимого и, вероятно, иллюзорного чувства, отсылающего к тематичности поведения, которой подпитываются те стереотипы, что каждая группа человеческих существ поддерживает в отношении своих соседей.

Этот пример дает нам повод вернуться к тому, каким образом некий этос начинает пониматься как предустановление к действию согласно таким принципам поведения, которые еще даже не были сформулированы. Ведь схема хищничества в отношении родственников по браку не является для хиваро чем-то вроде открыто передаваемой из поколения в поколение нормы, поскольку концепты хищничества и родства по браку в их языке никак не выражены; это — всего лишь ориентация на другого, усвоенная с течением жизни, начиная с младых ногтей, и строящаяся не столько благодаря ассимиляции некоей системы «коллективных представлений», сколько благодаря серии последовательных указаний, рожденных из наблюдения над поведением взрослых. Наблюдений такого рода предоставляется детям предостаточно: различный подход к тому или иному ребенку, бесконечные дискуссии о вендеттах, в ходе которых угадывается подвижная картография вражды и союзов, комментарии к рассказам об охоте или комментарии, сопровождающие раздел добычи, участие в еще загадочных для них церемониях, в ходе которых возникают целые блоки контрастивных оппозиций, грубая шутка или даже безобидное замечание, которые могут навсегда остаться в мозгу ребенка, — все это дает им точки отсчета, порождает автоматизмы, помогает зарождению такого же поведения, короче говоря, ведет к

их зарождению как компетентных участников практической жизни в том мире, в котором они родились.

У хиваро, как и где-либо в другом месте, этот процесс сопровождается развитием чувств, усваиванием и закреплением моделей отношений и взаимодействия, происходящих в первую очередь в результате событий, которые вызывают те или иные чувства. Так происходит, конечно же, с войной, с ее кортежами победителей и траурными процессиями; так происходит с отношением согласия, погибельного для животных, на которых охотятся, выкованном в манипуляции с их еще теплыми останками, в возбуждении от первого преследования зверя и добычи; это так и для людей, которые не знают «естественной» смерти в силу одержимости шаманической агрессией, эпизодическими свидетельствами которой являются телесные несчастья. Здесь хищничество по отношению к другому не только является синтетической нормой поведения или антропологическим идеалом; оно оказывается непосредственным опытом тела и души. Поэтому, именно испытывая страдание от потери и желание мести, возбуждение от победы и наслаждение от злобы, каждый учится культивировать в себе те идентификации и антагонизмы, которые с такой регулярностью отмечают этнографы.

В настоящее время мы располагаем достаточным количеством богатых деталями этнографических работ, толкующих о логике практической деятельности того или иного народа низких земель Южной Америки согласно схеме универсального хищничества, чтобы случай хиваро не казался исключением из правил. Среди наиболее ярких примеров такого рода достаточно упомянуть племена журуна (*juruna*) и аравете из бассейна реки Шингу, паракана с реки Токантинс, мундуруку из бассейна Тапажос, пирана с реки Мадейра, вари из штата Рондония, яномама из Бразилии и Венесуэлы или, если пойти южнее, нивакле из Гран-Чако⁶. Все эти народы приписывают положение интенционального субъекта большому числу населяющих космос жителей, которые тем самым ставятся в формально равное им положение в онтологическом плане, тогда как их отношения, наоборот, определяются конъюнктурной асимметрией, поскольку каждый из этих человеческих и нечеловеческих существ пытается присвоить себе субстанцию и идентич-

ность другого существа, отрицая при этом взаимность. Подобная конфигурация существует и в Северной Америке, как об этом в числе прочих свидетельствуют сиу с равнины или чипева с юго-запада Великих озер⁷. Встречаются подобные случаи и в других регионах. Так обстоит дело у касуа из района горы Босави в Новой Гвинее или у ибан из штата Саравак в Малайзии⁸. Тем не менее в других регионах планеты они встречаются реже, хотя при этом и невозможно сказать, происходит ли эта концентрация хищнического анимизма в обеих Америках от особенностей развития этого замкнутого на себе континента или она является результатом большего внимания этнографов, изучающих автохтонные народы только в тех отношениях, которые они поддерживают с растениями и животными.

Симметрия обязательств

Не нужно далеко ходить, чтобы найти совершенный контрпример хиваро: в то время как хиваро делают все, чтобы избежать обязательств обмена, тукано из колумбийской Амазонии, наоборот, стараются тщательно соблюдать их в каждом своем взаимодействии с обитателями космоса⁹. Тем не менее целый ряд общих черт сближает обе эти этнические совокупности, каждая из которых состоит из множества племен. Прежде всего, пространственная близость, поскольку их разделяет всего-то около пятисот километров, что в масштабе всей Амазонии — просто ничто. У них одна и та же жизненная среда — влажные экваториальные леса, конечно же, с разным доступом к ресурсам, но эта среда определяет для каждой из групп сходную совокупность экологических требований. Этим требованиям и хиваро и тукано отвечают одним и тем же образом: разбросанность мест обитания и слабая демографическая плотность; передвижное садоводство на выгоревших участках, основанное на выращивании маниоки — сладкой в первом случае и горькой во втором; добыча протеинов благодаря охоте и рыболовству, при этом охота превалирует у хиваро, рыболовство — у тукано. Наконец, мы знаем, что на свою окружающую среду они смотрят одним и тем же образом: и те и другие относят людей, растения и животных к «людям» («masa» на языке тукано) или

«личностям» («aents» на языке хиваро), которые обладают схожими внутренними свойствами, позволяющими большинству из них вести одну и ту же социальную и церемониальную жизнь, несмотря на физические различия. Именно поэтому люди могут поддерживать с растениями, животными и покровительствующими им духами индивидуальные отношения, которые регулируются схожими кодами поведения.

Хотя хиваро и тукано, безусловно, относятся к онтологическому режиму анимизма, те принципы и ценности, которые управляют отношениями к другому в каждой из этих групп, сильно отличаются друг от друга. Десана, одно из шестнадцати племен, составляющих совокупность тукано, будут хорошей отправной точкой для исследования этих различий, поскольку именно этнографическое изучение этого племени дало Райхель-Долматоффу материал для «термодинамической» модели космоса, о которой мы уже говорили в начале этой книги и с которой сейчас связывают большинство северо-западных обществ Амазонии¹⁰. Согласно этой модели универсум был создан Отцом Солнцем, существом всемогущим и бесконечно далеким, чья нынешняя звезда в этом мире предстает чем-то вроде его делегата. Порождающая энергия, исходящая от Отца Солнца, дает жизнь всему космосу и обеспечивает продолжение жизни благодаря циклам оплодотворения, зарождения и роста людей, животных и растений; она также лежит в основе и других циклических феноменов, таких как вращение небесных тел, чередование времен года, варьирование пищевых ресурсов и периодическая рекуррентность человеческой физиологии. Тем не менее производимое Солнцем количество энергии — конечно, и оно разворачивается в огромном замкнутом круге, в котором лежит и вся тотальность биосферы. Чтобы избежать энтропических потерь, обмена энергией между различными жителями и регионами этого мира должны организовываться таким образом, чтобы осуществляемые человеком изъятия энергии могли снова попадать в этот круг. Когда десана убивает на охоте животное, например, потенциал местной фауны лишается некоторой части своей энергии, которая переходит в поле человека, как только дичь становится пищей. А значит, надо увериться, что требования человеческого выживания не подвергают опасности надлежащую циркуляцию потоков энергии

между различными секторами этого мира и ответственность за компенсацию этих потерь лежит как раз на десана.

Самое распространенное средство достижения этого результата — сексуальное воздержание. Обуздывая свои телесные желания, охотник удерживает и аккумулирует сексуальную энергию, которая сможет пополнить общее хранилище оплодотворяющей энергии в универсуме и тем самым способствовать воспроизводству животных. Эта компенсация энергии может принимать и более прямые формы. На самом деле для десана отношения между охотником и дичью — это, прежде всего, отношения эротического порядка: охотиться — значит «заниматься любовью с животными»¹¹. А значит, мужчины стремятся расположить к себе добычу, используя любовные снадобья, возбуждающие чувственность запахи и обольстительные речи. Очарованные всем этим, животные позволяют подойти к ним и даже посещают человека во сне или в грёзе наяву, чтобы совокупиться с ним, поскольку такое оплодотворение способствует приумножению членов того вида, к которому они принадлежат. Хотя хиваро и тукано считают, что их отношения с животными управляются условностями родственных отношений, содержимое этих отношений при этом весьма различно: охотник хиваро видит в своей добыче потенциально враждебного сводного брата, которому он ничем не обязан, охотник десана видит в ней супругу, потомство которой он оплодотворяет.

Основной процесс обратной энергетической связи тут выражен еще прямее: человеческие души обмениваются на животных, объекты охоты. После смерти душа индейца десана обычно отправляется в Молочный дом, то есть такое место в космосе, которое понимается как что-то вроде маточного рая. А вот души людей, которые не соблюдали экзогамные предписания, отправляются в большие подземные или подводные дома, где живут «*Vaí-mahsë*», духи, управляющие судьбами дичи и рыб; там они превращаются в животных, что является чем-то вроде принудительной компенсации для тех, кто не соблюдал правила обмена между людьми. И все же не в этом заключается механизм обновления фауны. Он находится в руках шаманов, которые периодически навещаются к «*Vaí-mahsë*» во время своего транса, вызванного галлюциногенными расте-

ниями, и проводят там переговоры по выпуску дичи в лес, чтобы члены их сообщества могли продолжать охотиться. Каждое освобожденное для охоты животное должно компенсироваться душой умершего человека, который превращается в животное того же вида и отходит в хранилище хозяина животных. В основном, те, кто предназначен стать животным, происходят из соседних групп, но выбираются по согласию. На самом деле говорят, что шаманы различных племен тукано собираются у «Vaí-mahsë», чтобы решить между собой, кто из членов их обществ должен будет умереть, чтобы охота была хорошей: согласованный шаманами нескольких племен обмен будущими мертвецами предшествует, таким образом, обмену душ на добычу, производимому каждым шаманом с хозяином животных.

В переговорах, которые шаман ведет с «Vaí-mahsë», тщательно следят за эквивалентностью объектов обмена. Как только обе стороны приходят к согласию, шаман проникает в дом, где хранятся животные, подвешенные на балках, как туши мяса в холодильнике, и трясет одну из этих балок, чтобы предназначенная для его племени дичь упала на землю. И если он трясет балки слишком усердно и сбивает большее количество мяса, чем было условлено, должны состояться новые переговоры, чтобы можно было достичь равновесия. И люди, и животные обладают, таким образом, равным статусом в этом энергетическом сообществе живых существ, и те и другие способствуют поддержанию равновесия, а значит, и роли их реверсивны в этом поиске идеального гомеостазиса, основанного на строгом равенстве совершаемых обменов. Свободно принимаемое обязательство взаимозависимости касается и нечеловеческих существ. Так, хозяин земных животных и хозяин рыб регулярно наносят друг другу визиты, чтобы что-то отпраздновать и потанцевать вместе со своими семьями, что является удобным случаем для обмена женщинами и для взаимного оплодотворения своих сообществ. Мы видим, что равный обмен находится в самом сердце тех отношений, что устанавливают десана с нечеловеческими существами, он окрашивает своими требованиями все их взаимодействия с окружающей средой.

На самом деле можно поспорить о некоторых аспектах этой модели космологии тукано, предложенной Райхель-Долматофф, и в частности задаться вопросом о правильности пере-

дачи понятия десана «bogá» («поток») через термодинамическую концепцию замкнутой циркуляции энергии, наличествующей в ограниченном количестве. Другой специалист по индейцам тукано недавно предложил альтернативную модель, уже используемую им в исследовании племени макуна, в которой циркулирующая энергия заменяется открытым потоком «духовных» сил, способных увеличиваться или уменьшаться¹². Согласно Луису Кайону, каждая племенная территория совокупности тукано поддерживается некоей отдельной сущностью, на которую смотрят как на одну из манифестаций мифологического героя Юрупари (*Yurupari*), общего для всех этих племен; эта сущность совершенно конкретным образом живет в музыкальных инструментах, используемых при церемониях Юрупари, при этом в обычное время эти инструменты лежат в воде. Эта сущность путешествует по рекам каждой территории и тем самым, благодаря единству гидрографической сети, соединяется с сущностями других племенных групп. Во время церемонии Юрупари, которую все племена празднуют в одно и то же время, силы плодородия, циркулирующие по рекам, достигают высокой степени концентрации и оплодотворяют лес, воды и нечеловеческих обитателей космоса. Для макуна живительная сила происходит, таким образом, не от Отца Солнца, а от затопленных инструментов Юрупари: поскольку количество высвобождаемой водой энергии зависит от количества дождей, люди должны перераспределять его более равномерным образом, чтобы и нечеловеческие существа смогли ею воспользоваться. Участники ритуалов играют здесь первостепенную роль, поскольку именно на них возлагается миссия по оплодотворению нечеловеческих жителей данной территории во время церемонии «излечения мира» («*ütüägi wānōge*»). Они же должны вести переговоры с хозяином животных об излишке дичи, которая требуется для организации большого коллективного праздника; они получают его взамен приношений листьев коки и табака, которые хозяин тут же превращает в оплодотворяющую силу, предназначенную для животных.

Обычные люди тоже активно участвуют в воспроизводстве животной жизни. Достаточно вспомнить о том, что охотник-макуна обязан отправить дух убитого животного в дом его же вида, чтобы он там возродился снова. Это делается с помощью

заклинаний, которые поют про себя перед употреблением дичи, заклинаний, в которых воссоздается мифологическое происхождение того вида, который будут есть, и которые символически воссоздают его коллективный генезис так, чтобы на практике воссоздать сущность индивидуума, который был на время отнят у своих собратьев¹³. Говорят даже, что благодаря этому за каждое убиенное животное на свет появляются два новых субъекта этого животного вида, то есть происходит некоторое приращение, которое не может рассматриваться в гомеостатической модели Райхель-Долматофф. Обмен с нечеловеческими существами принимает тем самым для макуна форму обязанности по регенерации тех, кто был ими убит, то есть становится для животных средством обеспечения их существования, а для людей средством обеспечения их пропитания. В общем, хотя Кайон и Райхель-Долматофф расходятся во мнениях относительно этнографических деталей, они оба согласны с тем, что равенство при обмене между тукано и их нечеловеческими соседями является необходимым для существования самого мира; как пишет Кайон, «взаимность как ось этой системы не подвергается никакому сомнению»¹⁴.

Социальная организация восточных тукано подчиняется тому же принципу взаимозависимости, который управляет их отношениями с животными. Традиционная форма жилья тукано — это большой многосемейный дом, в котором живет группа родственников по мужской линии, на испанском языке этого региона называемая «maloca». А ведь физическое и символическое воспроизводство локальных сообществ является результатом матримониальных обменов и распределения ритуальных функций по всей совокупности по крайней мере шестнадцати экзогамных единиц, которые до настоящего времени я называл «племенами» в силу удобства этого оборота¹⁵. Тем не менее этот термин не так уж и пригоден, потому что если каждая из этих экзогамных единиц характеризуется своим отличительным языком и специфическим именем (десана, макуна, татуйо, барасана и проч.), если они и обладают общими героями-основателями, если они и обладают привилегией производить и использовать некоторые типы ритуальных объектов, то они также подчиняются чрезвычайно строгим правилам экзогамии, которые принуждают их брать себе жен из групп, гово-

рящих на другом языке тукано, и даже из групп, говорящих на языке аравак или карибском. Кроме того, ни одно из этих «племен» не занимает в настоящее время сколь бы то ни было постоянной территории. «Malosa» состоит, таким образом, из людей, которые говорят между собой на языке своей лингвистической группы, а женщины происходят при этом из нескольких соседствующих лингвистических групп, и женщины продолжают говорить на своем собственном языке, потому что мультилингвизм в этом регионе — явление обыденное.

Отдельная экзогамная лингвистическая группа, конечно же, не поддерживает матримониальных союзов с остальными шестнадцатью группами, и прежде всего потому, что существуют пары лингвистических групп, внутри которых союзы запрещены (фратрии), и, наконец, потому, что браки в основном заключаются между соседствующими группами: десана и пиратапуя (*pira-tapuya*), бара и туюка, например, или барасана и татуйо, барасана и туюка. Матримониальный обмен позволяет также структурировать совокупность межплеменной системы, поскольку женщины идентифицируют себя с группой своего мужа и в то же время со своей исходной группой; они таким образом служат посредниками между локальными и весьма различными единицами, единство которых они и обеспечивают. Эта узкая комплементарность лингвистических групп усиливается представлением о том, что все они обладают своей экономической спецификой (охота, рыболовство и садоводство), которая дополняет специфику других групп, даже если все они на самом деле поливалентны в своей деятельности: так, десана видят себя в качестве «охотников» и в основном женятся на пиратапуя, которых они считают «рыбаками». К тому же каждая из единиц, принимающая участие в обмене, связывается с одним из полов в его специфической функции, так что «охотники» десана рассматривают «рыбаков» пиратапуя как женский элемент, тогда как самих себя рассматривают как единицу мужскую¹⁶.

Помимо лингвистической экзогамии, на эту инклюзивную региональную организацию народов северо-запада Амазонии наслаиваются и другие факторы. Прежде всего, мифология, которая объединяет между собой все лингвистические группы общим происхождением и приписывает им некие территории

и иерархическое место в зависимости от места и порядка их возникновения в генезисе. О генезисе говорится в рассказах, структура которых является общей для всех племен; в них описываются эпизоды мифологического путешествия к верховью рек группы первичных анаконд, которые останавливались в различных местах, для которых характерны хаос скал или стремнины: в каждом из этих мест одна из анаконд выходила из воды, и одна из частей ее тела превращалась в группу человеческих предков, порождая тем самым одно из многочисленных патрилинейных колен, которые составляют каждую лингвистическую группу. Этот процесс постепенной, странствующей сегментации часто изображается как путешествие на пироге, из которой по очереди выходят все предки родственных групп различных «племен» тукано, при этом самые престижные в символической иерархии предки — те, которые выходят на берег в низовье гидрографической сети.

К тому же все лингвистические группы тукано (и некоторые не тукано) отправляют культ Юрупари во время целого ряда церемоний, в ходе которых производятся мужские обряды инициации, но главной целью которых является завязывание контактов с героями-основателями и обретение тех идеальных норм существования, которые они когда-то установили¹⁷. Каждый раз как «maloca» организует одну из этих церемоний, для участия в ней приглашаются члены различных соседних «племен», с их музыкальными инструментами, в которых пребывает сущность Юрупари их собственной родовой группы; эта комплементарность лингвистических групп в ритуале, воспроизводящем этиологию всей окружающей их тотальности, заново утверждает прочность тех внутренних связей, которые всех их объединяют. Региональное разделение труда также дает каждому «племени» репутацию лучшего, а значит, признает за ним эксклюзивность в добывании того типа объектов, которые необходимы для каждодневной жизни всех племен: пироги делают бара; пресс для лепешек из маниоки — туйука; плетеные сита — десана; курительные трубки для наркотиков — татуйо; табуреты — тукано и т.д. Эта специализация порождает систему редкости предметов, общую для всей Амазонии, и способствует тем самым общей циркуляции предметов, которая усиливает тем самым общее чувство взаимозависимости в отношении каждого. Наконец,

связи взаимозависимости усиливаются регулярной практикой длительных визитов — иногда на несколько недель — и регулярными пиршественными праздниками, во время которых приглашенные родственники по браку предлагают своим радужным хозяевам огромное количество копченого мяса и рыбы, которое хозяева возвращают им в сходных обстоятельствах. Эти регулярные обмены продовольствием и гостеприимством между совершенно автономными в плане существования единицами способствуют укреплению социальных связей и чувства принадлежности к единому целому. Вопреки разнообразию языков, каждый «*malosa*», каждая родственная группа, каждая лингвистическая группа тукано осознает себя как элемент одной метасистемы и чувствует себя обязанной своим материальным и идейным постоянством налаженным с другими частями этого целого обменам. Как и в отношении с животным миром, именно логика компенсационного равенства управляет здесь и отношениями между людьми.

Конечно, восточные тукано и их соседи с северо-запада Амазонии довели до высшей степени свою страсть к поддержанию тесной сети отношений равных обменов с множеством составляющих их мир элементов. Даже если это постоянное внимание к уравновешенной взаимности обменов как кардинальной схеме деятельности иногда носит не столь систематический характер, оно все равно довольно часто встречается на этом анимистическом архипелаге. Многие примеры этому можно найти, например, в Гвиане, в частности у ваямпи и акурियो (*akuriyó*), или, беря шире, в том подобии конфедерации, которую образуют автохтонные народы верховий реки Шингу, во многих отношениях сходной с региональной системой Северо-Западной Амазонии¹⁸. Народы-охотники сибирских лесов являются еще одной тому иллюстрацией. Вот что пишет о них Амайон: «Сам акт охоты, убивания дичи подчинен логике бракосочетаний <...>, калькирован с логики отношений с человеческим партнером»; на самом деле оба этих отношения являются одним и тем же отношением, поскольку «система охоты аналогична матримониальной системе»¹⁹. Одни и те же принципы эквивалентности, кажется, задействуются у мыонгов из верхних лесов Центрального Вьетнама: так, ронгао заключают весьма формальные союзы с духами животных, растениями и

метеорами, некоторые из которых характеризуются обязательствами, сходными с обязательствами, вытекающими из родственных связей или пактов, связывающих между собой людей²⁰. Во всех этих случаях другое человеческое и нечеловеческое существо рассматривается как альтер эго, с которым можно мирно сосуществовать только благодаря отношениям равного и тщательно соблюдаемого обмена.

Мирный раздел

В нескольких сотнях километров от хиваро, только на этот раз южнее, можно найти обратный пример — кампа, многоэтническая совокупность, в которой щедрость, солидарность и превосходство общественного блага над интересами частей были возведены в ранг высшего образца поведения, намного превосходя требования равенства и комплементарности при обмене, к которым так стремятся тукано. «Кампа» — это родовое название, данное группе племен языка аравак, живущих в верхней части Центральной Амазонии Перу (ашанинка, мачигенга, номачигенга), которые вместе с пиро и амуэша (или янеша — *yanasha*) образуют совокупность араваков предгорья. Все они живут в экваториальном лесу, как и хиваро, в бассейнах рек Урубамба и Перене. Все занимаются корчевым садоводством, охотой, рыболовством и собирательством и живут небольшими автономными локальными группами. Наконец, кампа считают, что животные, растения и покровительствующие им или живущие в них духи являются существами социальными, у которых есть свои внутренние свойства и такая же, как у людей, способность суждения, поскольку все эти личности с различной внешностью отличаются друг от друга в первую очередь сменяемостью своих тел, которая связывается с «*cushma*», длинными туниками из хлопка, которые традиционно носят индейцы этого региона. Вопреки этим сходствам, невозможно все же представить себе больший разрыв, нежели тот, что существует между народами кампа и хиваро.

Все космологии племен кампа организованы согласно одному и тому же дуальному принципу, который распределяет человеческие общества, животных и духов по двум различным и

взаимно антагоничным онтологическим сферам²¹. Одна из этих сфер обладает позитивной ценностью и объединяет в себе существа, обладающие общей субстанцией: племена кампа и некоторые лесные племена, которые их окружают (в частности, кашибо и шипибо-конибо, говорящие на паноанском языке), божества эмпирея (Солнце и его отца — Луну), духов — хозяев дичи и саму дичь. Другая сфера совершенно негативна и понимается как радикальная противоположность первой; она включает в себя всех людей, которые спускаются с Анд, будь это индейцы или белые, животные-колдуны и их хозяева, злые духи. Те виды, на которые охотятся, и их хозяева в основном относятся к добрым духам, которых кампа называют «наши люди» или «наши сородичи» («ashaninka»), что свидетельствует об их хорошем расположении к индейцам. Они живут по периметру известного мира, непосредственно над или под земным слоем, в пределах территории индейцев и на горных склонах. Они имеют человеческий облик, невидимый для кампа, и принимают форму молнии, грома или какого-либо животного вида, когда хотят нанести индейцам визит. Некоторые из них контролируют важные ресурсы. Выдры, серые и белые цапли являются хозяевами рыб и поднимают для них в реках уровень воды каждый год, в период нереста, чтобы кампа смогли ловить их в низкой воде во время периода засухи. Вилохвостый коршун является отцом съедобных насекомых, поэтому шаман регулярно наносит визит его жене, чтобы попросить ее разрешить ее детям (представляемым как братья шамана) проводить его, дабы люди могли съесть их. Большинство птиц, на которых охотятся кампа, являются сами воплощением добрых духов. Их убийство — только симулякр: после того как охотник попросил у птицы ее «одежду», птица (из жалости к нему) сама подставляет свою телесную оболочку под его стрелу, сохраняя при этом свои нематериальные внутренние свойства, которые немедленно реинкарнируются в подобное же тело или обретают свою невидимую человеческую внешность. Таким образом, птица не терпит никакого урона, и этот акт добродушия не влечет за собой ответного поступка, кроме разве что чувства благодарности. Некоторым обычным видам пернатой дичи, в частности туканам, пенелопам и гокко, оказывается покровительство, добрые духи дают их людям для того, чтобы те на них охоти-

лись. Эта доброта объясняется тем фактом, что добрые духи, их животные превращения и те виды, которыми они управляют, идентичны людям в онтологическом плане: кампа рассматривают их как очень близких родственников, и дар их телесной оболочки представляется простым свидетельством щедрости, который установлен между людьми, имеющими одну и ту же родню. Солидарность, которую предполагает такая связь, особенно хорошо заметна, когда добрые духи охоты сходят к людям в невидимой форме, чтобы потанцевать и попеть вместе с ними: им не нужно никаких услуг, они просто хотят показать свою аффективную близость и заботу о разделе в свободной от обязанностей дружелюбности.

Хозяйка пекари позволит нам увидеть контраст между этим долгом щедрости и тем императивом обмена, который характеризует охоту у тукано. Речь идет о женской сущности, которую рассматривают как родовую сестру кампа и которая держит пекари у себя в загоне на вершине горы²². Шаман приходит туда время от времени ходатайствовать о том, чтобы она отпустила одного из членов своего стада; тогда она вырывает клочок шерсти на холке животного и развеивает его, подув на него, что способствует приумножению пекари, и потом посылает этого пекари к людям, чтобы они могли на него охотиться. То есть речь идет о чистой доброжелательности со стороны хозяйки пекари. Конечно, это накладывает нравственные обязательства на охотников, в частности они должны убивать пекари одной стрелой, чтобы облегчить его страдания, но в отличие от тукано тут не существует никакой компенсации. Точно так же дело обстоит с рыбалкой, где рыба из жалости позволяет поймать себя на удочку, когда рыбак жалостливо и с извинениями бормочет себе под нос: «Пуст мой садок, пуст мой садок»²³.

Добрые духи не имеют никакой сексуальной активности; это отличает их от обычных хозяев дичи в Амазонии или в анимистическом мире вообще. У тукано хозяева животных обладают избытком сексуальной энергии и, как мы помним, посылают своих подзащитных совокупляться с охотниками во сне, что вполне понятно, поскольку они должны обеспечивать воспроизводство животных видов, а для этого им нужна воспроизводящая сила людей, часть которой люди охотно им уступают

взамен на ту живительную силу, которую получают, потребляя в пищу животных. Ничего подобного не происходит у добрых духов кампа, которые существуют в виде двух полов и воспроизводятся без коитуса: в своей человеческой форме они имеют атрофированные половые органы, и их жены рожают детей, просто тряся своими туниками. К тому же в отличие от охотников тукано, которые стремятся завоевать расположение животных, очаровывая их и соблазняя эротическими запахами, кампа, наоборот, отправляясь на охоту, стараются как можно лучше очистить себя после отношений с женщинами, особенно от пятен менструальной крови. Ужас добрых духов ко всему, что напоминает о физиологии воспроизведения и ее циклах, их отвращение к неконтролируемым желаниям и необходимым для существования веществам ясно свидетельствуют о том, что отношения между людьми и теми, кто снабжает их дичью, не имеют ничего общего с обменом и с циркуляцией оплодотворяющей энергии и принципов индивидуации, как это происходит на северо-западе Амазонии. Тела, которые добрые духи дают охотникам, являются всего лишь телесными оболочками, лишенными всякой субъективности или жизни, и это проявление щедрости никак не затрагивает непреходящую целостность этих существ, чуждую органической жизни.

Тем не менее мир кампа не лишен негативности. В нем полно злых духов, которые живут рядом с людьми и представляют для них постоянную угрозу. Их называют «*kamagi*», и они, как и добрые духи, могут принимать различные формы. Большинство из них обладают огромными половыми признаками: некоторые имеют гигантский половой член, которым убивают мужчин или женщин, когда их насилуют; другие принимают форму привлекательных инкубов или суккубов, забивающих до смерти своих партнеров после коитуса. К тому же многие злые духи принимают форму животных, либо постоянную (насекомые, летучие мыши, представители кошачьих, к которым кампа стараются не приближаться и не убивать их), либо временную, тогда в основном речь идет о видах, употребляемых в пищу (туканы, обезьяны, птицы); «*kamagi*» надевают их шкуры и превращаются в инкубов или суккубов, когда человек смеется над ними; речь даже может идти о какой угодно обычной дичи, в которую вселяется злой дух охоты «*reagi*», и тогда потребление

в пищу этого животного вызывает смерть. Во всех этих случаях человеческая жертва становится злым духом, точно так же, как тот, кто на нее напал, или, еще хуже, превращается в белого человека. Наконец, «kamagi» являются хозяевами колдовства, которым они досаждают индейцам и которое шаманы стараются отвести с помощью эликсиров и втираний лечебных трав.

Отношение кампа к нечеловеческим существам не замыкается на питательных благах, которые им представляются родственными животными-духами, поскольку целая когорта злых духов самих их принимает за добычу, проникая в безобидных с виду животных. С одной стороны, охотники принимают тот мясной дар, который просили, не предлагая ничего взамен, а с другой — на них самих идет охота, и им не избежать этого. Тем не менее не стоит понимать эту ситуацию как знак того, что хищничество или обмен вновь обретает здесь свои права. Для этого надо было бы, чтобы кампа являлись активными организаторами этого насильственного отчуждения, тогда как они являются его жертвами и всеми средствами стараются защитить себя от этого, или же чтобы переносимые ими преследования со стороны духов могли пониматься как компенсация, на которую они были бы согласны при обмене дичью, что, по всей очевидности, совершенно неверно. Добрые духи и злые, кампа и население Анд, щедрый провиант и животные-колдуны — все это распределено по двум непересекающимся онтологическим сферам, находящимся друг с другом в постоянном конфликте. Одна из этих сфер подчиняется постоянно утверждающимся ценностям раздела и солидарности; другая же, являясь пристанищем зла, наличие которого в мире признается всяким ясным умом, воплощает жестокую и бессмысленную инаковость, которую ничто не может унять.

Никакая система отношений между людьми не может управляться только логикой дара, и кампа не являются исключением из этого правила. Так, альтруизм и расточительство, о которых свидетельствуют в даре тел добрые духи, не столь заметны в правилах симметричного обмена в системе родства дравидов или межтрибального обмена, как в некоем типе этоса, характерного для обыденной жизни, в которой предпочтение отдается доверию, щедрости и страху перед принуждением. На самом деле кампа стремятся предотвращать в своей среде распри

и инаковость, сводя до минимума те различия между индивидуумами, которые необходимы, чтобы могло установиться отношение взаимности или хищничества. Этнографы, изучающие мачигенга, настаивают на этом. Так, Франс-Мари Ренар-Казевитц пишет, что они проявляют «постоянную заботу об ослаблении оппозиций между “я” и другим, которые могли бы существовать в социальном поле»; или Дан Розенгрэн, который указывает на то, что «делиться с другим является высокой ценностью <...>, почти императивом» и что «акцент делается на гармонии и социальном равновесии как позитивных ценностях, которым надо соответствовать»²⁴.

Кампа известны своей цензурой, которую они осуществляют в отношении внутренней жестокости, источника длительного чувства мести и фактора дезинтеграции социальных связей. Об этом свидетельствуют словесные поединки между мужчинами мачигенга, когда у них возникает какой-нибудь спор, в котором чередуются вербальные провокации и предложения о мире и который прекращается, когда одно из действующих лиц, решив отразить на самом себе ту агрессивность, которая его гложет, начинает бить себя с удвоенной силой и его противник поступает точно так же. Жесткие, мелочные люди или те, чье поведение вызывает возмущение, являются объектом посрамляющих их публичных речей, сначала произносимых одной женщиной, которая напоминает о фактах, не называя имени человека, потом, если человек продолжает плохо себя вести, к ней подключаются другие женщины. Когда ситуация не улучшается, виновнику предписывается нечто вроде карантина: он становится как бы невидимым для своего же собственного сообщества. Если эти меры не приносят успеха, женщина, которая была инициатором его посрамления, должна будет наложить на себя руки, чтобы своей собственной смертью свести на нет ту дистанцию и беспорядок, которые были порождены ее обвинениями²⁵. Принцип щедрости, управляющий поведением дичи, выражается здесь в некотором роде от противного, потому что всякое ожидание, за которым не следует желаемый эффект, понимается как личное поражение, вызванное неуместной инициативой, в результате которой другой попал в такую ситуацию, в которой, отвечая моему вызову, он вынужден от меня отмежеваться.

Индейцы амуэша дали этой философии раздела и гармоничной дружбы совершенно особую форму, поскольку, вопреки Аристотелю, они считают, что любовь является источником и принципом существования всякой вещи. Они различают два типа любви: «*muereñets*» означает дар самого себя в сотворении жизни и характеризует отношение богов и религиозных вождей в асимметричном отношении, тогда как «*morrenteñets*» обозначает взаимную любовь, необходимую для всякой социальности, и выражается в постоянной щедрости, лишенной расчета и надежды на то, что тебе ответят тем же²⁶. Это имеет мало общего с искусственным и всеми принимаемым различием, которое позволяет видеть другого как элемент взаимоотношения (как это происходит у тукано) или как добычу, необходимую для воспроизводства самого себя (как это у хиваро). У амуэша, как и у кампа, предпочтительная поведенческая модель является скорее отношением родства, в котором любят, заботятся и защищают тех, кто от них зависит, безо всякого расчета.

Очевидно, что именно внутри локального сообщества, в спаянном взаимопомощью и ежедневными встречами родстве наиболее хорошо видна эта схема щедрости и раздела, как в советах по поведению, которые дают детям, так и в обыденной жизни каждого человека. Тем не менее в более обширной совокупности аравакских племен существует удивительная параллель между несходными отношениями, которые они поддерживают с двумя видами нечеловеческих существ (дар, полученный от животных духов, и хищничество духов злых), и отношениями, которые характеризуют их не менее контрастирующие взаимоотношения с двумя типами людей, антагонистичными один по отношению к другому. На самом деле эти народы предгорья все время ведут войны на границах Анд, при этом в пространстве собственных племен предпочитая войне систему взаимодействий и региональных союзов, по большей части основанную на торговле между родственными в языковом отношении народами, которые имеют одно и то же представление о гражданских добродетелях и социальном согласии. Межэтническая комплементарность меняемой продукции чем-то напоминает производственную специализацию индейцев на северо-западе Амазонии: шипибо славятся своими крашеными тканями; мачи-

генга — своими луками и стрелами; пиро — пирогами; номачигенга — тонкостью пряжи; тогда как амуэша и ашанинка помимо украшений производят еще и соль. Эти связи, развитые в результате обращения материальных благ, цементируют мозаичность этих племен и усиливают чувство принадлежности к единому федеративному сообществу благодаря наличию общих ценностей. Ничто лучше не иллюстрирует это чувство, как то, что исследователь Оливье Ординэр называл «нравственным десятисловием», то есть ритуальная литания, которую читают при встрече двух членов различных племен кампа и в которой перечисляются те обязанности, который каждый должен соблюдать по отношению к другому в силу их принадлежности к одному и тому же целому²⁷.

Возможно, что осуждение эндовойин свойственно этосу панараваков, как это отмечал Фернандо Сантос²⁸. Но в случае араваков Перу внутренний мир дублируется удивительной способностью к противостоянию внешним врагам, поскольку кампа и некоторые из их союзников пано мобилизуются в огромные военные коалиции. Эта экзовойна носила чисто оборонительный характер и имела своей целью защитить целостность территории от всякого рода захватчиков, пришедших из Анд, начиная от армии инков в начале XVI века и заканчивая маоистской герильей дней сегодняшних, включая и всевозможные экспедиции, которые посылали сюда бывшая королевская власть и молодая республика, чтобы подчинить этих несговорчивых индейцев суверенности центральной власти. Поэтому совсем неудивительно, что «*ripa rupa*», то есть «люди высоких земель», по примеру злых духов и их животных воплощений, считались совершенными воплощениями инаковости, столь же радикальной, сколь и губительной. Будучи идентичными в онтологическом плане, то есть обладая одним и тем же мифологическим происхождением, инки, испанцы и животные-враги должны удерживаться в стороне от араваков, их негативность должна быть вытеснена за пределы гомогенного пространства этих племен. Идеалы близкого родства без долга и расчета имеют здесь свою цену: надо уважать правила обмена и комплементарности с уважаемыми соседями, в которых может возникнуть нужда, чтобы дать отпор другим соседям, которые смотрят на вас как на добычу.

Кампа — не единственные представители в этом царстве анимизма, которые стремятся к этому идеалу, и некоторые даже гораздо больше их в этом преуспели. Так, в тысяче километров от дождливого перуанского леса северные алгонкины дают нам хороший пример такой практики отношений к человеческим и нечеловеческим существам; там нет угрозы хищничества и вынужденного обмена²⁹. В начале книги мы уже видели, что группы индейцев кри и оджибва рассматривают субарктическую среду, несмотря на довольно строгие ограничения, которые она накладывает на человеческую жизнь, как среду доброжелательную, населенную существами, внимательными к нуждам человека. Именно в силу щедрости дичь отдается охотнику: движимая сочувствием к оголодавшему человеку, она дарит ему свою телесную оболочку, не ожидая взамен никакой компенсации. Эта доброта не имеет никаких следствий, поскольку, как и у кампа, душа животного вселяется вскоре в индивидуума того же вида, чтобы его тело смогло получить надлежащее ритуальное обхождение. Отношения между людьми подчиняются той же схеме: война была запрещена между отрядами монтанье, наскапи, кри и оджибва, а раздел владений и ресурсов каждого отряда был абсолютно императивным правилом, особенно между теми, кто жил рядом друг с другом в небольших лагерях во время зимней охоты³⁰. Как пишет об оджибва с севера Онтарио Эмманюэль Дево: «Социологический горизонт индейцев совершенно не знает, что такое инаковость»³¹. То же отношение превалирует на севере у инуитов или, совсем в другой стороне, у чевонгов в Малайзии и буйдов (*buid*) на Филиппинах³². Что же касается незаинтересованного доверия, этого духа щедрости и заботы о разделе, которым Бёрд-Дэвид наделяет наяка или пигмеев и которые она рассматривает как типичные черты отношений, что охотники-собиратели устанавливают с человеческой и нечеловеческой окружающей средой, в нем следует видеть нечто иное, нежели возможный коррелят некоего модуса существования; они указывают на общую схему подхода к другому, с которой анимистические онтологии тесно связаны, какова бы ни была при этом техника, с помощью которой из этой окружающей среды извлекают выгоду.

Этосы коллективов

Преобладание в коллективе некоей схемы отношений заставляет членов этого коллектива вести себя типичным образом, при этом частота и повторяемость этого поведения таковы, что наблюдающие этот коллектив этнографы чувствуют себя вынужденными синтетически квалифицировать его как нормативную «ценность», ориентирующую социальную жизнь: необходимость делиться у мачигенга или оджибва, воинственный дух у хиваро, обязанности обмена у тукано. Но никакое отношение не является абсолютно довлеющим, потому все отношения являются тем набором, которым располагает человек, чтобы организовывать свое взаимодействие с другими жителями этого мира.

Вернемся, например, к случаю хиваро. Было бы абсурдно утверждать, что все, что имеет отношение к их обыденному существованию, так или иначе связано с жестокостью. Схема хищнической ассимиляции является скорее неким нравственным горизонтом, ориентирующим многие сферы практической жизни, которую каждый ведет на свой манер. Эта схема терпимо относится к другим схемам отношений и охватывает их; те, которые в других местах являются ведущими, здесь занимают отдельные ниши и всегда находятся под угрозой доминирующей схемы отношений, то есть того эффекта тропизма, который она производит. Так, система родства у хиваро, дравидского типа, основана на идеальной модели обмена сестрами между свояками. Такая форма союза, очень удобная на практике, учреждает внутри локальных родственных связей островки взаимности и солидарности между реальными родственниками по браку, островок, безусловно, необходимый для того, чтобы развивалось хищническое отношение к дальним родственникам по браку, реальных, потенциальных или идеальных. На самом деле можно предположить, что общая враждебность по отношению ко всему, что находится на расстоянии более одного дня пути, требует взамен некоего центрального узла, в котором симметрический обмен позволяет надеяться на относительную защищенность. Тем не менее исключений из правил множество: братья могут развить смертельную вражду, когда борются за одних и тех же невест или когда чувствуют

себя ущемленными при разделе вдов одного из них, согласно правилам левирата; точно так же зять может атаковать своего тестя, если тот отказывается дать ему в жены сестру его первой супруги. В этих случаях убийства и похищения женщин нередки. Несмотря на все предосторожности, принимаемые, чтобы минимизировать разрыв родственных связей внутри локальной сети, этот разрыв всегда в ней присутствует как фермент раздора, способный разрушить хрупкое равновесие взаимности между самыми близкими членами родни. Паритетный обмен, таким образом, формально присутствует в логике системы брачных союзов, но остается на периферии этоса хиваро.

А с другой стороны, хищничество не так уж и чуждо индейцам тукано, даже если война уже давно исчезла из их практической жизни, уступив место, возможно в результате сознательного выбора, мирным обменам. Во всяком случае, известно, что тукано проводили четкое различие между рейдами добычи невест в те языковые группы, с которыми они не обменивались женщинами обычным путем, и военными экспедициями в более отдаленные районы. Первые были, похоже, достаточно распространены: обычно проходящие без кровопролития, они воспринимались как охота и рассматривались как возможная альтернатива обычных экзогамных обменов. Чаще всего затем эти рейды похищений урегулировались переговорами, которые могли вылиться в целый цикл матримониальных союзов классического типа, поскольку обмен тем самым превалировал над единичным хищническим актом³³. Хотя это и редко случалось, но убийство мужчины из дальнего племени тукано являлось куда более радикальной формой жестокости, потому что оно подрывало прокреативную силу другой группы и наносило тем самым значительный ущерб всей системе. В отличие от охоты за головами у хиваро это бессмысленное убийство не связывалось с актом хищничества, потому что оно не предполагало никакого увеличения энергии или воспроизводящей способности для группы убийцы, вот причина, по которой воин — «убийца мужчин» («*masa siari masa*») рассматривался как самое негативное лицо всех возможных взаимодействий тукано³⁴.

Можно предположить, что отношения тукано с нечеловеческими существами не лишены хищнического элемента. Как

раз настаивая на этом моменте, Архем говорил о том, что он называет экокосмологией макуна, то есть миром, рассматриваемым с точки зрения охотника, как сеть отношений едоков и поедаемых³⁵. Границы такой системы определяются двумя полюсами: высшие хищники (ягуары, анаконды, некоторые хищные птицы, духи Юрупари), которые питаются всеми живыми существами и не являются ничьей добычей, и съедобные растения – самый низкий уровень пищевой цепи. Между этими полюсами располагается большинство организмов, которые одновременно являются и добычей и хищниками; в частности, сюда относится и человек, чья душа до смерти находится в плену (буквально: «съедена») у духов-основателей их клана, чтобы они могли возрождаться в другой форме. Такие построения вовсе не удивительны, потому что всякая анимистическая космология черпает свои принципы функционирования в модели пищевой сети, независимо от схемы привилегированных внутри этой сети отношений. А ведь, по признанию самого Архема, эти отношения между едоками и поедаемыми макуна переживают на практике именно как обмен, а не как акт хищничества: «В этом космическом обществе, где все смертные существа “равны” между собой в онтологическом плане, человек и животные связаны друг с другом пактом взаимности <...>. Отношения между охотником и его добычей понимаются тем самым как обмен, построенный по модели отношений между родственниками по браку»³⁶. Невозможно было бы лучше выразить это подчинение хищничества обмену. В конце концов, нет смысла возвращаться к кампа: достаточно вспомнить о том, что схема дара занимает доминирующее положение внутри человеческих и нечеловеческих родственных связей только на фоне хищничества, от которого они могут защититься, только поддерживая обмены с такими же соседями, как и они.

* * *

Все три случая, рассмотренные в этой главе, приводят нас к более общему выводу в отношении природы того, что я называл «коллектив». Если такая сущность черпает некоторую часть своей видимой гомогенности в характеризующем ее онтологическом модусе идентификации, этого все равно недостаточно, чтобы отличить ее от других схожих с ней сущностей.

Границы некоего коллектива прежде всего определяются преобладанием в нем некоей специфической схемы отношений, поскольку вытекающая из этой схемы единица не обязательно будет равнозначной обычным нашим определениям народов, племен, языковых групп и т.д.

Пример хиваро позволит нам проиллюстрировать это положение. То, как я до сих пор о них говорил, могло заставить думать, что вопреки внутренним диалектным и культурным различиям они представляют собой совершенно дискретное единое целое. А ведь некоторые из их южных соседей, например шапра или кандоши, тоже обладают хищнической схемой отношений и имеют такие же институты, и все это при том, что они отличаются друг от друга по языку и еще по многим чертам социальной организации или материальной культуры³⁷. Зато на восточной границе хиваро поддерживают постоянные отношения торгового, а иногда и брачного обмена с сообществами языка кечуа, «sasha runa», этос которых не является хищническим³⁸. На первый взгляд шкала контрастов между лесными кечуа и хиваро не больше и не меньше той, которая существует между хиваро и кандоши или шапра. И тем не менее будет интересно рассмотреть последних так, словно они являются продолжением «хивароидного» континуума, тогда как первые, несмотря на множество сходств, находятся на более высокой ступени различий. Именно об этом свидетельствует следующее явление: хотя хиваро могут «кечуизовываться» мирным образом, через брак, а кечуа становиться хиваро, это преобразование всегда связано с индивидуальными демаршами; а вот кандоши и шапра имеют с хиваро достаточно тесные и постоянные коллективные отношения, чтобы их могли включить в цикл охоты за головами и похищение женщин, как в виде жертв, так и в виде агрессоров. Шапра и кандоши являются, таким образом, неотъемлемыми частями «я» хиваро, тогда как кечуа скорее предлагают альтернативу становления-другим всем тем, кто хотел бы попробовать сменить идентичность.

Унификация подобной мозаики народов через общность доминирующей схемы отношений становится еще выразительнее в межэтнической совокупности Северо-Западной Амазонии. Напомним, что отношения взаимности, свойственные этому региону, включают в себя не только восточных тукано,

но и аравакские группы (банива, вакуэнаи — *wakuénai*, тариана — *tariana*, баре, кабийери — *kabiyeri* и юкуна — *yukuna*), карибскую группу (карижона — *karijona*) и маку, охотников-собирателей, говорящих на независимом языке, которые обменивают свою добычу на продукцию, выращенную в прибрежных сообществах оседлых садоводов. Действительно, языковая экзогамия замкнута только на группе тукано, за исключением кубео, которые к ней не относятся, но все составляющие этой метасистемы обладают одним и тем же убеждением: гармония космоса может поддерживаться только благодаря постоянной и сбалансированной циркуляции благ, принципов индивидуации и воспроизводящих элементов между различными сообществами человеческих и нечеловеческих существ, которые в нем живут. Что же касается различных народов аравак из перуанского предгорья, то нет никакой нужды возвращаться к тому факту, что они осознают свою принадлежность к одной и той же сети солидарности, структурированной общими ценностями щедрости, эгалитаризма и открытости другому, ценностей тем более оберегаемых и уважаемых, что они во всем противоборствуют с негативными атрибутами захватчиков Анд.

Короче говоря, не столько языковые границы, периметр торговых связей или даже гомогенность образов жизни устанавливают контуры некоего коллектива, сколько манера схематизировать общий опыт более или менее широкого круга индивидуумов, круга, который может к тому же представлять собой ряд достаточно маркированных внутренних вариаций (язык, институты, практики), чтобы уже на другом уровне его можно было рассматривать как трансформированную группу, составленную из дискретных единиц. Если схематизация и не полностью заменяет собой обычные категории (культура, народ, цивилизация, языковая группа, социальная среда и т.д.), которые могут быть еще полезны в другом контексте, то такое определение, по крайней мере, позволяет избежать подводных камней фиксированности феноменов и избавиться от этой почти уже автоматической тенденции рассматривать особенности человеческих групп на основе тех черт, которые они собой представляют, чтобы отличаться от своих ближайших соседей. Это подход — обратный подходу Бенедикта, который он использовал, говоря о культурных «моделях»: вместо того чтобы

остановить свой выбор на некоей предварительно ограниченной совокупности, которой присваивается абстрактное и трансцендентное единство, этот загадочный источник регулярности поведения и представлений, скорее следует стараться искать уголки, подчиненные некоторым схемам, производящим практическую деятельность в коллективах различных размеров и природы, чьи границы еще не фиксированы привычкой или законом, и все это надо делать в зависимости от тех разрывов, которые они собой представляют по отношению к другим способам существования в этом мире.

Лишенное всякой функциональности или финализма (желания совместного проживания), понятие «коллектив» не укладывается в то определение, которое дает ему Латур, то есть как специфическая связность человеческих и нечеловеческих существ в том виде, в котором она оказывается сконфигурирована или «собрана» в некую сеть в данный момент времени и в данном месте. На самом деле, если коллектив действительно является для меня неким целым, в котором комбинируются всякого рода сущности, он не организуется как сеть, чьи границы (в сущности, несуществующие, раз уж мы решили следовать всем его ответвлениям) могут зависеть только от произвольного решения исследователя вписать свою сферу изучения в уже имеющиеся данные. Если допустить, что границы коллектива равнообъемны со сферой влияния той или иной схемы практической деятельности, тогда его определение будет прежде всего основываться на том, каким образом люди организуют в нем свой опыт, в частности в своих отношениях с нечеловеческими существами³⁹. Традиционная задача антрополога упорядочить и сравнить обескураживающее множество состояний этого мира, может быть, станет от этого не столь тяжела; это может дать надежду тем, кто продолжает верить в обоснованность подобной миссии, и ободрить тех, кто хотел бы посвятить себя этому.

15. ИСТОРИИ СТРУКТУР

Коллективы различного рода, которые мы до сих пор исследовали, составленные из сущностей, предикаты которых являются стабильными, а занимаемое ими место — неоспоримым, являющиеся гомогенными в силу наличия больших схем отношений, объединяющих практическую деятельность, и сталкивающиеся с отдельными проблемами, на которые они смогли ответить своим оригинальным образом, — все эти коллективы, вопреки всякой очевидности, кажется, бросают вызов испытанию временем. Выбор метода их исследования здесь будет очень важен: вырванные из своего контекста на каком-либо произвольном этапе своего исторического пути, отобранные примеры представляются некими идеальными типами, а не продуктами неких событий, которые их сделали таковыми, какими мы их знаем на тот момент, когда их описывает наблюдатель. Но также верно и то, что культуры и цивилизации демонстрируют удивительное постоянство, когда их рассматривают с точки зрения «картины мира», стилей поведения и институциональной логики, которые говорят об их отличных друг от друга характерах; в этом отношении гораздо легче обнаружить контрастивные противоположности, которые различают их, нежели изолировать структурные разрывы, которые, каждый по отдельности, могли бы претерпевать два последовательных состояния своего становления. А ведь эти структурные разрывы существуют, и историки, исследуя значительные этапы истории, отмечают их: некая дистрибуция всего существующего и его атрибутов уступает место другой дистрибуции; один подход к иному устаревает, а другой, который до этого считался маргинальным, занимает господствующую позицию; то, что считалось нормальным, кажется невозможным, а то, что даже не смели себе представить, становится частью здравого смысла. Подобные мутации чаще всего незаметны тем, кто их переживает, поскольку они затрагивают несколько поколений. Эффект порога, который позволяет понять, что мы пере-

шли в новую систему, может быть замечен только историком, причем достаточно смелым для того, чтобы периодизировать многовековые эпохи, или антропологом, который решит рассматривать пространственный континуум сравнимых между собой обществ, не строя при этом догадок, если только некоторые из них не окажутся более простыми формами, на основе которых развивались другие. Оставляя в стороне вопрос о генезисе и причинности в пользу чисто синхронического подхода, можно пролить свет на структурные свойства некоторых существующих комбинаций, а также на позитивные или негативные условия их трансформации.

Одним из таких условий, кажется, является замена одной доминирующей схемы отношений другой. Если, как мы видели в предыдущей главе, один и тот же модус идентификации может моделироваться совершенно различными конфигурациями отношений, значит, это допущение не является абсолютным: некоторые типы подхода к другому, представленные в меньшинстве в некоем модусе идентификации, иногда начинают играть в нем все более ощутимую роль, которая вскоре делает их совместимыми с той онтологической дистрибуцией, в которой они развились, делая при этом необходимым перестройку этой дистрибуции и переход к другому модусу идентификации, лучше адаптированному к их осуществлению. Эти трансформации часто сопровождаются заметными изменениями системы технических средств, хотя и нельзя при этом сказать, что последние детерминируют первые. Во многих случаях даже кажется, что, наоборот, распространение некоего ранее вторичного отношения, переориентируя взаимодействия между составляющими этого мира, открывает дорогу для технических инноваций, которые усиливают влияние новых доминирующих отношений на практическую деятельность и способы ее понимания. Мы здесь приведем только один пример изменений, затрагивающих отношения покровительства в связи с изменениями в отношении к животному.

От Человека-Карибу к Господину-Быку

Насчитывая иногда несколько сотен голов, стада карибу предоставляют исконным жителям субарктической Америки

отборную добычу. Это странствующие животные, так же хорошо приспособленные к лесной среде, как и к тундре, и их появление очень важно для охотников, которые ждут их прихода, обещающего много мяса. Поэтому не так уж и удивительно, что с виду случайные странствия этих животных, как считается, контролируются неким хозяином, духом, который ведет их как пастырь; это как раз является одним из способов присвоения сингуляризированной интенциональности некоему множеству типов поведения, стремящегося к одной и той же коллективной цели. Индейцы монтанье называют этого духа Человек-Карибу. Он имеет человеческий облик, у него белая кожа, борода, и живет он в пещере внутри холма, к которому ведет узкий проход; в этой пещере, как Полифем, он хранит свое огромное стадо. Именно отсюда он посылает этих зверей в ежегодное странствие, решив при этом заранее, какие животные и сколько их могут быть убиты тем или иным человеком. Души убитых карибу возвращаются в пещеру, где вселяются в тела новых животных, которые будут посланы охотнику позднее. Хотя охотники никогда не пытаются проникнуть в пещеру или даже в ее ближайшие окрестности, случается, что какой-нибудь шаман обращается к Человеку-Карибу, чтобы тот отдал людям своих животных, когда у них возникает нехватка мяса¹.

Таким образом, мы имеем здесь дело с типичным случаем «дарственного» анимизма: мир населен интенциональными сущностями, которые благосклонно настроены к человеку. Человек-Карибу и все духи, которые управляют судьбами других видов дичи, предлагают своих животных по доброте душевной, ничего не ожидая взамен, лишь бы при этом соблюдалась этика охоты. Что же касается самих карибу, — хозяин которых является чем-то вроде гипостазиса, описываемого индейцами рок-кри как огромный самец, — то они отдаются охотникам без остатка, как влюбленная женщина; как говорят индейцы кри-мистассини, карибу имеют женскую природу и соблазняют охотников, как красивая молодая девушка, приходя к ним во сне именно в женском обличье, при этом убийстве карибу ассоциируется с половым актом². Хотя этот эротический символизм охоты встречается во многих регионах нашей планеты, здесь он особенно релевантен, поскольку именно после смерти от руки человека сможет зародиться новое животное. И если

дар доминирует здесь как общая форма отношений между существами этого мира, то он уступает место совершенно иному поведению в отношении между Человеком-Карибу и животными, за которых он ответственен. Абсолютный хозяин их судьбы, он занимается ими каждый день, он внимателен к их благополучию, следит за их воспроизводством и сам решает, когда они должны умереть; короче говоря, в точности как обычный скотовод, он дает им свое покровительство, которое позволяет ему по своему усмотрению распоряжаться контролируемые им животными.

С другой стороны Берингова пролива, в Северо-Восточной Сибири, чукчи тоже охотятся на карибу. Французская традиция требует, чтобы в Евразии его называли «оленьем»³, но речь идет об одном и том же виде: *rangifer tarandus*. Дикий олень — традиционный объект охоты в сибирской тайге: он встречается повсюду от Оби до Тихого океана, от границ монгольского плато до берегов Северного Ледовитого океана, везде его считают трудной добычей, везде на него охотятся с энтузиазмом. Как и в Северной Америке, судьба оленей принадлежит здесь духам. У чукчей хозяин диких оленей называется «*Pičvu'čīn*»: он описывается как маленький человечек, его сани сделаны из травы, а тянут их мыши. Как и человек, он проводит много времени за охотой, и его любимая дичь — лемминг, который ему кажется медведем, ведь оба этих вида имеют обыкновение подниматься на задние лапы — вот красивый случай «перспективистского» анимизма. «*Pičvu'čīn*» живет со своими оленями в подземном логове, к которому можно добраться через глубокий овраг, и именно оттуда он посылает свои стада к человеку, чтобы он на них охотился, если, конечно, человек уважает хозяина оленей и не обращается жестоко с его протеже. И «*Pičvu'čīn*» — это тоже скотовод, он использует диких оленей, которых посылает к чукчам, как чукчи используют своих домашних оленей, то есть доят их и ездят на них⁴.

Ведь в отличие от Северной Америки, где автохтонное население никогда не приручало карибу, все сибирские народы более или менее это делали. И сделано это было, похоже, именно через охоту и ради охоты: животных ловили живыми, чтобы они служили наживкой для своих же сородичей, а также служили транспортным средством для небольших мобильных

групп, переезжающих с места на место в поисках стада⁵. Их оседлывают, навьючивают или привязывают к саням, но, кроме того, они еще дают мясо и молоко. Конечно, чаще всего речь идет о полуприручении, в котором воздействия на животных сведены к минимуму. Если в тундре у ненцев, якутов, долганов или тунгузов есть большие стада, чью миграцию они отслеживают, то в тайге поголовье этих животных не превосходит нескольких десятков животных и некоторую часть года олени предоставлены сами себе: на западе, у хантов и селькупов они остаются на воле в течение всего лета и собираются в стадо с первым снегом для сезона охоты; на востоке эвенки доят самок и держат свое стадо летом рядом с лагерем, то есть животные отпускаются на волю зимой и вновь отлавливаются с таянием снега, словно бы речь шла о диких животных. Тем не менее, даже если господство над животными остается слабым и спорадическим, здесь перешагивается важная грань: тогда как в субарктической Америке покровительство животным является идеальным отношением к ним, сибирские народы не оставляют эту привилегию хозяину оленей и ставят ее себе на службу.

У чукчей хозяин оленей принадлежит к классу духов, общее имя которых — «ke'let» и которые обладают всеми стадами домашних оленей, которых они используют, чтобы тянуть свои сани; по крайней мере, они так полагают, ведь, если следовать перспективистской логике, некоторые из них для перемещений в хтоническом мире на самом деле используют в упряжке мамонтов. Приручение, таким образом, касается не только диких оленей, о которых в Сибири говорят, что они взращиваются духами. Например, для эвенков все дикие виды животных и рыб, которыми питается человек, живут стадами под контролем своих хозяев⁶. А юагиры видят хозяев дичи как весельчаков, которые проводят время в попойках и играх в карты, ставя на кон те животные виды, которые находятся в их ведении; животный вид может таким образом сменить владельца в зависимости от прихоти игры, что как раз и объясняет внезапную миграцию⁷.

Хотя хозяева животных, как и люди, живут в основном охотой, отношения людей с ними принимают форму отношений обмена между скотоводами. В качестве компенсации за диких

оленей, которых «Pičvu'čín» им посылает, чукчи дают ему табак, сахар, муку и полученные от русских безделушки. Конечно, обмен получается не очень равный, но по сравнению со щедростью Человека-Карибу в отношении монтанье идея обмена здесь присутствует: хозяин оленей должен что-то получить взамен, пусть даже и символическим образом. К тому же дикие олени «Pičvu'čín» очень ценятся во время течки животных, потому что, идя на запах прирученных самок, они довольно близко подходят к лагерям чукчей. Их легче отстреливать, не забывая, конечно, при этом и о необходимости покрыть самок, ведь продукт этого оплодотворения переживет этих самцов. Когда самцы в конце концов убиты, их благодарят, предлагая им пищу, а их головы кладут в ярангу, где им устраивают праздник с музыкой⁸. А ведь в Сибири, как и в Северной Америке, охота на крупную дичь связана с половым поведением: дикие олени приходят к охотникам во сне как красивые молодые девушки, дочери хозяина оленей, с которыми они занимаются любовью. Таким образом, самцы оказывают стадам чукчей ту же услугу, что чукчи оказывают дочерям хозяина оленей, то есть происходит взаимное обрюхачивание, которое способствует увеличению численности голов⁹. Тема матримониального обмена, столь содержательная в Сибири в отношении к нечеловеческим существам, приобретает здесь совершенство симметрии: люди позволяют диким самцам оплодотворить домашних самок из их стада, а взамен сами оплодотворяют диких жен для хозяина оленей. Там, где охотник-монтанье довольствуется тем, что половым образом потребляет дар, который посылает ему Человек-Карибу, охотник-чукча отдает взамен своих самок оленя.

Как и дикие олени, домашние олени чукчей зависят от некоего нечеловеческого покровителя, «Существа-Оленя», некоей сущности с достаточно неясными атрибутами, задачей которого является следить за благополучием стад. Совершенно непохожий на хозяина диких оленей «Pičvu'čín», Существо-Олень входит в класс добрых сил («va'IrgIt»), которые являются гипостазисами или сингулярными выражениями общего принципа существования, вдыхающего жизнь в этот мир, и в том числе в человека. Сущности «va'IrgIt» связаны со сторонами света, имена которых они могут носить, и именно им, в

особенности Зениту и Заре, посвящаются убитые домашние олени. Как и греки, чукчи на самом деле убивают и потребляют в пищу ими же выращенных животных только ради жертвоприношения. Тем не менее жертвоприношение не имеет ничего общего с приношением божеству. Ведь в отличие от различных типов духов, добрых или злых «ke'let» (в числе которых и хозяин диких оленей), которые живут как люди, иногда организовываясь в племена, и с которыми человек поддерживает отношения вражды и обмена, сущности «va'IrgIt» являются безличными локальными воплощениями космической живительной энергии, и никакой контакт с ними невозможен. Жертвоприношение домашних оленей сущностям «va'IrgIt» не является, таким образом, контактом одного индивидуума с другим, влекущим за собой ответную реакцию (как и еда, которую дают хозяину диких оленей); оно является для людей средством, с помощью которого способствуют общей циркуляции жизненных потоков, несущих в себе кровь жертвы. Получатель этих потоков, сущность «va'IrgIt», регенерирует их и возвращает людям в форме здоровья, изобилия и процветания поголовья скота¹⁰.

Каждое стадо находится под покровительством дощечки для разведения огня, предназначенной исключительно для семейного использования и имеющей неясную антропоморфную форму. Помимо ее прямого назначения, чукчи рассматривают ее как частное выражение Существа-Оленя: дырки, возникшие в результате трения палочки, считаются его глазами, а производимый при трении скрип — его голосом. При жертвоприношениях члены каждой семьи намазывают свою дощечку кровью животного, которую они потом также используют, чтобы раскрасить свое лицо; они говорят, что так они походят на Существо-Оленя, защищающего их стадо¹¹. Отношение чукчей к этой силе, защищающей их домашних оленей, резко отличается от того отношения, которое они поддерживают со скотоводом диких оленей. Они пытаются всеми средствами походить на Существо-Оленя, соединяют свои усилия с его, чтобы обеспечить безопасность стада, ждут от него, что он перенесет на них часть своей силы, преломлением которой он является и которой сами они способствуют своими жертвоприношениями. В случае с «Pičvu'čīn», в отличие от индивидуализирован-

ных духов, имеющих совершенно человеческие признаки, речь скорее идет о том, чтобы поддерживать с ним равные отношения, основанные на обмене услугами и взаимодействии.

На самом деле во всем, что касается отношений с существующим, не подпадающим под юрисдикцию людей, в частности оленя и тех, кто их контролирует, мир чукчи не отличается от мира охотников американского севера. В обоих случаях мы имеем дело с анимистическими космологиями, населенными интенциональными сущностями, организованными в коллективы, которые различаются между собой только по доминирующей схеме отношений, «дарственного» типа на востоке Берингова пролива и «обменного» типа на западе. Тем не менее на Чукотке отношение к некоторым классам нечеловеческих существ незаметно изменилось в силу того влияния, которое человек оказывает на них. Покровительство распространилось за пределы духов дичи, конкурируя со скотоводами и той сущностью, которая им помогает; возможно, это расширение было облегчено тем фактом, что большинство видимых вещей, как считается, зависят от некоего нечеловеческого хозяина, от радуги до кипы пушнины, приготовленной для транспортировки¹². К тому же здесь становятся заметны некоторые черты аналогической идентификации: составляющие этого мира начинают умножаться и варьироваться по своей природе; некоторые «*va'IrgIt*» потеряли свою видовую сингулярность и даже форму, освободившись от рамок автономных коллективов, в которых действуют другие категории существующих; они стали активными, мобильными принципами, безличное постоянство которых необходимо зафиксировать в объектах и сторонах света и между которыми люди должны устанавливать коммуникацию с помощью жертвоприношения.

Онтологическая диверсификация сущностей этого мира, пусть еще и в достаточно зачаточном состоянии у чукчей, становится все отчетливей по мере того, как мы продвигаемся к югу. Этот феномен был отмечен специалистами по Сибири в форме серии контрастов в социальной организации и религиозных верованиях между народами северных и южных зон. Я воспроизведу здесь оппозиции, установленные Мортеном Педерсеном, типология которого хороша тем, что использует те аналитические категории, которые я и сам предложил¹³. Со-

гласно этому автору, на севере преобладает анимистическая доминанта: сообщаясь с тундрой и тайгой Северо-Западной Сибири и Дальним Востоком России, север населен народностями палеоазиатского типа (чукчи, коряки, юкагиры), тюркскими (якуты) и алтайскими (совокупность тунгусов с эвенками и эвенками) семьями народов. Южная зона, а именно степи монгольского плато и его лесные границы, в основном населена народами уральско-алтайской семьи (буряты, халхи, дархады и т.д.). Равные отношения между коллективами человеческих и нечеловеческих личностей, имеющих одинаковые атрибуты, которые можно было обнаружить на севере, здесь исчезли в пользу вертикальных отношений дифференциации, которые Педерсен называет «тотемными», признавая, что в Сибири не существует подтвержденных случаев тотемизма: если кланам и половинам часто присваиваются имена животных, то здесь нет никаких следов идентификации между их членами и эпонимными видами. А ведь при ближайшем рассмотрении «тотемные» характеристики, которые он обнаруживает в Южной Сибири, на самом деле гораздо ближе к тому, что я называю аналогической системой.

Опираясь на свою этнографию дархадов и на исследование Каролин Хамфрей, посвященное даурам (речь идет о двух монгольских народностях), Педерсен делает акцент на дифференциации и онтологической плюрализации Южной Сибири: на некоторые нечеловеческие существа (горы, животные, деревья) смотрят здесь как на людей, но большинство всего существующего имеет весьма гетерогенные идиосинкразические свойства, которые все же можно связать друг с другом благодаря сегментам аналогической цепи, выявленным ритуальными спецификациями. Так, у дауров пожилые люди призваны приводить в гармонию элементы стихии, потому что они ближе к ним, а значит, и к метеорологическим явлениям; женщины должны следить за социальной мобильностью, поскольку они связаны с рекой; старейшины связаны с огнем, знаком света и управляют иерархией; шаман, способный к превращению, близок к диким животным и их специфическим способностям; акушерка заботится о плодородии, что связано с маткой и пещерами, символами созревания¹⁴. Никакой принцип тотализации не связывает этот конгломерат автономных сфер, которые

соединены между собой только дискретными совокупностями коротких ассоциативных цепочек, на фоне которых как фиксированные точки выделяются линии предков. Только анимизм, в том числе и шаманы, способен перейти границы этой иерархической расчлененности и трансцендировать эту онтологическую фрагментарность, но более всего — души мертвых, а не помощь животных, как это происходит у их собратьев на севере. Короче говоря, различия начинают множиться, а вместе с ними между всем существующим устанавливаются отношения другой природы.

Это позволяет ясно увидеть пример эхирит-булагатов, о которых мы уже вскользь упоминали, иллюстрируя общую схему покровительства¹⁵. Напомним, что эти бурятские пастухи Прибайкалья, организованные в экзогамные кланы, начали активно разводить лошадей и быков только в XVII веке, не прекратив при этом охотиться на оленей, лосей и косуль. Как и одомашнивание оленей на севере, одомашнивание лошади у степных монголов было обусловлено их пользой на охоте, которая осуществляется здесь большими конными облавами. К тому же эхирит-булагаты относятся к своим лошадям почти как оленеводы, то есть оставляют их на свободе некоторое время в году. Как и охотники севера Америки и Сибири, они тоже связывают контроль диких оленей с духом, которого мы уже с вами встречали под именем Богач-Лес («Bagan xangaj»). Описываемый как очень большой олень или лось, он считается родовым тестем, который дает дичь своим человеческим зятьям, когда они совокупляются в своих снах с его дочерьми. Пока в этом нет ничего удивительного: в своих отношениях с дикими животными, структурированными логикой брачных союзов с интенциональными сущностями, эхирит-булагаты ничем не отличаются от других сибирских народов. Но этот очаг анимизма стал остаточным, так же как и охота, которая задавала ему рамки его практического существования. Ведь постепенное утверждение животноводства идет рука об руку с установлением вертикального отношения покровительства — от человека к домашнему животному, от старших к младшим и от одного мифологического прародителя племени к его членам и стадам, — которое контрастирует с эгалитарными отношениями

между человеческими и нечеловеческими существами, которые свойственны Северной Сибири.

В основе зарождения племени стоит «Вуха појон», Господин-Бык, небесное животное, спустившееся на землю, где оно обрюхатило молодую девушку, ребенка которой оно приняло и воспитало. Эта прародительская линия пребывает в точно определенных местах той горы, у подножия которой разбили свой лагерь их предки. Им приносят в жертву лошадей, чтобы они давали свою защиту стадам и приумножали их: мясо посвященных им жертв наполняется «благодатью» («хеşeg»); они едят это мясо, чтобы благодать проникала в них. Во время большой июльской церемонии кобылы и мерины тоже приносятся в жертву Господину-Быку; душа лошадей, субститут души человека, понимается как искупительный дар, даруемый божеству в надежде получить от него счастье и богатство, конкретные выражения благодати. Тем не менее, в отличие от равного обмена, которому подчиняются отношения с Богачом-Лесом, жертвенная евхаристия, сделанная Господину-Быку, не всегда обладает нужным эффектом. Его благодати просят, подкрепляя просьбу дарами и льстивыми речами, не будучи уверенными в его протекции, которая не выражает ничего особенного, помимо той силы, что несет в себе божество благодаря своему положению¹⁶. Не будучи компенсацией за будущую благодать, жертвуемые предкам и небесным быкам животные представляют собой свидетельство благоговения, адресованное существам с непостижимой судьбой, которые могут решить не спускать благодать, хотя и обладают ею в изобилии. Как жизнь животных зависит от человека, который следит за их благополучием, так и судьба человека зависит от предков и божеств и их доброй воли. В любой момент покровительство может закончиться, как для животных, когда их убивают, так и для человека, когда получатели жертвоприношений остаются равнодушны к их просьбам.

Господство этого отношения покровительства сопровождается каскадом партикуляризованных иерархий, в которых обнаруживается много черт аналогического коллектива. Вопреки полукочевому образу жизни, отношение к местной прародительской линии, поддерживаемое с помощью различных форм культа мертвых, является источником сегментарных идентич-

ностей: предки, которых считает своими каждая конститутивная единица племени, как источник своей отличительной автономии, являются хозяевами тех мест, что занимают их потомки на пастибшах, которые они как раз и контролируют вместе со своими стадами. Будучи гарантом целостности родственной линии, мертвецы продолжают таким образом одухотворять своим присутствием тех, кто навещает их, и к тому же говорят, что они ведут такое же существование, что и живые, заключая между собой браки и рожая детей. Родственные группы, распределенные по шкале престижа, основанной на древности основателей, являются постоянно враждующими друг с другом юридическими лицами, но при этом они умеют объединяться, если надо противостоять внешним врагам. Таким образом, в случае с эхирит-булагатами мы имеем дело с коллективом, разделенным на иерархизованные, комплементарные единицы, привязанные к некоему святому месту, и каждая из этих единиц состоит из множества сущностей различной природы, а сам коллектив структурируется логикой сегментарных вложений, основанных на различии и ограничивающих ее негативные эффекты. Несмотря на искусственную схожесть, это уже не совсем мир чукчей с его множественностью эгалитарных коллективов и моноспецифичных человеческих сущностей, духов и животных, из которых едва выделяются те безличные сущности, которые не допускаются солидарностью и принадлежностью групп.

Но в то же время коллектив эхирит-булагатов распространяется до космических границ и включает в себя разнообразное множество нечеловеческих сущностей, имеющих свои собственные сферы, но связанных с остальными существами, в том числе и с людьми, сетью соответствий и взаимовлияний. Как пишет Амайон, «репрезентации сверхъестественных существ начинают кишмя кишеть»¹⁷. Помимо территорий потомков, контролируемых обычными предками, многие места контролируются духами индивидуализованных умерших, либо потому, что они там родились, либо потому, что они там умерли ранее своего срока; охотник, умерший от истощения в лесу, начинает контролировать там дичь, которую у него нужно испрашивать. Кроме этих специфических мест, эти мертвые становятся также хозяевами болезней, различных видов деятель-

ности, частных владений и образов существования, которые подчиняют себе человека, желающего от них избавиться или приобрести их. Другой вид зависимости — это зависимость, которая привязывает всякого человека к некоему «духу-судьбе» («zajaan»), вышедшему из мертвых родовой линии шаманов. Описываемые как весьма активные и преисполненные воображения, они устанавливают каждому человеку определенную судьбу, которая настолько с ним связана, что рассматривается как составляющая его личности. Будь они мужского или женского рода, будь привязаны к тому или иному месту или обладая той или иной специализацией, они достаточно многочисленны, чтобы каждому дать свою индивидуальную линию жизни. К этой предначертанности судьбы добавляется еще один фактор сингуляризации — «сущности» («udxa»): это унаследованные от предков способности к осуществлению особых функций, как быть шаманом, кузнецом, шорником или изготовителем стрел. Сущность является потенциально передаваемым качеством, необходимым для осуществления конкретной деятельности, но она может не актуализироваться в том, кто является ее носителем; тем не менее, чтобы не навлечь на себя гнев предков, ее нужно активировать, потому что она должна иметь своих представителей в мире живых. Помимо индивидуальных судеб, это врожденное качество вводит в коллектив хотя и комплементарные, но все же «сущностные» различия между категориями людей. На вершине этой иерархии, вдали от людей, но организованное согласно той же сегментарной логике, разворачивается сообщество «Небес» («tengeri»). Будучи разбитыми на две враждующие группы (старшая фракция — 55 белых Небес востока, и младшая фракция — 44 черных Неба запада), эти индивидуализированные и связанные с атмосферическими явлениями сущности являются создателями различных партикулярностей, потому что все, что они делают, несет в себе предопределяющую функцию. Каждое Небо является, таким образом, депозитарием одного специфического атрибута, который оно поддерживает и распространяет (дух инициативы, ревности, хитрости или недоброжелательности) и который характеризуется каким-то цветом и одной из сторон света.

Конечно, у эхирит-булагатов существуют области анимистической идентификации, в частности в подходе к диким живот-

ным и хозяину оленей Богачу-Лесу, а также в некоторых сферах, имеющих отношение к домашним животным, такова, например, «душа» лошадей, которую посылают духам при жертвоприношениях. Тем не менее, в отличие от онтологического режима анимизма, при котором человеческие и нечеловеческие существа, распределенные по различным коллективам, обладают все же некоторыми сходными атрибутами, все элементы коллектива, к которому принадлежат эхирит-булагаты, представляются сингуляризованными: места, существа, социальные сегменты, мертвые и живые, сферы космоса, божеества, сферы деятельности, сферы компетенций, предрасположенности, судьбы, качества — все это никак не связано друг с другом, все берет начало в каком-либо партикуляризме, который аналогия пытается компенсировать в неполной сети частных сходств. Даже шаманизм меняет свою природу и стремится к этим формам одержимости духами, столь свойственным для аналогических онтологий: тогда как шаман Северной Сибири поддерживает со своими помощниками-животными отношения сотрудничества, шаман-бурят физически инкорпорирует во время транса духов предков и Господина-Быка. Конечно, в этом есть одержимость в прямом смысле этого слова, потому что интрузивные силы не подменяются интенциональностью того, кого они посещают, чтобы у него произошло полное отчуждение, хотя это и очень на него похоже, особенно когда, воплотив в себя дух Господина-Быка, шаман начинает мычать, стоя на четвереньках, будто сам стал небесным быком¹⁸. В общем, несмотря на географический континуум и внешнее сходство, этот фрагментированный мир вертикальных отношений, наполненный автономными сущностями в поисках твердой почвы, иерархизированный предками и дифференцированный «сущностями» и судьбами, совсем не похож на мир Северной Сибири. Находясь на границе аналогического архипелага, ему достаточно вытеснить из своей памяти Богача-Леса, а вместе с ним и небольшую группу животных, деревьев и гор, которые еще теплятся своей внутренней схожестью с людьми, чтобы целиком и полностью в него войти.

От севера Америки до границ монгольского плато мы прошли через серию минимальных трансформаций системы, в которой дарственный анимизм доминировал над другим или в

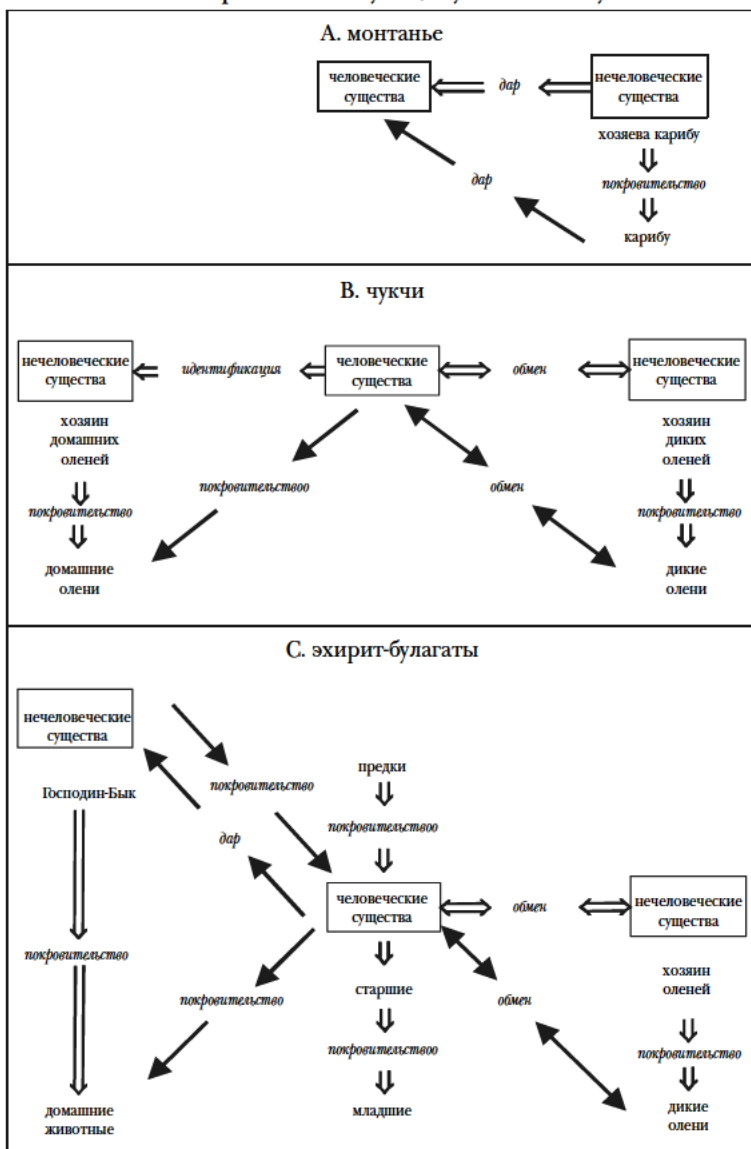
которой покровительствующий аналогизм начинал устанавливать свое влияние (табл. 11). Для этого достаточно, чтобы отношения покровительства выходили за узкие рамки взращивания диких животных духами, чтобы перейти в приручение этих животных человеком, шаг небольшой и без больших последствий, если продолжают существовать отношения, ставшие симметрическим обменом между человеком и коллективом нечеловеческих личностей. Тем не менее эти нечеловеческие личности в конце концов становятся остаточными, когда покровительство заражает собой даже тех, кто его осуществляет. Тогда нужно растянуть наверх иерархии зависимостей, что является необходимым условием безопасности; войти в круг добровольного рабства по отношению к предкам, старшим, божествам; населить мир различными инстанциями и принципами, которые возложат всю ответственность на неисповедимые пути судеб; вызывать к благорасположенности и ублажать подношениями тех хозяев, чье молчание внушает страх; без конца интерпретировать те знаки, которые дают смысл разрозненному, гетерогенному космосу, где уверенность в том, что каждая вещь находится на своем месте, никак не позволяет развеять беспокойство относительно непредвиденных последствий вторжения некоторых из них в обыденную жизнь.

Охота, приручение, одомашнивание

Одомашнивание животных, возможно, сыграло некую роль в «сибирской переходной ступени», но все же это недостаточное объяснение. Ведь расположение животного к одомашниванию не обязательно приводит к его одомашниванию, поскольку всякая техническая инновация связана с выбором, то есть зависит от того, какие опции выбирают, а какие оставляют в стороне, следуя тому, насколько они сочетаются или нет с другими элементами системы, в которую должно интегрировать эту техническую инновацию. Об этом как раз свидетельствуют народы субарктической Америки, которые не пошли по пути сибирских соседей, приручая оленей, и все это несмотря на то, что отношения покровительства, свойственные животновод-

Таблица 11

Переход от дарственного анимизма
к покровительствующему аналогизму



ству, потенциально присутствуют в фигуре хозяина карибу и совершенно конкретным образом — в одомашнивании собак.

В остальном же даже пример практических выгод скотоводства не гарантирует того, что оно действительно установится, как это показывал эксперимент, проведенный на Аляске в конце XIX века¹⁹. Перед угрозой уменьшения поголовья карибу на полуострове Сьюард представители федеральной администрации решили импортировать из Северо-Восточной Сибири одомашненных оленей и их чукчей-пастухов, чтобы те научили эскимосов юпит технике скотоводства, дав им тем самым источник мяса, не зависящий от превратностей охоты. Эскимосы запрягали в сани собак, чукчи же — оленей, что было с энтузиазмом встречено местными властями, которые решили распространить эту практику среди эскимосов, призвав для этого в большом количестве саамов из Финляндии и Норвегии вместе с их оленями, более послушными, и санями, более удобными. Чтобы облегчить развитие колонизации во время золотой лихорадки, государственная программа разведения оленей в конце концов стала почти исключительно ориентироваться на транспортную составляющую, столь востребованную искателями и почтой, возложив заботу по убеждению автохтонного населения в выгодах скотоводства на миссионеров. Все это не достигло желаемых результатов: юпит продолжали предпочитать охоту на карибу, а не их разведение и предпочитали ездить на собаках, а не на оленях; лишь незначительная часть из них под давлением миссионеров согласилась проводить большую часть зимы на пастбищах, вдали от своих деревень. Трудно с уверенностью сказать, была ли эта неудача результатом неадаптированности технической стороны дела к условиям местной жизни (сани с собаками удобнее, передвижное скотоводство предполагает разбросанность пастбищ и т.д.) или это произошло по причинам нравственного порядка, как, например, отвращение эскимосов к разведению животного, на которого они охотятся, и к потреблению мяса, которое они «произвели», а не получили в результате личностной торговли с хозяином дичи. Как во многих подобных случаях, обе причины тесно связаны друг с другом. Стоит отметить, что в отличие от Северной Сибири, где среда и образ существования весьма сходны со средой и образом существования эскимосов, на за-

паде Берингова пролива никто не перешел спонтанным образом к одомашниванию карибу.

Чтобы лучше понять этот феномен, надо будет сделать небольшой экскурс, который приведет нас к другим народам, тоже воздержавшимся от одомашнивания местной фауны, хотя и обладающим при этом практическим опытом содержания животных в полуневоле. На самом деле во всей Амазонии индейцы существуют в гармонии с огромным множеством знакомых им животных видов²⁰. Речь идет о потомстве не крупной дичи, убитой на охоте, или выпавших из гнезда птенцов, которых вскармливают потом из руки и даже грудью и которые получают тем самым то, что этнологи называют «влиянием» подмены, заставляющим их так привязываться к своим хозяевам, что они даже за ними повсюду следуют. Индейцы не знакомы с механизмом, необходимым для приручения животных, и не умеют определять этот достаточно короткий и разный (в зависимости от животного вида) период, в течение которого происходит этот феномен «влияния» подмены. Среди обычно приручаемых видов самые поддающиеся одомашниванию — это, конечно же, крупные грызуны (пака, агути, акуши и водосвинки), оба вида пекари, тапиры и некоторые птицы, в основном земные, которые и без того ведут жизнь вблизи жилищ индейцев (краксы, скрытохвостки, трубачи, часто используемые в этом регионе как страж дома). Когда они рано знакомятся с человеком, все эти животные обычно податливы и хорошо переносят неволю. Часто можно видеть пекари размером с кабана, который мирно спит рядом с домашним очагом, или тапира, весящего около 50 центнеров, прогуливающегося со своим хозяином вдоль реки или плывущего за ним, когда он в пироге. И хотя они представляют собой потенциальный источник мяса, этих животных никогда не убивают, чтобы съесть, за исключением редких случаев, таких как ритуальное умерщвление тапира у индейцев панно, о котором мы уже говорили ранее²¹.

Индейцы также никогда не пробовали воспроизводить в неволе тех животных, которых они приручили, или производить отбор их потомства. Вне Анд, где ламы и морская свинка были одомашнены по крайней мере шесть тысяч лет назад, единственное автохтонное домашнее животное тропической

Южной Америки — это утка варварийской породы, возможно, одомашненная в начале нашей эры на северном побережье материка, разведение которой распространялось очень медленно по другим регионам низких земель, где оно еще и сейчас встречается относительно редко. Несмотря на давнее одомашнивание многих растений, культивируемых в неандской Южной Америке, с животными не произошло ничего подобного, я понимаю при этом одомашнивание в традиционном смысле этого термина, как его понимает Исидор Жоффруа Сент-Илер, то есть как редукцию к состоянию одомашненности «серии индивидуумов, родившихся один от другого» под контролем человека²².

Первое возможное объяснение такого состояния дел будет, очевидно, зоотехнического порядка: даже если многие виды тропической фауны Южной Америки можно без труда приручить, ни один из них не поддается настоящему одомашниванию. На это указывает многое. Так, при изучении потенциальных возможностей разведения различных диких животных видов с точки зрения их прибыльности и этограмм в Южной Америке были отмечены только пекари, агути и водосвинки²³. Интенсивное разведение трех этих видов на современных фермах стало, впрочем, в Южной Америке обыденным делом, потому что в некоторых регионах Венесуэлы водосвинки используются даже в качестве мяса. Так, известно, что тапиры поддаются дрессировке, если они были пойманы в молодом возрасте, и что иногда на внутренних землях Бразилии колонисты их даже использовали как тягловую силу²⁴. Что же касается пака, агути или акуши, то в зоологическом и этологическом плане они очень близки морской свинке, которая долгое время была источником мяса андских крестьян. Наконец, отметим, что, за исключением тапиров, все виды млекопитающих находятся в тех весовых пределах (менее 40 килограммов) и в том пределе воспроизводимости, которые в моделях эволюционной экологии рассматриваются как оптимальные для того, чтобы можно было перейти от охоты к их одомашниванию²⁵.

Из всех млекопитающих тропической фауны Южной Америки все же именно ошейниковые пекари («*tayassu tajacu*») представляют самую характерную этограмму видов, склонных к одомашниванию: стадность и половое смешение в относи-

тельно больших, иерархизированных и разнородных группах; неспособность долго бегать и хорошая приспосабливаемость к изменениям окружающей среды; слабоспецифичное пищевое поведение²⁶. Опыт зоологических садов, кстати, показывает, что их воспроизведение в неволе не связано ни с какими трудностями²⁷. Поэтому тот факт, что они не были одомашнены индейцами, привлек к себе внимание многих исследователей²⁸. Правда, самцы пекари иногда во взрослом возрасте становятся буйны, но все равно ведь можно найти подходящий способ их разведения, например тот, что используется в Новой Гвинее, где свиньи свободно бродят по лесным зарослям вокруг деревни и спариваются при этом с дикими хряками. В Амазонии прирученные пекари и тапиры к тому же редко держатся в загоне и бродят по своему желанию вокруг жилищ человека, возвращаясь к нему, только чтобы поесть, когда их позовет хозяин. Питание такого стада не требовало бы никакого садоводства (в настоящее время все еще слабо развитого), тем более что сладкий картофель, один из первых растительных видов, одомашненных в Америке, и как раз его введение в Новую Гвинею способствовало развитию разведения свиней (речь идет об известной «ипомейской революции»²⁹), уже широко используется в Амазонии для питания другого одомашненного вида — собаки.

Конечно же, папуасские сады часто охраняются от вторжения свиней крепкими заборами, постройка которых требует немалого труда и вложений, которые индейцы, чьи сады не огорожены, может быть, отказываются принять. Тем не менее можно было бы держать тогда самих пекари в загоне, тем более что их, вероятно, раньше использовали в Бразилии мунду-руку как способ охоты: стада пекари загонялись в загон, где животных содержали и кормили, убивая их при необходимости, при этом индейцы не предпринимали попыток их контролировать воспроизводства³⁰. Этот пример хорошо подчеркивает различие в отношении индейцев к животным, плененным ради мяса и содержащимся вне деревни, и индивидуумам того же вида, которых не едят, потому что за ними заботливо ухаживают и социализуют их в своей деревне. К тому же разведение европейских свиней в загонах известно и здесь: некоторые общества верхней Амазонии, находящиеся в постоянном кон-

такте с Андами, практикуют его уже достаточно давно и не испытывают никаких угрызений совести, употребляя в пищу этих свиней. А значит, речь здесь идет не столько об отвращении к одомашненным животным вообще, сколько об отвращении к одомашниванию дичи³¹.

Подобное отвращение могло бы объясняться тем простым фактом, что экономичнее обеспечить себя мясом, охотясь на относительно в изобилии присутствующих животных, нежели беря на себя заботу по их разведению. На самом деле сейчас мы знаем, что современная Амазония не является той «протеиновой пустыней», о которой говорили некоторые адвокаты культурной экологии, и что индейцам вполне хватает дичи, даже если и существуют значительные неравенства в ее доступности в зависимости от биотопа. Многие исследования говорят о том, что охота индейцев весьма продуктивна, в частности это было показано на примере индейцев пиро, и даже благодаря математической модели, сравнивающей эффективную продуктивность ошейниковых пекари в мясном отношении, когда на них охотятся, с их гипотетической продуктивностью, если их разводить в неволе, было установлено, что индейцам рентабельнее продолжать охотиться³². Конечно же, индейцам других регионов, имеющим такие же экологические и демографические условия, что и пиро, нет никакой нужды уметь подсчитывать аллометрические отношения между поголовьем стад, биомассой и процентом воспроизводства, чтобы прийти к такому же заключению. К тому же вполне вероятно, что некоторые виды животных поначалу приручались не для того, чтобы их есть (ведь для этого существует охота), а для того, чтобы была доступнее сопутствующая этому продукция (молоко, кожа, шерсть, транспорт и т.д.)³³. С этой точки зрения, за исключением птицы-трубача (играющей роль домашнего сторожа), волнистых попугайчиков и ара (чьи перья идут на украшения), амазонская фауна мало что может предложить. Тем не менее на большинстве дворов, где есть домашние животные, в частности на Ближнем Востоке, одомашнивание получило развитие, только когда демографический рост на этих территориях и переход к оседлости достигли такого уровня, что пищевая зависимость от продуктов разведения стала необратимой, сводя охоту к дополнительному средству добывания пищи. А ведь слабая

плотность населения, которая позволяет в настоящее время в междуречных регионах Амазонии вполне достаточное добывание животных протеинов охотой, не всегда была нормой. Оседлые и имеющие весьма высокую плотность населения общества, очень рано уничтоженные европейской колониальной экспансией, в течение почти двух тысячелетий развивали наносные террасы вдоль крупных рек и у подножия Анд, но при этом не считали необходимым прибегать к одомашниванию пекари, агути или водосвинок, чтобы компенсировать то, что охота не могла им дать. Они предпочитали эксплуатировать альтернативные источники протеина, в частности интенсивное выращивание маиса и, в меньшей степени, водную фауну; содержание в затонах живых черепах было достаточно распространено по всему течению Амазонки, при этом нельзя отнести эту технику к разведению животных, поскольку никакое прямое воздействие на животных не осуществлялось. Все происходит так, словно между приручением дичи и ее одомашниванием существовала бы некая преграда, которую индейцы тропических регионов отказывались преодолеть³⁴.

Это факт тем более примечательный, что в Амазонии, как и в Северной Америке или Сибири, животные, на которых охотятся, живут под контролем духов, которые ведут себя с ними как животноводы. Даже если обычно использующийся термин для обозначения этого отношения говорит нам о приручении, здесь речь идет о настоящем разведении, потому что в отличие от индейцев Южной Америки, которые не едят и не пытаются разводить своих домашних животных, хозяева дичи часто питаются своими стадами и тщательно следят за их воспроизводством. Отношение покровительства в отношении животных присутствует в Амазонии повсюду в своей конкретной форме приручения, но оно существует и в своей потенциальности в управлении дикими животными этими нечеловеческими пастырями — духами. Возможно, именно эта дуальность подхода к животным, которым покровительствуют, объясняет, почему индейцы Амазонии не одомашнили пекари, агути или водосвинок. Ведь домашние животные обладают своим собственным статусом: поскольку они социализированы и свободны, их вскармливают женщины и заботятся о них, с ними играют дети, они рассматриваются как малолетние дети, и эта

причина упоминается иногда, чтобы объяснить, почему они не могут воспроизводиться. Животные же, на которых охотятся, и их хозяева чаще всего рассматриваются как близкие родственники (половые партнеры или сводные братья для одних и сводные родители для других), а мы видели, что это свойственно для анимистических обществ вообще. Рассматривая потомство дичи как приемных детей, индейцы выводят их из брачных отношений, поддерживаемых ими с защищающими фауну духами, и заменяют для них этих духов в функции вскармливающего их скотовода. Но эта подмена является неполной и временной, потому что они даже не задумываются об обеспечении воспроизводства тех, кого защищают, и не убивают их ради употребления в пищу. В общем, они «играют в скотоводов», имея для этого все необходимые знания в области зоологии и этологии, но не доводя логику этого поведения до завершения.

В Южной Америке низких земель приручение никоим образом не является незаконченной попыткой «протоодомашнивания»³⁵. Если оно не стало настоящим животноводством, то в силу того, как индейцы этого региона относятся к животным: дичь — это либо абсолютно экстериоризованное альтер эго, когда на нее охотятся, либо, когда ее приручили, она становится слишком близка человеку, чтобы ее можно было съесть. То, что животные личности, проживающие в своих независимых коллективах, понимаются как внешние по отношению к человеку, не может нас удивить, когда речь идет об анимизме. Что же касается чрезвычайной близости домашних животных к человеку, то она имеет место потому, что эти сироты, будучи выведенными за пределы своего коллектива, чтобы стать частью коллектива человеческого, несмотря на различие формы, теряют большинство типичных атрибутов своего исходного племени-вида. Существовая обычно только в единственном экземпляре в доме человека, они больше не имеют отношений со своими соплеменниками, только с человеком или животными других видов, оказавшимися в такой же ситуации; они не добывают себе пищу обычным путем, а едят то, что им дают; они живут не в своем доме, но в доме человека; не воспроизводятся своим обычным путем и остаются в состоянии половой незрелости вечных детей; даже их тело меняется, поскольку ино-

гда его массируют, словно желая придать ему человеческие очертания, как это иногда делают с еще бесформенным телом маленького ребенка, чтобы оно достигло желаемого совершенства³⁶. Короче говоря, животные теряют свои исходные отличительные свойства и становятся похожи на людей. Именно поэтому они не рискуют оказаться в котле: так же как не едят захваченных у врага детей, которых принимают в семье убийцы и относятся к ним как к своим родным, так же не едят и потомство животных, чьих родителей убили на охоте, потому что они приобретают нравы и обычаи того коллектива, в который приняты.

Тем не менее эта натурализация через усыновление не полностью устраняет зависимость прирученных животных от их хозяев, которые продолжают издали обеспечивать им свое покровительство. Из страха навлечь на себя гнев духов человек должен хорошо с ними обращаться, их нельзя заставлять страдать или не уважать их. На самом деле большинство животных уже одомашнены в воображении, и даже сильнее, нежели это происходит с домашними животными, но при этом человеку запрещено пытаться как-то это использовать в своих целях. Это предполагало бы тогда не столько некий эмпирический процесс, предвосхищенный приручением, сколько полную передачу подчинения, на которую должен согласиться хозяин дичи. Уничтожение экстериоризации животных личностей их включением в человеческие коллективы потрясло бы онтологические границы индейских космологий как тех принципов, с помощью которых устанавливаются отношения между человеческими и нечеловеческими существами. В отличие от свиней в Новой Гвинее или скота в Африке, которые, являясь предметами метонимического трансфера, делают их способными к выражению качеств и чаяний того, кто ими обладает, и которые даже могут служить заменой человеку при обменах, в тропической Южной Америке животное мыслится только как независимый и коллективный субъект паритетного отношения между личностями. Отказ от одомашнивания здесь является не столько продуктом сознательного выбора, сколько следствием невозможности трансформировать схему отношения к животным, распространив в отношении к некоторым видам покровительственное поведение, которое является уделом нечелове-

ческих существ и которое при приручении касается лишь небольшого числа индивидуумов. Будучи совершенно конъюнктурным, это препятствие непреодолимо с доколумбийского периода до наших дней, о чем свидетельствуют недавние неудачные попытки некоторых организаций по введению среди индейцев образцового разведения пекари или агути как альтернативного источника мяса в регионах с деградированной окружающей средой, где отдача от охоты почти близка к нулю.

При выполнении некоторых условий гораздо легче принять какое-нибудь новое орудие труда, нежели породить новое техническое отношение. Индейцы Амазонии быстро поняли преимущество металлических орудий труда, огнестрельного оружия и, что появилось не так давно, съемных моторов для лодок или цепных пил, которые куда более эффективны, чем старые деревянные и каменные орудия, выполняющие те же функции. В некоторых случаях они даже, не колеблясь, учились у белых элементарным способам плавления и формовки металлов, чтобы производить и чинить ружья, помогающие им избавиться от присутствия самих белых, которые наивно обучили их этому искусству³⁷. Заимствование индейцами европейских домашних животных, начиная с собаки, тоже прошло без заметных трудностей, потому что технические и идеологические особенности обращения с животными были им по большей части переданы вместе с самим животным и предполагали только некоторые поправки в их таксономиях³⁸. Зато совсем иначе обстоит дело с одомашниванием автохтонных животных, принцип которого все-таки уже заложен в поведении хозяина дичи (а в некоторых регионах вот уже на протяжении почти пяти веков, благодаря принятию европейских домашних животных), но актуализация которого потребовала бы существенной переориентации модусов отношений с нечеловеческими существами, что влечет за собой и изменение онтологического статуса самих этих существ.

Конечно, можно было бы разделить животных одного вида на две более или менее несоприкасающиеся сферы, в зависимости от того, охотятся ли на них или разводят, как это происходит у чукчей в отношении оленя или у некоторых папуасов в отношении свиньи. В обоих случаях без проблем сосуществуют бок о бок минимальное покровительство полудомашнен-

ным животным и хищничество по отношению к их диким сородичам³⁹. Индейцы Амазонии не пошли по этому пути в отношении пекари, как и индейцы субарктической Америки в отношении карибу, по причинам, которые трудно окончательно объяснить. Заметим только, что подобное изменение онтологических границ обычно происходит очень медленно и постепенно. Имея американское происхождение, олень начал одомашниваться в Северной Евразии около пяти тысяч лет назад, возможно народами, пришедшими с юга, которые применили свои навыки разведения лошадей; но одомашнивание оленя распространялось в Сибири в течение нескольких тысячелетий, а в некоторых регионах от силы несколько веков назад, и оно остается в достаточно зачаточном состоянии там, где в изобилии водятся олени дикие⁴⁰. Что же касается одомашнивания свиньи, то в некоторых регионах Новой Гвинеи, где довольствуются ловлей диких поросят для последующего их выращивания, оно еще только на полпути.

Генезис перемен

Отношения, которые поддерживают люди между собой и с окружающим миром, трансформируются не техническим прогрессом самим по себе, а скорее незаметными модификациями тех отношений, что делают возможным некий тип поведения, ранее считавшийся невозможным по отношению к некоторым категориям существ. Ведь всякое техническое средство — это прежде всего опосредованное или прямое отношение между интенциональным агентом и неорганической или живой материей, включая сюда и самого агента. Чтобы возникло или было адаптировано с тем или иным успехом новое техническое средство, совершенно точно нужно, чтобы оно представляло реальную или воображаемую пользу и чтобы оно было совместимо с другими характеристиками той системы, в которую оно внедряется. Нужно, чтобы задействованные при этом исходные отношения можно было объективировать, то есть чтобы они соответствовали предсуществующей схеме взаимодействий, но до этого находились бы в подчиненном или каком-то особом положении, потому что касались бы исключительно некоего

класса вполне определенных объектов. В этом смысле технический выбор предполагает и новую конфигурацию уже существующих элементов, и применение специфического типа отношений к сущностям, которые ранее оставались от него в стороне. Это то, что происходит при одомашнивании животных с распространением отношений покровительства за пределы их исходной сферы влияния, где они касались только воспитания детей и контроля за условиями их существования, и это покровительство может даже становиться правом, признаваемым во многих обществах, распоряжаться их жизнью, будь то отказ в заботе, оставление на верную смерть или подкидывание ребенка другим родителям.

Если понимать их именно таким образом, технические отношения оказываются весьма стабильны во времени, в отличие от инструментализации, которую они используют, и организации цепи операций, в которой они выражаются, причем эта цепь может претерпевать сильные изменения за достаточно короткий промежуток времени. Поскольку гамма возможных отношений к самому себе или другому (будь он одушевленным или неодушевленным) гораздо уже, нежели совокупность объектов, которые порождаются этими отношениями, и нежели набор используемых для этих целей методов, техническая эволюция могла бы рассматриваться не как градуальное усложнение орудий труда и процессов трансформации объектов, а как узкая и более или менее кумулятивная серия объективаций новых отношений. Переход от танка к автомобилю или от ремennого станка к машине Жаккарда не несет в себе никакой неизбежности или очевидности, но, как кажется, вполне соответствует характеристикам операций и природе результатов, свойственных этим категориям артефактов. Совсем иначе обстоит дело с объективацией новых технических отношений, таких как одомашнивание растений или животных (при этом одно совершенно не вытекает из другого), которые являются беспрецедентными революциями в осознании границ самости и инаковости. Инструментализация — это еще одна такая революция, возможно даже первая из них, потому что идея передачи физической функции организма некоему объекту, который ее облегчает, зародился у других видов ранее, чем получил развитие в антропогенезе. Среди таких ранее неведомых отноше-

ний к вещам фигурируют также запасы элементов питания, а именно накопление энергии для воспроизведения жизни, то есть феномен, независимый от одомашнивания (сельхозработники не практикуют его, а охотники-собиратели используют), возможного источника первого экономического неравенства⁴¹. К этому небольшому списку можно было бы добавить и изобретение когнитивных артефактов (кипу для письма, счеты и пиктограммы) или еще разделение круга обязанностей в организации задач (то есть в данном случае речь идет об отношении между людьми), которая появляется, когда различные способности каждого индивидуума, ранее осуществляемые коллективно, без четкого координирования, стали направляться в нужное русло начальником работ: природа задействованных знаний не поменялась, зато модификация в отношении частей к целому делает возможным появление специализации, а значит, социального разделения труда. Во всех этих случаях объективация принимает либо форму экстернализации физических и ментальных свойств и функций человека, либо артифицилизацию части нечеловеческих существ, полученных в результате транспозиции знаний или некоего ранее не развитого отношения на другие цели.

За исключением складирования, ни один из этих разрывов во взаимоотношении с материей не предполагает или даже не влечет за собой радикальной модификации социальных и экономических условий, поскольку актуализация продуктивных возможностей, содержащаяся в новом техническом отношении, не имеет в себе ничего автоматического. Лучшая иллюстрация этого, конечно же, одомашнивание растений, эта удивительная перемена в подходе к нечеловеческим существам, которая тем не менее не может рассматриваться как «*deus ex machina*»⁴² политической стратификации, демографического роста и эксплуатации другого: напомним, что многие охотники-корчевники почти ничем не отличаются от охотников-собирателей с точки зрения социополитической системы, организации жизни или стратегий занятия территорий и управления ими, тогда как общества, основанные исключительно на изъятии природных ресурсов (индейцы северо-восточного берега Северной Америки или юга Флориды), не являлись эгалитарными (диспропорции в распределении богатств, использова-

ние рабской рабочей силы, иерархичная политическая структура), и их совершенно напрасно пытались искать у большинства земледельцев, выращивающих тропические корнеплоды.

В сфере технических инноваций, как и в сфере исторической эволюции вообще, нужно объяснять не столько движение, сколько стабильность. Каждый день приносит нам новые открытия; пытливые умы размышляют о мире и его загадках; влиятельные люди в любой момент могут поколебать крупное предприятие так, что последствия этого будут непредсказуемы; так что всегда есть условия для того, чтобы менялось состояние вещей, но меняются они благодаря аккумуляции незначительных изменений и с более или менее быстрой скоростью, зависящей от того эталона, который мы выберем для замера этих перемен. А ведь если попробовать уйти от слепоты момента, который заставляет нас оценивать общее движение через то, что мы ощущаем в ходе нашего короткого существования, надо будет констатировать, что более широкие рамки схематизации человеческого опыта все сильно меняют, в частности онтологические режимы и доминирующие модусы отношений, структурирующие наш «праксис», и не только в тех обществах, которые Леви-Строс называл «сдержанными», потому что они стремятся нейтрализовать последствия исторической случайности. Стабильность обязана своим существованием не маловероятному отсутствию движения, а устранению движения или, вернее, тем препятствиям, которые были принесены механизмами, сдерживающими его непосредственные последствия. Один из них, и, возможно, наиболее часто встречающийся, заключается в трудности растянуть поле некоторых отношений до новых объектов, которые бы тем самым были призваны изменить статус, чтобы соответствовать тем характеристикам, которые ожидают от данного класса сущностей. На самом деле природа терминологии ограничивает природу отношений, которые могли бы установиться между ними, вот причина, по которой идентификация должна, как мне кажется, логически предшествовать отношениям. Тем самым, термины нельзя с легкостью перенести с одного отношения на другое, поскольку это онтологическое сопротивление является препятствием для такой транспозиции, характеризующей объективацию исходного технического отношения.

Именно это происходит в тропической Южной Америке с сосуществованием различных модальностей отношений к двум классам различных животных: отношение к животным, на которых обычно охотятся, и отношение к европейским животным, которых разводят, самые распространенные из которых — собака и курица. Тогда как покровительство некоторым из первых остается условным и временным, то есть только в рамках приручения, оно становится абсолютным для вторых, которые полностью подчинены человеку, и это объясняет, почему кажется маловероятным, что дичь стала восприниматься как одомашненные животные. Когда происходит переход от одного отношения к другому, он осуществляется включением инородных элементов в исходное отношение, а не наоборот: в саваннах известны многие случаи, когда беглый скот, снова ставший диким, понимался индейцами как дичь, хотя при этом никогда не отмечались случаи обратной трансформации: из дичи в домашнее животное.

Тем не менее такой упорный гомеостазис достаточно редок. Обычно некий класс существ, выступающий в той роли, которую он играет в том или ином секторе существования коллектива, постепенно включается в схему отношений, которые раньше были маргинальными и тем самым приобретают главенствующие позиции: тогда открыта дорога для того, чтобы отношение, ранее характеризовавшее подход к этим объектам, утеряло свою важность. Так, хотя в Сибири одомашнивание оленей началось давно, усиление покровительственного отношения к некоторым животным могло способствовать только ослаблению отношений, которые раньше с ними поддерживались, и все больше способствовать исчезновению ранее принятого поведения в отношении нечеловеческих существ, которым приписывали сходные атрибуты, или, еще лучше, сведению их к фольклору. И все же такие изменения могут произойти, только если тормозящие механизмы этих перемен сами сдерживались последствиями достаточно исключительных событий для того, чтобы креативное воображение и дух инновации завоевали свои права, тесня привычки, передаваемые из поколения в поколение. Обычно это происходит, когда элементы, которые могут быть объективированы расширением ранее вторичного поля отношения, являются либо совер-

шенно новыми, либо уже глубоко модифицированы постепенным ослаблением отношения, которое их объективировало ранее. Если первый случай типичен для феноменов распространения и заимствования, то опыт показывает также, что появление новой сущности (домашнего животного, например) не обязательно ведет к тому, что она будет принята, когда объективирующее ее отношение (некоторый тип отношений к животным) слишком чуждо схеме взаимодействий и системе доминирующих в обществе знаний. Даже если использование этой сущности может быть принято, оно все равно чаще всего займет свою узкую нишу, что сильно ограничит ее транспозицию на другие объекты. Поэтому второе условие, дезагрегация ранее господствующего отношения, является для процесса изменения фундаментальным. Обычно она происходит, когда обстоятельства, порожденные превратностями истории (изменение климата, нежелательные последствия деятельности человека на окружающую среду), заставляют народы адаптироваться к другой среде обитания или среде, чьи характеристики изменились. Миграции на дальние расстояния под гнетом завоевателей или от воинственных соседей, военная экспансия, ограничение территории, эксплуатация которой станет более интенсивной, деградация экосистемы или ее постепенная трансформация в результате климатических катаклизмов — все это вынуждает человека менять стратегию своего выживания, и особенно те отношения, которые связывают его с другими людьми и с окружающим миром.

Дело не в том, что техническая инновация является дочерью необходимости. А скорее в том, что длительная трансформация отношений к реальным или воображаемым сущностям, с которыми мы делим одну судьбу, может начаться только в трудные и иногда длительные периоды времени, когда люди открывают для себя новый опыт, потому что те связи, которые они имели между собой в общем использовании вещей, расстрескавшись от тяжелых ударов обстоятельств, начинают обретать другую конфигурацию. Но этот процесс идет не случайным путем. Если при эволюции живых организмов, как и эволюции коллективов, в которых они сосуществуют, случай и произвольность необходимы для зарождения нового порядка или равновесия, то этот порядок, не будучи столь прогнозиру-

емым, тем не менее разворачивается согласно определенным правилам и принципам совместимости, не столь случайным, как произошедшие события. Можно разрушить что-то тысячью способов, но воссоздавать это придется только с имеющимися в наличии материалами и согласно ограниченному числу подходов, следующих архитектурным требованиям здания. Все остальное, что притягивает наш взгляд и радует своим разнообразием, всего лишь украшение.

Эпилог

РЕЕСТР ВОЗМОЖНОСТЕЙ

Несмотря на предложенные различными структурными подходами альтернативы, антропология с самого своего зарождения не прекращает испытывать более или менее открытую тягу к надежной простоте этиологических объяснений. Понять некий социальный институт через его предположительный генезис, то есть на манер эволюционизма XIX века, через предшествующие тому обстоятельства или внешние влияния, как это делают современные антропологи, открывая для себя уже поблекшие добродетели чисто событийной истории, пытаться обнаружить ту адаптивную функцию, которую выполняет этот институт в данной среде, или смотреть на него как на выражение архаических или архетипических импульсов — все это, конечно, может успокоить умы, стремящиеся обрести уверенность, но не позволяет ответить на один-единственный вопрос, который только и заслуживает внимания: почему некий социальный факт, некое верование, некий тип поведения присутствуют в данном обществе здесь и сейчас? Чтобы объяснить жертвоприношение, каннибализм или культ предков, была уже выдвинута масса предположений, в том числе теми, кто это все практикует, но мы так лучше и не разобрались в тех причинах, по которым одни это практикуют, а другие нет, и еще меньше поняли то, что заставляет каннибализм здесь сосуществовать с жертвоприношением или культом предков, а в других местах вытеснять их. Почему не существует тотемного королевства? Почему нечеловеческие существа не представлены в парламенте? Почему инки или фараоны не едят своих врагов? Почему индейские шаманы не совершают жертвоприношений? Кто-то скажет, что это вопросы праздные, которые не могут привлечь внимание серьезного исследователя. И тем не менее именно эти вопросы становятся важны, когда мы пытаемся понять различия в образе жизни людей и дать им объяснение. Вместо того чтобы редуцировать разнообразие существующих практик, приписывая им происхождение, которое нельзя прове-

речь, не очень ясные функции или гипотетические биологические или бессознательные основания, следует задаться вопросом о том, что делает эти практики совместимыми или несовместимыми между собой, — вот первый этап исследований тех правил, которые управляют организацией их системы. Структурные типологии, изложенные в этой книге, не имели таких амбиций. Ведь можно надеяться выявить некие комбинаторные принципы, только если мы сначала определили те элементы, на которых они будут базироваться, и сделано это должно быть достаточно точно, чтобы таблица этих элементов оставалась открытой для новых дополнений. Если бы антропология должна была найти некий источник вдохновения в более точных науках, возможно, ей следовало бы обратиться скорее к химии, нежели к физике или биологии, которые часто принимаются антропологией за модели, хотя их сходство никогда не выходило за пределы метафоры. Действительно, человек обладает способностью производить новые комбинации и тем самым модифицировать те свойства, которые он комбинирует, но, что бы ни говорили апостолы креативности, без мифа и вымысла они не могут создать функциональных гибридов, чьи составляющие были бы несовместимы.

Именно это начинаешь испытывать, глядя на длинный путь опыта в лабиринте нашего мира. Схематизируя различные положения опыта этого мира и отношения к другому, идентификация и отношение переливаются целой гаммой модальностей, внутренние характеристики которых отличаются друг от друга, что позволяет или нет их сосуществование в некоем отдельном коллективе, а в случае отношений — сочленение господствующей формы и одной или нескольких малых форм. Так как я выделил четыре модуса идентификации и шесть модусов отношений, чтобы таблица уж была полной, нужно было бы просмотреть все эти 24 фигуры. Это значило бы довести аналогию с химией и духом системы до ее пределов; тем более что некоторые из этих комбинаций существуют только в виде утопии и на страницах фантастических романов, где их противоречивая смесь приятно сотрясает тяжесть слишком предсказуемой реальности. Поэтому мы ограничимся здесь только некоторыми типами совместимости и несовместимости, пре-

доставив читателю, любящему сравнения, самому решить, возможны ли некоторые из этих невозможных коллективов.

Анимизм и натурализм представляются как два антитетичных способа понимания этого мира: в первом случае акцент ставится на физические различия между всем существующим (все обладают различными телами), и при этом признается, что они поддерживают друг с другом одни и те же отношения (в силу того, что имеют одни и те же внутренние свойства); во втором случае, наоборот, подчеркивается физическое сходство элементов этого мира (все они подчинены законам природы), чтобы можно было лучше констатировать гетерогенность способных объединить их отношений (считается, что отношения зависят от наличия или отсутствия способности проявлять свои внутренние свойства с различным содержанием). А значит, обе эти схемы идентификации можно рассматривать вместе под углом их модусов отношений.

Несмотря на откровенное различие биологических инструментов и этограмм, которые дают нам анимистические субъекты, они поддерживают между собой постоянный диалог душ, это межсубъектное общение, основывающееся способность жить в обществе, которое включает в себя человеческие и нечеловеческие существа в их универсальной связности. Различия физических предопределений не являются препятствием для коммуникации и частично скрадываются отношениями от личности к личности, которые устанавливаются между одними и другими, поскольку все они живут на одном этаже онтологической лестницы. В космологиях анимизма, где сущности равного статуса определяют самих себя по тому положению, которое они занимают по отношению друг к другу, могут быть только такие структурирующие отношения, которые задействуют потенциально обратимые между человеческими и нечеловеческими субъектами связи, на идентичность которых никак не влияет реализация того отношения, которое их объединяет: то есть хищничество, обмен или дар. В отличие от этого такие непереходные отношения, как производство, трансляция или покровительство, обречены оставаться маргинальными, поскольку они предполагают иерархию элементов, онтологическая разнородность которых усиливается тем воздействием, кото-

рое один оказывает на другого. В даре, обмене и хищничестве субъект утверждает субъекта; в производстве, покровительстве и трансляции субъект институтирует зависящего субъекта или подчиненный объект.

Охотник-ачуар, обращаясь к животному как к своему альтер эго, актуализирует в частном контексте общее отношение хищнического родства, существующего между людьми и дичью; возможно, он усиливает его, но не модифицирует этим ни онтологических свойств своего собеседника, ни природу отношений, которые с ним завязывает. То же самое можно сказать об отношении обмена, которое поддерживают между собой и своим окружением тукано, или о дарственной схеме, которая ориентирует жизнь кампа и некоторых нечеловеческих существ, с которыми они сосуществуют. Совсем иначе обстоит дело с отношением производства, как оно традиционно понимается, начиная с Нового времени, хотя практический опыт и учит нас иному. Мы знаем, что материя сопротивляется и что она навязывает свои требования и капризы тому, кто обрабатывает ее; и тем не менее именно производящий агент выходит на первый план, когда говорят, что он сообщает некую форму и специфическую функцию лишенной автономии материи, чтобы произвести новую сущность, за которую он один несет ответственность, хотя ее истинные свойства ему недоступны. Получившийся предмет с его частными атрибутами существует только потому, что генетическое отношение видит в нем некую инстанцию, которую можно воспроизвести таким же путем, используя тот же способ производства. Поэтому, как показывает нам пример плетельщиков корзин вайана, в случае анимизма неправильно говорить о «ремесленном производстве»: артефакты не являются здесь реализацией чего-то «из ничего», усиливающей субъектное положение тех, кто это делает; они являются трансформированными субъектами, которые сохраняют некоторые свои исходные онтологические предикаты.

Покровительство, в силу осуществляемого им контроля за биологическими функциями (воспроизводство, питание), с помощью которых все существующее отличается друг от друга, тоже не может являться общей схемой отношений при анимизме. Лишенный свободы вести себя во всем согласно физическим привычкам своего племени-вида, подзащитный субъект

теряет свою независимость, а в конце концов само свое качество субъекта: покровительство, таким образом, может существовать только в отдельных нишах анимизма и в своей минимальной форме (как прерогатива хозяев животных, которая иногда распространяется и на людей, задействованных в полудомашнивании животных), и при этом нельзя исключить, что это благостное покровительство (безопасность для одних, господство для других) в конце концов не приведет к тому, что для его полной функциональности потребуется новая онтология.

Что касается трансляции, этого средства гарантировать и воспроизводить физическую и нравственную зависимость живых от мертвых, то она устраняет всякую возможность подхода к животным и растениям как к субъектам, потому что вся ее эффективность основывается на отношении иерархического подчинения поколений: спинной хребет таких коллективов состоит из потомственных линий, которые отличаются друг от друга и поддерживают друг с другом отношения только в связи с теми группами предков, чьи богатство, права, различные составляющие личности и судьбы они наследуют. Неясно, как это могло бы соответствовать анимистическому разнообразию племен-видов человеческих и нечеловеческих субъектов, которые отличаются друг от друга по предустановлениям, укорененным в таком физическом устройстве, которое воспроизводится из поколения в поколение, чтобы продолжало существовать все разнообразие различных образов жизни. Кумулятивная трансляция, антропоцентристская трансляция субстанций, наследие и предназначения шли бы здесь вразрез с требованием в каждую минуту и для каждого субъекта, какова бы ни была его физическая оболочка, воссоздавать только ему присущие условия существования, основанные на взаимодействии с другими существами. Поэтому мертвые должны быть стерты из памяти, а то, чем они владели, должно быть уничтожено, ведь передаваемая традиция не имеет никакого отношения к их личности.

Отбрасывая или маргинализируя некоторые отношения, анимизм показывает нам полое пространство того, от чего он отказывается: на всей его территории мы не встретим ни животноводов, ни ремесленных каст, ни культа предков, ни поколений, функционирующих как юридические лица, ни демиур-

гов, ни любви к материальным благам, ни стремления получить наследство, ни «стрелы времени»¹, ни невероятных цепочек родственных связей, ни что-то обсуждающих ассамблей. Проницательные умы, которые заметили эти пустоты, иногда интерпретировали их как недостатки. Только это не недостатки. Цена, которую приходится платить за то, чтобы населить мир субъектами (то есть каждый день возобновлять опыт неустоявшихся идентичностей), кажется слишком высокой только тем, кто, замкнувшись в заверяющую видимость социальных институтов, довольствуется измерением обещаний настоящего по отношению к тому, что оставляет нам прошлое.

Это замечание могло бы относиться и к натурализму, потому что современность заворожена тем вариантом трансляции, которым является историческое сознание. Вариантом смягченным, поскольку, раз мертвые и наследие их предметов и идей способствуют определению наших индивидуальных и коллективных идентичностей, раз пройденный ими путь ограничивает поле того, что нам позволено совершить, наша свобода как человеческих субъектов зависит от нашей способности трансформировать завоевания настоящего, чтобы сделать лучше завтрашний день. Поэтому, несмотря на наш ярко выраженный вкус к различным памятным датам, несмотря на бесконечные почести погибшим героям, несмотря на благоговение, которым следует окружать усопших, мы не встретим у своих современников той покорности предкам, которая показывает нам самые чистые формы трансляции. У нас мертвые являются услужливыми марионетками, к которым взывают тогда, когда дело их совсем не касается, но никак не еще живыми деспотами, правящими обыденной жизнью. Это свойственно не только трансляции, но и всему натурализму в целом, который является пространством сожительства гетерогенных отношений, часто предстающих в неполной или производной форме. Это связано с самими свойствами этой онтологии. На самом деле, раз физическое единство всего существующего объединяет эти свойства в сеть общих детерминизмов, где они отличаются друг от друга только по степени сложности, то сингулярность человека, в силу отличительности его внутренних свойств, мешает всякому отношению занять доминирующую позицию: одни годятся для отношений с людьми, другие для отношений с нече-

ловеческими сущностями, но ни одно из них не может схематизировать основные взаимодействия элементов этого мира.

Обмен (торгового типа) или покровительство (защита граждан государством) являются, таким образом, центральными ценностями современных демократий, но преимущества этого обмена или покровительства никоим образом не распространяются на нечеловеческие существа, находящиеся на периферии коллективов в силу отсутствия у них рефлексивного сознания и нравственного чувства. Нельзя заключить контракт с животным или растением, каким-нибудь аппаратом или геном, объектом, а не субъектом действия; покровительство, которое им дается, вытекает из интереса контролировать и сохранять их, а не включать их на полных правах в сферу социального взаимодействия, как это происходило бы в Амазонии или саваннах нильской Африки. Действительно, в своем капиталистическом варианте натурализм сумел замаскировать это подчинение, отведя главную роль производству нечеловеческих сущностей как условию их обмена: как мы знаем, вместе с фетишизмом товара трудовые отношения между людьми часто представляются как такие взаимоотношения, при которых вещи сочленяются сами собой, в отличие от анимизма, например, где, говоря языком Маркса, скорее бы вещи, сочленяясь между собой, представляли себе, что завязывают личностные отношения. Но это переоблачение несовершенно, потому что, чтобы спрятать за непроницаемой вуалью источники капиталистического отчуждения, нужно было бы дать вещам большую автономию, нежели людям, признавая за ними, вместе со свободой воли, способность беспрепятственно располагать теми, кто их производит и обменивает. А ведь дело обстоит не так, даже если в заявлениях позднего капитализма склонность понимать продукцию и торговый обмен как естественные феномены, существующие в себе, без конца продолжает прогрессировать. Абстрактные обобщения, такие как конъюнктура, экономический рост или порог рентабельности, получили уже статус независимых интенциональных сущностей, тем не менее тем, кто ощущает на себе их результаты, трудно верить в то, что именно эти вещи, сами по себе, управляют судьбой миллиардов человек, а не те, кто является их заинтересованными оракулами. Так, хотя в натуралистических коллективах производство мало-помалу

стало центральной схемой отношения к нечеловеческим существам (факт, который стал для всех очевиден благодаря распространению генетически модифицированных организмов), эта схема еще не распространилась на отношения между людьми, даже если мечты о репродуктивном клонировании показывают, до какой степени велико у некоторых желание увеличить свое повсеместное влияние.

В силу разлада, который устанавливает между человеческими субъектами и нечеловеческими объектами натуралистическая онтология, она обрекает себя на бесконечные компромиссы, будучи скованной своей утопической надеждой увидеть, наконец, как установится доминирующее отношение, способное устранить ее собственное расслоение. Увы, в таком режиме, сходном с режимом апартеида, невозможно, чтобы между всем существующим установилась одна схема взаимодействия, которая обладала бы синтетизирующей силой и простотой выражения тех отношений, которые структурируют несовременные коллективы, — вот печальная очевидность, питающая ностальгию по не разочарованному нашей идеологией миру. Трансляция, как мы видели, несовершенна в силу своих искусственных аналогий: почитание истории — это не почитание предков, поскольку памятные места не могут заменить родовые алтари, а законы наследования — правила поведения потомков. Вытесненный на края торгового обмена дар находится в еще более печальном положении, несмотря на попытки воскресить его социальные добродетели; он продолжает существовать только в близких отношениях или гуманитарной помощи, может быть, еще в чудесной идее о щедрости природы, которой — нашей доброй матери — мы без конца причиняем вред, что делает саму эту идею уже маловразумительной. Вопреки видимости, хищничество тоже исключено из натурализма, по крайней мере если понимать его как усвоение другого, необходимое для самоопределения. Конечно, будучи полезным для увеличения богатств самых богатых, бездумное опустошение природных ресурсов планеты и разрушение ее биотического разнообразия основываются на забвении той убежденности ранних веков Нового времени, что чудесная инаковость природы необходима для манифестации специфичности человека. Устраняя из поля нашей жизни иностранца, говорящего на другом

языке, имеющего другой цвет кожи, другую религию, носящего иной костюм, то есть эту удобную мишень шовинизма, с помощью которой можно было упрочить контрастивную идентичность, натурализм отказывает другому в тех качествах, которые требуются ему для отведенной роли; его устранение — это отрицание того, что он воплощает и не воплощает собой, тогда как анимизм признает внешнее положение другого, которое нужно ассимилировать, чтобы полностью стать самим собой. По отношению к некоторым категориям человеческих и нечеловеческих существ натурализм, таким образом, скорее является не хищником; он непостоянен в этом отношении, как и во всех остальных, как о том свидетельствует переменчивая политика в колониях на протяжении двух последних веков: господствующая в метрополии система организованного производства и торгового обмена в колониях уступала место грабежу природных ресурсов и принудительному труду, и к тому же это часто представлялось как протекционистская миссия. Хитрость? Цинизм? Саркастическое отрицание? Конечно, всего понемногу, но это также демонстрация того, что у натурализма нет средств развиться в некое единое отношение.

Невозможность схематизировать свои отношения с разнообразием всего существующего с помощью одного какого-то отношения принимает почти патетический оборот, когда философы Нового времени пытаются завязать отношения взаимности с нечеловеческими существами. Заключить соглашение обмена с природой или, по крайней мере, с некоторыми ее представителями — вот мечта самых старых и недостижимых разочарованных в натурализме: это и различные варианты натурфилософии, которые процветали в XIX веке, романтическая эстетика, сегодняшний успех неошаманических движений и эзотеризма Нью-Эйдж², волна кинематографических киборгов и «желающих машин»³ — все эти реакции на моральные последствия дуализма, как и многие другие, свидетельствуют о желании, таящемся более или менее в каждом из нас, вновь обрести утерянную невинность того мира, где растения, животные и предметы были согражданами. Но природа Нового мира может выйти из своей тишины только с помощью человека, так что никакой обмен, переговоры или договор невозможны с народами, лишившимися своей одухотворенности. В этом не сто-

ит видеть осуждение технократического общества, как раз наоборот. Противоречия натурализма, в частности его неспособность включить различные режимы поведения в одно доминирующее отношение, являются тем, что дает ему чудесную многогранность, сотканную из более или менее мирного сосуществования множества коллективов, которые с большой изобретательностью стараются выработать некий эксклюзивный стиль практической деятельности, которой тем не менее они не смогут никогда соответствовать в силу тех онтологических рамок, из которых они исходят. Именно это дает постиндустриальным обществам их гибридный окрас, а социологам неисчерпаемое поле для исследований.

Тотемические же и аналогические коллективы представляют собой большее внутреннее единство, потому что, если в них и есть некоторая гибридность, это единство заключается в композитной природе всего существующего, которое они объединяют или нет (что происходит в натурализме) в такого рода слияния, которым подчинены структурирующие их отношения. Напомним, что человеческие и нечеловеческие существа, входящие в тотемную группу, несмотря на свое различие по форме и образу жизни, обладают одним и тем же набором физических и нравственных атрибутов, обеспечивающих их идентичность (и в смысле отличительного характера, и в смысле эквивалентности) как членов одного прототипического класса, свойства которого они реализуют. Таким образом, в индивидуальном отношении, с их точки зрения, они имеют одну и ту же форму, а в коллективном — различные, для постороннего взгляда. Эта композитная идентичность возможна и в то же время усиливается благодаря идентичности того отношения, которое ее обуславливает: в показательном случае Австралии они имеют одну и ту же единицу происхождения (существо Грёзы), принадлежность (классу, который их институировал) и паритет (полученные от существ Грёзы предикаты). В этом смысле между членами одной тотемной группы не может существовать настоящих отношений, во всяком случае отношений, которые оставляют след в практической деятельности и дают им динамизм, необходимый для того, чтобы коллективы действовали в этом мире автономным образом. Конечно, не потому, что между элементами тотемной группы не происходит никакого

взаимодействия: среди них есть мужчины и женщины, дети и родители, растения и животные, материальные и нематериальные сущности, замкнутые в сложную и противоречивую сеть аффектов, интересов и обязанностей. Но слишком большая близость этих элементов, находящихся в постоянном поиске индивидуации, принуждает их искать вне того целого, которое они образуют, в других тотемных классах, тех партнеров, что будут от них отличаться в достаточной степени для того, чтобы стало возможным комплементарное отношение оппозиции; нет другого средства избежать тех онтологических границ, из которых они берут свое начало. В этом как раз и заключается парадокс тотемизма и того, почему так трудно описать его природу: в рамках коллектива он производит совершенный синтез множества на первый взгляд гетерогенных существ, но делает это ценой парализующей его неподвижности, которая мешает этому коллективу быть самодостаточным для самого себя и вынуждает его завязывать с другими коллективами те отношения, которые он не может установить у себя.

Тотемные группы, вынужденные вступать в контакт, хотя и отличаются друг от друга по своим характеристикам, все же располагаются на одном онтологическом уровне: все они черпают свою сингулярную идентичность из одного и того же типа генезиса, одного и того же типа соотнесенности с прототипом, одного и того же типа привязанности к святилищу. Поэтому неудивительно, что обмен является у них доминирующей схемой, которой подчинены их взаимоотношения, потому что она позволяет лучше, чем другие, связывать между собой различные совокупности (позволяя при этом и индивидуальные связи) и потому что она особенно хорошо подходит элементам, имеющим равные статусы, но которые должны поддерживать между собой состояние взаимозависимости (поскольку постоянство отношения гарантируется циклом обязанностей). Обмены женщинами, услугами, пищей, ресурсами: круг взаимодействий бесконечен, и понятно, почему Австралия дала Левистросу и самую законченную модель обмена, распространенного в матримониальных союзах, и убедительное подтверждение более старой идеи о том, что обмен во всех его формах является недвижимой основой социальной жизни.

Зато совершенно исключено, чтобы между тотемными коллективами, и уж тем более внутри их, завязывались односторонние отношения, задействующие неэквивалентные элементы. Так, несмотря на внешнее сходство, которое привело к многим недоразумениям, физические и нравственные свойства каждого тотемного класса не могут ассимилироваться с трансляцией наследства. Существа Грёзы не являются далекими предками, это — прототипы, обладающие креативным потенциалом, которые передают не атрибуты, а самих себя в форме атрибутов человеческих и нечеловеческих тел, которые они выбирают для своей актуализации. Что же касается производства, в том идеальном смысле, как оно понимается в натурализме, то есть в виде производимых предметов, то это отношение тоже не имеет своего места в тотемизме, даже в форме ритуалов приумножения животных и растительных видов. На самом деле церемонии типа «*intichiuma*» являются средством способствовать распространению класса нечеловеческих существ, связанных с данным коллективом (в пользу других тотемных групп, которые ими питаются), стимулируя плодородие и способствуя инкорпорированию этих сущностей благодаря миметическому воспроизведению этапов пищеварения. Люди выполняют здесь роль акушеров своих собратьев, а не автономных создателей объектов; они облегчают процесс зарождения, который сами не контролируют, как это бывает в анимистических коллективах, где охотник должен собрать кости убитой и съеденной добычи, чтобы ее внутренние свойства смогли опереться на эти материальные останки своей сингулярности и возродиться в виде нового индивидуума того же вида.

Если тотемные коллективы должны проецировать себя наружу, чтобы придать движение отношению, слишком инертному внутри группы, то коллективы аналогические могут вступать в отношения только с самими собой: поскольку каждый из них равнообъемен миру и способен принять в себя все, что он содержит; никакое партнерство не может существовать вне его самого, в лучшем случае — путанные собрания различных сущностей, за появлением которых надо следить и стараться уменьшать этот хаос, включая эти сущности в социокосмический порядок, где им уже было до этого приготовлено место. Ведь изобилие партикуляризованных сущностей с различными со-

ставляющими и множество вытекающих отсюда градуированных различий можно смирить только одержимым выявлением точек их соприкосновения, знаков соответствия, основ общей системы сегментированной иерархии, из которой невозможно изъять ни одну сингулярность. Тогда как парадокс тотемизма заключается в том, что он полагает наличие основополагающей идентичности между элементами, вынужденными искать вовне средство, способное породить отношение различия, парадокс аналогизма заключается в том, что он полагает наличие основополагающего различия между элементами, которые в некоторых аспектах похожи друг на друга, а в других — столь различны, что отношения, которые могли бы организовать их в какую-то совокупность, не столько зависят от онтологических свойств элементов, сколько от насущной необходимости включить их все в какое-нибудь функциональное целое.

Здесь, таким образом, преобладают те отношения, которые лучше всего способны управлять различиями и дисциплинировать тем самым гетерогенность. Это как раз делает трансляция, иерархизированная и упорядоченная по своей природе. Она включает в эти временные ряды длинные параллельные цепочки живых и мертвых, отличая одних от других по содержанию того, что они передают из поколения в поколение, что является удобным средством их закрепления в этой цепи и в то же время дистрибуцией среди них комплементарных прерогатив и функций. То же происходит и с покровительством. Оно часто комбинируется с сегментарной логикой наследования, сферу влияния которой оно помогает увеличить, расширяя каскад зависимостей от растений и животных до эмпирии: каждый обязан другому своей безопасностью, благополучием и самим фактом существования, а боги обязаны этим вере человека. Во многих случаях эти иерархические отношения представляются как разделение задач, опосредованное обменом: обмены благ и услуг между индийскими кастами, заверение в стабильности космоса, гарантированное фараоном или Верховным инкой, в обмен на тяжкий труд и налоги в их пользу, циркуляция труда, продукции и женщин между автономными родственными группами. Но обмен не столько здесь кардинальная ценность, схематизирующая отношения, сколько способ смягчить исходное разнообразие элементов, которые собираются

воедино иллюзией некоего равновесия обязанностей каждого элемента. Не важно, равный или неравный обмен, раз он поддерживает подчинение, потому что тем самым удастся связать между собой очень разные элементы и потому что эта взаимозависимость способствует связыванию этих элементов в более глобальную систему. Ведь единственная вещь, которая действительно важна для аналогического коллектива, каковы бы ни были средства ее достижения, — это интеграция в видимое гомогенное целое огромного количества сингулярностей, спонтанно склонных к фрагментарности.

Поэтому идеологией коллектива такого типа может быть только функционализм, то есть идея того, что каждый из его конститутивных элементов способствует на своем определенном месте стабильной тотальности всего коллектива. Возможно, что долгое влияние антропологической доктрины функционализма в Англии отчасти явилось результатом того факта, что народы, которых изучали английские этнологи в своих африканских и восточных владениях огромной колониальной империи, в большинстве своем относились как раз к аналогическому режиму; эти народы сами представляли себя как функциональные совокупности и охотно рассказывали о своих интеграционных механизмах тем, кто их наблюдал. Этого нельзя сказать о коллективах анимистических, особенно в Южной Америке, которые были заброшены функциональной школой в силу явного отсутствия у них институционального единства и которые долго ждали развития структурной антропологии, чтобы их особенный образ существования начали немного лучше понимать. Вот подтверждение, если вообще в нем есть нужда, важности абстрагирования и смещения центра интересов, которые иногда необходимы, чтобы можно было хоть маломальски отделить объективную рефлекссию о коллективном опыте от коллективных схем, субъективирующих этот опыт.

* * *

Закрывая эту книгу и оглядываясь на пройденный путь, я вдруг осознал, что она может вызвать некоторое число недоразумений. Прежде всего, можно было бы задаться вопросом о компетенции автора: что позволяет этнологу, чьи познания долгое время были скованы рамками Южно-Американского ре-

гиона, судить обо всех этих цивилизациях, о которых у него существуют лишь достаточно поверхностные знания? Может ли он что-то говорить об аборигенах Австралии, если он познакомился только с малой толикой монографий и статей, посвященных этой стране? Может ли он серьезно комментировать концепции личности у древних мексиканцев, если не знает языка науатль? А уж тем более как можно так смело говорить об истории Запада, философии и эпистемологии Нового времени или социологии индустриальных обществ, которым столько времени посвятили уважаемые светила этой науки, да еще и делать это достаточно фрагментарным образом? Это ряд классических вопросов, которые специалист адресует тем, кто занимается компаративистикой. Его может спасти только смиренное признание в духе Макса Вебера из его «Сборника исследований по социологии религий», которое я отхотню воспроизведу здесь, поскольку оно очень верно отражает мои мысли: «Когда, в поисках оценки и применения монументальных, документальных или литературных источников, мы вынуждены обращаться к специальной литературе о них, которая сама себе часто противоречит и о ценности которой мы не способны сами судить, у нас есть все причины скромно судить и о ценности своего собственного вклада»⁴.

Но такой акт раскаяния может показаться не очень искренним, если не будет оправдан тем, что к нему привело. Возможно, что некоторые мои соображения будут рассматриваться как упрощение гораздо более сложных феноменов или будут подмыты излишней верностью тем толкованиям, которые далеко не единодушно принимаются всеми экспертами. Возможно даже, что в силу такого рода слепоты я не увидел в истинном свете тех фактов, которые могли бы противоречить выводам этой книги. Эту критику я невозмутимо приму, учитывая, что изложенные в этой работе гипотезы прежде всего — гипотезы эвристической природы и что этнографические и исторические примеры, с помощью которых я им даю устойчивость, призваны всего лишь предложить набросок того, что могло бы быть иным подходом к социальным явлениям: то есть не рассматривать их сразу же как то, что дает человеку его достоинство, а пытаться лучше понять те принципы, благодаря которым люди столь разными способами схематизируют свой опыт о мире, с

большей или меньшей свободой принимая в свой коллектив нечеловеческие существа и актуализируя или нет в системе конкретных взаимодействий те отношения, что они распознают между всем существующим. А ведь как бы ни были различны выражения форм этих отношений к миру, они не кажутся мне ни неограниченными, ни неизмеримыми. Их пестрота может озадачить, только если, зачарованные многообразием и богатством ее причин и убежденные, что их можно только комментировать и предлагать их стилистические группировки, мы откажемся от мысли, что их организацией могли бы управлять некие общие структуры. Эта книга как раз предлагает обратное, попадая в ряд многих других работ, которые тоже стремились найти в фундаментальных константах (законах духа с ограничениями материальной жизни) источники регулярности человеческого поведения и коллективов, способные развеять тот хаос, в котором они предстают перед нашими глазами. В данном случае эти константы сведены к минимуму, и нет никакого сомнения, что философу они бы показались необработанными. Но, постулируя, что идентификация и отношение являются связующей нитью подходов к этому миру, что типы их сплетений дают нам несколько больших конфигураций, в которых эти подходы к миру институируются в ходе истории, я нисколько не хочу развивать собственную гипотетическую теорию о природе человека; я только пытаюсь предложить более эффективный и менее этноцентричный путь для понимания того, что обычно именуют культурным разнообразием. Мне не так важно, что скажут о тех положениях, из которых я исхожу, если, как я на то надеюсь, те комбинации, что они породили, наиболее экономичным образом разложат по полочкам большую часть материальных и идеальных сущностей, с которыми не может справиться классическая оппозиция между универсальностью природы и случайным характером человеческих обществ, и даже если, в чем я убежден, этим посылам не так легко найти место в какой-нибудь отдельной космологии, сколь бы ни была достойна уважения традиция, из которой эта космология зародилась.

Предстоит еще много сделать, чтобы предприятие такого рода было принято и чтобы, вызвав интерес тех, кто увидит в

нем возможность лучше понять то, чем они занимаются, с их помощью оно могло принести свои плоды. Прежде чем собрать более богатый урожай, может быть, мы будем должны подрезать сучья, которые мне казались прочными, привить на ствол новые черенки, о существовании которых я даже не подозревал, подвязать слишком непокорные ветки. Я коснулся только одной сферы, в которой антропология уже хорошо себя зарекомендовала; и ясно, что мой способ определения типов коллективов еще достаточно сырой, чтобы в нем можно было учесть все возможные варианты социальных структур и организаций родственных сетей, которые уже давно и небезуспешно старается описать и систематизировать целая когорта наблюдателей и специалистов. Я также хорошо понимаю, что многие грани человеческого опыта остались за бортом этой работы и что нет уверенности в том, что их можно будет легко подвести под те модели, которые я здесь предложил. Так что, выдвигая эту гипотезу, согласно которой идентификация и отношение частично детерминируют другие схемы практической деятельности (конфигуральность, темпоральность или категоризацию, например), ее еще надо подкрепить солидными аргументами и строгим анализом. Наконец, и хотя я уже это объяснял, будет небесполезным напомнить, что предпочтение, отданное здесь структурным конфигурациям, а не причинам их генезиса, является всего лишь выбором метода и что, сколь бы ни была еще несовершенна категоризация этих конфигураций, это не может служить поводом, чтобы откладывать в сторону изучение причин. Точно так же обстоит дело с выявлением механизмов изменений и причин их торможения: понять, как модус идентификации трансформируется в другой модус идентификации или, наоборот, остается недвижим в своих основах и как некое отношение теряет или сохраняет свою важность, — вот задача, о важности которой едва ли стоит говорить и которая была едва обозначена на страницах этой книги. Вопреки гармоничным и законченным конструкциям дуализма природы и общества, данная попытка остается всего лишь строительной площадкой, на которой будет достаточно строительного материала, только когда появятся те, кто захочет работать на этой стройке и со временем, возможно, построит такое здание, чей

внешний вид и планировка будут очень сильно отличаться от задуманного, но это будет действительно здание, в котором мы будем жить сообща.

Могло бы подобное здание принять иных жителей, нежели инженеры социальной механики, техники сетей солидарности и эксперты культурной дистрибуции? Различные люди и их представления о коллективах, животные и техника, растения и божества, гены и условности — могло бы все это огромное множество действительно и потенциально существующего найти прибежище в каком-нибудь невиданном доселе режиме сосуществования, который бы устранил различие между человеком и нечеловеческими существами, не используя при этом уже существующих схем? Может быть, но дело даже не в этом. Ведь если и можно попросить у какой-нибудь космологии, социальной системы или идеологии убежище такого рода, то это все равно не роль антропологической теории. Ее цель ограничивается поиском основ для понимания разнообразия принципов схематизации опыта, который был бы свободен от предрассудков в отношении мира, поддерживаемых современным состоянием дел; ее цель — не предложить общие жизненные модели, новые формы сцепления с другими существами и вещами или реформу практической деятельности, нравов и социальных институтов. То, что такая реформа необходима, все на это указывает, от возмутительного неравенства условий существования между южными и северными странами до тревожной деградации биосферы, вызванной человеческой деятельностью. Но было бы ошибочным думать, что индейцы Амазонии, аборигены Австралии или тибетские монахи являются носителями гораздо большей мудрости о современном мире, нежели хромающий натурализм нашей современности. Каждый тип наличествования в этом мире, каждый способ сцепления с ним и его использования является частным компромиссом между данными доступного всем, но по-разному интерпретируемого чувственного опыта и адаптированным к историческим обстоятельствам способам сосуществования всего существующего, так что никакой компромисс, как бы он ни был достоин восхищения, не может предложить адекватный выход из всех ситуаций. Ни ностальгия по формам совместной жизни, которую можно иногда найти у этнографов и историков, ни пророче-

ское желание, которым движимы некоторые ученые умы, не предлагают ясных ответов для того, чтобы можно было снова воедино собрать в некое жизнеспособное целое бесконечно увеличивающееся число всего существующего, требующего своей репрезентации и справедливого к нему отношения. Каждому из нас нужно искать то, что могло бы дать нам новую универсальность, которая была бы открыта для всех составляющих этого мира и уважительно относилась к особенностям его обитателей, в надежде отсрочить наказание за нашу пассивность, когда в результате вымирания человека природа, осиротевшая без тех, кто не смог ей дать настоящее средство выражения, отойдет к вечному космосу.

ВЫРАЖЕНИЕ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТИ

В подобном путешествии, результатом которого стала эта книга, накапливается столько долгов, что невозможно отдать их всем, кому мы остались должны. Рискую показаться неблагодарным, я буду бережливым. Индейцы ачуары, как мы не раз видели, дали мне изначальный импульс, в результате которого я усомнился в том, во что верил раньше. Другие народы, в Амазонии и вне ее, тоже, конечно, этому способствовали, но именно у ачуаров мои вопросы обрели свою устойчивость, и я очень благодарен им за это. Леви-Строс оказал на меня огромное и очень разное влияние и тоже оказался тесно связан с ачуарами, потому что именно он руководил моей диссертацией по этнологии, посвященной этому народу, и потому что именно его работы привели меня к тем вопросам, которые я ставил перед собой в отношении ачуаров: если в этой книге я и оспаривал некоторые его положения, то только для того, чтобы вернее следовать его методу и задачам антропологии, какой он ее видел сам. Без того вдохновения и примера, которые он мне дал, эта книга была бы невозможна. Уже около десяти лет я обсуждаю с Анн-Кристин Тейлор, Эдуардо Вивейросом де Кастро и Брюно Латуром те идеи и гипотезы, которые выдвинуты на этих страницах и которые я пересматривал в свете их рассудительных замечаний; им я обязан многими материалами и сведениями, позаимствованными из их трудов и наших разговоров. Мой долг перед ними огромен, но его так легко на себе нести благодаря их бесконечной щедрости. Я обязан также Тиму Инголду ценными находками, почерпнутыми в его работах, и его содержательной критике ряда моих положений. Если мне и случается критиковать его на страницах этой книги, то только потому, что наши точки зрения настолько близки, что каждая мелочь приобретает, как для меня, так и для него, чрезвычайную важность. Мои коллеги и друзья по исследовательской Лаборатории социальной антропологии Коллеж де Франс, руководителем которой я являюсь, не раз слушали и об-

суждали устные доклады многих глав этой книги: хочу выразить благодарность за ценные замечания и комментарии, пусть и не всеми из них я воспользовался, Микаэлю Узману, Фредерику Жульяну, Димитрию Карадимасу, Жерару Ланклю, Марике Моиссеефф, Франс-Мари Ренар-Казевитц, Карло Севери, Александру Сюрралесу, Виктору Стошковски и Ноэль Вьяль. Положения, развитые в этой книге, прежде чем стать моим учебным курсом в Коллеж де Франс с 2000 по 2004 год, были изложены в разных формах на моих семинарах в Высшей школе социальных наук, а также в различных учебных курсах в иностранных университетах, в частности в Чикаго, Рио-де-Жанейро, Буэнос-Айресе, Лёвене и в Лондонской школе экономики. На всех этих учебных курсах вопросы аудитории, их просьбы пояснить те или иные места помогли мне лучше сформулировать свои идеи и пройти испытание на прочность. Наконец, я особенно благодарен тем, кто читал рукопись этой работы, Брюно Латуру и Анн-Кристин Тейлор, чьи справедливые замечания позволили мне сделать ее более понятной, а также Венсану Иртцелю, который помог мне в составлении индекса.

БИБЛИОГРАФИЯ

Agnel, Émile, 1858. *Curiosités judiciaires et historiques du Moyen Age. Procès contre les animaux*, Paris, J.B. Dumoulin (réimpression en fac-similé: Nîmes, Lacour, 2003).

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1963. *Medicina y Magia. El Proceso de Aculturación y la Estructura Colonial*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.

Albert, Bruce (1985). *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de Doctorat, Paris — X.

Alvard, Michael S., 1998. 'The Evolutionary Ecology of Resource Conservation', *Evolutionary Anthropology* 7, pp. 62–74.

Alvard, Michael S. et Lawrence Kuznar, 2001. 'Deferred Harvests: The Transition from Hunting to Animal Husbandry', *American Anthropologist* 103 (2), pp. 295–311.

Anisimov, Arkady Fedorovich, 1963. 'The shaman's tent of the Evenks and the origin of the shamanistic rite', in Henry N. Michael (sous la direction de), *Studies in Siberian shamanism*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 84–112.

Århem, Kaj, 1981. *Makuna Social Organization: A Study in Descent, Alliance, and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.

— 1990. 'Ecosofia Makuna', in François Correa (sous la direction de), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el Trópico húmedo colombiano*, Bogota, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 105–122.

— 1996. 'The Cosmic Food Web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon', in Philippe Descola à Gísli Pálsson (sous la direction de), *Nature and Society: anthropological perspectives*, Londres, Routledge, pp. 185–204.

Ariel de Vidas, Anath, 2002. *Le Tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Aristote, 1959. *Éthique à Nicomaque* (traduction de J. Tricot), Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Arnould, Jacques, 1997. 'Christianisme et environnement: à l'école de François d'Assise', in *Éthique et environnement*, Paris, La Documentation Française, pp. 33–40.

Atran, Scott, 1985. 'Pre-theoretical aspects of Aristotelician definition and classification of animals: The case for common sense', *Studies in History and Philosophy of Science* 16, pp. 116–163.

Bachelard, Gaston, 1938. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Librairie Vrin.

Baer, Gerhard, 1994. *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka (Perú Oriental)*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Balée, William, 1989. 'The Culture of Amazonian Forests', in D.A. Posey & W. Balée (sous la direction de), *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, Bronx, New-York, The New York Botanical Garden, pp. 1–21.

– 1993. 'Indigenous Transformations of Amazonian Forests: an Example from Maranhão, Brazil', *L'Homme* 126–128, pp. 231–254.

– 1994. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany*, New York, Columbia University Press.

Balikci, Asen, 1968. 'The Netsilik Eskimos: Adaptive Processes', in Richard B. Lee & Irven De Vore (sous la direction de), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, pp. 78–82.

Barth, Fredrik, 1961. *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Boston, Little, Brown and Company.

Bechtel, William et Adele Abrahamsen, 1991. *Connectionism and the Mind: An Introduction to Parallel Processing in Networks*, Cambridge, Blackwell.

Belaunde, Luisa E., 1994. 'Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon', *Journal de la Société des Américanistes* 80, pp. 95–111.

Benedict, Ruth, 1934. *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin Company.

Benveniste, Emile, 1966. *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard.

Berlin, Brent, 1977. *Bases empíricas de la cosmología aguaruna jibaro, Amazonas, Peru*, Berkeley, University of California.

– 1992. *Ethnobiological Classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton, Princeton University Press.

Berlin, Elois Ann et Brent Berlin, 1996. *Medical Ethnobiology of the Highland Maya of Chiapas, Mexico. The Gastrointestinal Diseases*, Princeton, Princeton University Press.

Berque, Augustin, 1986. *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard.

– 1990. *Médiance. De milieux en paysages*, Montpellier, RECLUS.

– 1995. *Les raisons du paysage; de la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan.

– 1996. *Etre humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, le débat – Gallimard.

Bird-David, Nurit, 1990. 'The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters', *Current Anthropology* 31, pp. 183–196.

— 1992. 'Beyond 'the hunting and gathering mode of subsistence': culture-sensitive observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers', *Man (N.S.)* 27, pp. 19–44.

— 1999. «Animism' Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology', *Current Anthropology* 40 (Supplement), pp. 67–91.

Blaisel, Xavier (1993). *Espace cérémoniel et temps universel chez les Inuit du Nunavut (Canada). Les valeurs coutumières et les rapports rituels entre humains, gibiers, esprits et forces de l'univers*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Bloch, Marc, 1988 (1931). *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Armand Colin.

Bloch, Maurice, 1992. 'What goes without saying: the conceptualization of Zafimaniry society', in Adam Kuper (sous la direction de), *Conceptualizing Society*, Londres and New York, Routledge, pp. 127–146.

— 1998. *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Boulder, Westview Press.

Bloom, Paul, 2004. *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, New York, Basic Books.

Boas, Franz, 1887. 'The Study of Geography', *Science* 9, pp. 137–141.

Bodson, Liliane, 1995. «Points de vue sur l'animal domestique et la domestication», in R. Chevallier (sous la direction de), *Homme et animal dans l'Antiquité romaine. Actes du Colloque de Nantes*, Tours, Centre A. Piganiol.

Bogoras, Waldemar, 1904–1909. *The Chukchee. Memoirs of the American Museum of Natural History*, XI, Leyde à New York, E.J. Brill & G.E. Stechert and Co.

Boltanski, Luc et Laurent Thévenot, 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

Boster, James (1980). *How Exceptions Prove the Rule: An Analysis of Informant Disagreement in Aguaruna Manioc Identification*. Ph.D. dissertation, University of California.

Bouchard, Serge et José Maillot, 1972. 'Structure du lexique: les animaux indiens', *Recherches amérindiennes au Québec* 3 (1–2), pp. 39–66.

Bourdieu, Pierre, 1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Librairie Droz.

— 1979. *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

— 1997. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.

Breton, Stéphane, 1999. 'De l'illusion totémique à la fiction sociale', *L'Homme* 151, pp. 123–150.

Bridges, Lucas, 1988 (1949). *Uttermost part of the earth: Indians of Tierra del Fuego*, Mineola (New York), Dover Publications.

Brightman, Robert, 1993. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley, University of California Press.

Brown, Joseph E., 1997. *Animals of the Soul. Sacred Animals of the Oglala Sioux*, Rockport (Mass.), Element Books.

Brown, Michael F., 1986. *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Washington, Smithsonian Institution Press.

Brunois, Florence (2001). *Le jardin du Casoar. La forêt des Kasua*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Byrne, Robert W. et Andrew Whiten, 1988. 'The manipulation of attention in primate tactical deception', in R. Byrne à A. Whiten (sous la direction de), *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, Oxford, Clarendon Press, pp. 211–223.

— 1998. 'Imitation of the sequential structure of actions by chimpanzees (*Pan troglodytes*)', *Journal of Comparative Psychology* 112, pp. 270–281.

Callicott, John Baird, 1989. *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press.

Carey, Susan, 1985. *Conceptual change in childhood*, Cambridge (Mass.), Bradford Books for the MIT Press.

Carey, Susan et Elizabeth Spelke, 1994. 'Domain-specific knowledge and conceptual change', in Lawrence Hirschfeld à Susan A. Gelman (sous la direction de), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169–200.

Cauvin, Jacques, 1994. *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, Paris, CNRS Editions.

Cayón, Luis, 2002. *En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*, Bogota, Ediciones Uniandes.

Changeux, Jean-Pierre, 1983. *L'homme neuronal*, Paris, Fayard.

Châtelet, Gilles, 1993. *Les enjeux du mobile. Mathématique, physique, philosophie*, Paris, éditions du Seuil.

Chaumeil, Bonnie et Jean-Pierre Chaumeil, 1992. 'L'oncle et le neveu. La parenté du vivant chez les Yagua (Amazonie péruvienne)', *Journal de la Société des Américanistes* LXXVIII (2), pp. 25–37.

Chaumeil, Jean-Pierre, 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Editions de l'EHESS.

Cheney, Dorothy L. et Robert M. Seyfarth, 1980. 'Vocal recognition in free-ranging vervet monkeys', *Animal Behavior* 28, pp. 362–367.

Chiappino, Jean, 1997. 'Las piedras celestes. Para una nueva forma de intercambio en el ámbito de la salud', in Jean Chiappino à Catherine Alés (sous la direction de), *Del Microscopio a la Maraca*, Caracas, Editorial Ex Libris, pp. 253–290.

Clément, Daniel, 1995. *La zoologie des Montagnais*, Paris, éditions Peeters.

Collingwood, Robin G., 1945. *The Idea of Nature*, Oxford, The Clarendon Press.

Condillac, 1947 (1755). *Traité des animaux, Oeuvres philosophiques, tome 1*, Paris, Presses Universitaires de France.

Conklin, Beth A., 2001. *Consuming Grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society*, Austin, University of Texas Press.

Cosmides, Leda et John Tooby, 1994. 'Origins of domain specificity: The evolution of functional organization', in Lawrence A. Hirschfeld & Susan A. Gelman (sous la direction de), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

Damasio, Antonio R., 1999. *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt Brace à Company.

D'Andrade, Roy, 1995. *The development of cognitive anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Darwin, Charles, 1981 (1871). *La descendance de l'Homme* (traduction d'E. Barbier), Bruxelles, Editions Complexes.

Davidson, Donald, 1980. *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press.

de Coppet, Daniel, 1995. «Are're Society: A Melanesian Socio-Cosmic Point of View. How are Bigmen the Servants of Society and Cosmos?» in Daniel de Coppet à André Iteanu (sous la direction de), *Cosmos and Society*, Oxford, Berg, pp. 235–274.

de Heusch, Luc, 1971. *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.

Denevan, William M., 1966. *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*, Berkeley, University of California Press.

Dennett, Daniel, 1991. *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown.

Descola, Philippe, 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

— 1990. 'Cosmologies du chasseur amazonien', in Sylvie Devers (sous la direction de), *Pour Jean Malaurie. 102 témoignages en hommage à quarante ans d'études arctiques*, Paris, Plon, pp. 59–64.

— 1992. 'Societies of nature and the nature of society', in Adam Kuper (sous la direction de), *Conceptualizing Society*, Londres and New York, Routledge, pp. 107–126.

— 1993. 'Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro', *L'Homme* 126–128, pp. 171–190.

— 1993. *Les lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute Amazonie*, Paris, Plon.

— 1994. 'Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécaré? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation', in Bruno Latour à Pierre Lemonnier (sous la direction de), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, pp. 329–344.

— 1996. 'Constructing natures: Symbolic ecology and social practice', in Philippe Descola à Gísli Pálsson (sous la direction de), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, pp. 82–102.

— 1999. 'Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne', in Françoise Héritier (sous la direction de), *De la violence II*, Paris, Editions Odile Jacob, pp. 19–44.

Descombes, Vincent, 1995. *La dentée mentale*, Paris, Editions de Minuit.

Désveaux, Emmanuel, 1988. *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

— 1995. 'Les Indiens sont-ils par nature respectueux de la nature?' *Anthropos* 90, pp. 435–444.

— 1997. 'Parenté, rituel, organisation sociale: le cas des Sioux', *Journal de la Société des Américanistes* 83, pp. 111–140.

Dieterlen, Germaine, 1973. 'L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon', in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, C.N.R.S., pp. 205–229.

Digard, Jean-Pierre, 1988. 'Jalons pour une anthropologie de la domestication animale', *L'Homme* 108, pp. 27–58.

— 1990. *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard.

Dove, Michael R., 1992. 'The dialectical history of 'jungle' in Pakistan: an examination of the relationship between nature and culture', *Journal of Anthropological Research* 48 (3), pp. 231–253.

Duby, Georges, 1973. *Guerriers et paysans. VII–XII^e siècle, premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard.

Dumont, Louis, 1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

Dupire, Marguerite, 1962. *Peuls nomades. Etude descriptive des Wodaabe du Sahel Nigérien*, Paris, Institut d'ethnologie.

Durkheim, Emile, 1960 (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Durkheim, Emile et Marcel Mauss, 1903. 'De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives.' *Année sociologique* 6, pp. 1–72.

Duval, Maurice, 1986. *Un Totalitarisme sans état: essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabé*, Paris, L'Harmattan.

Duvernay-Bolens, Jacqueline, 1995. *Les Géants patagons. Voyage aux origines de l'homme*, Paris, Editions Michalon.

Dwyer, Peter D., 1996. 'The Invention of Nature', in Roy Ellen & Kat-suyoshi Fukui (sous la direction de), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg, pp. 157–186.

Edelman, Gerald M., 1987. *Neural Darwinism. The Theory of Neural Group Selection*, New York, Basic Books.

Eliade, Mircea, 1968 (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

Elias, Norbert, 1973. *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.

Elkin, Adolphus P., 1933. 'Studies in Australian Totemism. The nature of Australian totemism', *Oceania* IV (2), pp. 113–131.

Ellen, Roy F., 1993. *The cultural relations of classification. An analysis of Nuauhu animal categories from central Seram*, Cambridge, Cambridge University Press.

Endicott, Karen M., 1979. *Batek Negrito Religion*, Oxford, Clarendon Press.

Erikson, Philippe, 1984. 'De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne', *Techniques et Cultures* 9, pp. 105–140.

— 1996. *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Paris, Peters.

Evans-Pritchard, Edward E., 1940. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford, The Clarendon Press.

— 1956. *Nuer Religion*, Oxford, The Clarendon Press.

Fausto, Carlos, 2001. *Inimigos Fiéis. Historia, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Favre, Henri, 1971. *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique. Contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, éditions Anthropos.

Feer, François, 1993. 'The Potential for Sustainable Hunting and Rearing of Game in Tropical Forests', in Claude Marcel Hladik, Annette Hladik, Olga F. Linares, Hélène Pagezy, Alison Semple, à Malcolm Hadley (sous la direction de), *Tropical Forests: People and Food. Biocultural Interactions and Applications to Development*, Paris à New York, UNESCO à Parthenon, Man and the Biosphere Series, vol. 13, 1993, pp. 691–708.

Feit, Harvey, 1973. 'The ethnoecology of the Waswanipi Cree: or how hunters can manage their resources', in B. Cox (sous la direction de), *Cultural Ecology. Readings on the Canadian Indians and Eskimos*, Toronto, McClelland and Stewart, pp. 115–125.

Ferry, Luc, 1992. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset.

Fienup-Riordan, Ann, 1990. 'Eskimo Iconography and Symbolism: an Introduction', *Etudes/ Inuit/ Studies* 14 (1–2) (Chasse, sexes et symbolisme/ Hunting, Sexes and Symbolism, special issue edited by A. Fienup-Riordan), pp. 7–12.

Fogelson, Raymond D. et Robert A. Brightman, 2002. 'Totemism Reconsidered', in William L. Merrill à Ives G. Goddard (sous la direction de), *Anthropology, History and American Indians: Essays in Honor of William Curtis Sturtevant*, Washington, Smithsonian Institution, pp. 322–346.

Fortes, Meyer, 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Foster, George M., 1944. 'Nagualism in Mexico and Guatemala', *Acta Americana* 2 (1-2), pp. 85-103.

— 1953. 'Relationship between Spanish and Spanish-American Folk Medicine', *Journal of American Folklore* LXVI (261), pp. 201-217.

Foucault, Michel, 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

Franchetto, Bruna et Michael Heckenberger (sous la direction de), 2001. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

Frank, Erwin, 1987. 'Das Tapirfest der Uni. Eine funktionale Analyse', *Anthropos* 82, pp. 151-181.

Freeman, Derek, 1979. 'Severed Heads that Germinate', in R.H. Hook (sous la direction de), *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*, Londres à New York, Academic Press, pp. 233-246.

Galey, Jean-Claude, 1993. 'L'homme en nature. Hindouisme et pensée sauvage', in Dominique Bourg (sous la direction de), *Les sentiments de la nature*, Paris, La Découverte, pp. 47-71.

Galinier, Jacques, 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Paris, P.U.F.

Geertz, Clifford, 1963. *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press.

Gibson, James J., 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.

Gibson, Kathleen R et Tim Ingold (sous la direction de), 1993. *Tools, language and cognition in human evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gibson, Thomas, 1986. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands. Religion and Society among the Buid of Mindoro*, Londres, The Athlone Press.

Gick, Mary L. et Keith J. Holyoak, 1983. 'Schema induction and analogical transfer', *Cognitive Psychology* 15, pp. 1-38.

Glacken, Clarence J., 1967. *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press.

Glowczewski, Barbara, 1991. *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris, PUF.

Godelier, Maurice, 1984. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.

— 1996. *Lénigme du don*, Paris, Fayard.

Godelier, Maurice et Michel Panoff (sous la direction de), 1998. *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Editions des archives contemporaines.

Gombrich, Ernst, 1983. *L'écologie des images*, Paris, Flammarion.

Gonçalves, Marco Antonio, 2001. *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

Gossiaux, Pol-P., 1995. *L'homme et la nature. Genèse de l'anthropologie à l'âge classique, 1580–1750*, Bruxelles, De Boeck Université.

Granet, Marcel, 1963. *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF.
– 1968 (1929). *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Paris, Albin Michel.

– 1968 (1934). *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.

Gray, Andrew, 1997. *The Arakmbut of Amazonian Peru II: the last shaman (change in an Amazonian community)*, Oxford, Bergham.

Gregory, Chris A., 1982. *Gifts and commodities*, Londres, Academic Press.

Grenand, Pierre, 1980. *Introduction à l'étude de l'univers wayäpi: ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*, Paris, SELAF/CNRS.

Griaule, Marcel, 1938. *Masques dogons*, Paris, Institut d'ethnologie.

– 1966 (1948). *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard.

Griffin, Donald P., 1976. *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, New York, Rockefeller University Press.

– 1991. 'Progress towards a cognitive ethology', in Caroline A. Ristau (sous la direction de), *Cognitive Ethology. The Minds of Other Animals*, Hillsdale (New Jersey), Lawrence Erlbaum, pp. 3–17.

Grzimek, Bernhard, 1975. *Grzimek's Animal Life Encyclopedia*, New York, Van Nostrand Reinhold.

Guédon, Marie-Françoise, 1994. 'An introduction to the Tsimshian world view and its practitioners', in M. Seguin (sous la direction de), *The Tsimshian: images of the past, views of the present*, Vancouver, University of British Columbia Press, pp. 137–159.

Guiteras Holmes, C., 1965. *Los Peligros del Alma. Visión del mundo de un Tzotzil*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Gyger, M et P. Marler, 1988. 'Food calling in the domestic fowl (*Gallus gallus*): The role of external referents and deception', *Animal Behavior* 36, pp. 358–365.

Hacking, Ian, 1995. *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Science of Memory*, Princeton, Princeton University Press.

Hallowell, Alfred I., 1981 (1960). 'Ojibwa Ontology, Behaviour and World View', in Stanley Diamond (sous la direction de), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Octagon Books, pp. 19–52.

Hamayon, Roberte, 1982. 'Des chamanes au chamanisme. Introduction', *L'Ethnographie* 87–88 (numéro spécial 'Voyages chamaniques 2'), pp. 13–48.

– 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

Hampaté Ba, Amadou, 1973. 'La notion de personne en Afrique Noire', in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Editions du CNRS, pp. 181–192.

Haudricourt, André-Georges, 1962. 'Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui', *L'Homme* II, pp. 40–50.

Hauser, Marc, 1996. *The Evolution of Communication*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

Hauser, Marc et Peter Marler, 1993. 'Food associated calls in rhesus macaques (*Macaca mulatta*), I à II', *Behavioral Ecology* 4 (3), pp. 194–212.

Hell, Bertrand, 1994. *Le sang noir. Chasse et mythes du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion.

Héritier, Françoise, 1977. 'L'identité samo', in *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi Strauss*, Paris, Bernard Grasset, pp. 51–71.

– 1996. *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Editions Odile Jacob.

Hodder, Ian, 1990. *The Domestication of Europe*, Londres, Basil Blackwell.

Holland, William, 1963. *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.

Howell, Signe, 1989 (1984). *Society and Cosmos. Chewong of Peninsular Malaysia* (2d ed.), Chicago à Londres, The University of Chicago Press.

– 1996. 'Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of «humans» and other species', in Philippe Descola à Gísli Pálsson (sous la direction de), *Nature and Society: Anthropological perspectives*, Londres, Routledge, pp. 127–144.

Hugh-Jones, Christine, 1979. *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen, 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

– 1996. 'Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande', *Terrain* 26, pp. 123–148.

Humphrey, Caroline et U. Onon, 1996. *Shamans and elders: experience, knowledge and power among the Daur Mongols*, Oxford, Clarendon Press.

Hunn, Eugene, 1982. 'Did the Aztecs lack potential animal domesticates?' *American Ethnologist* 9, pp. 578–579.

Hviding, Edvard, 1996. 'Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology', in Philippe Descola & Gísli Pálsson (sous la direction de), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Londres, Routledge, pp. 165–184.

Ichon, Alain, 1969. *La religion des Totonagues de la Sierra*, Paris, Editions du CNRS.

Ingold, Tim, 1986. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*, Manchester, Manchester University Press.

– 1994. 'Humanity and animality', in Tim Ingold (sous la direction de), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, culture and social life*, Londres, Routledge, pp. 14–32.

– 1996. 'Hunting and gathering as Ways of Perceiving the Environment', in R. Ellen à K. Fukui (sous la direction de), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg, pp. 117–155.

— 1998. 'Totemism, Animism, and the Depiction of Animals', in M. Seppälä, J.-P. Vanhala, à L. Weintraub (sous la direction de), *Animal. Anima. Animus*, Pori, FRAME / Pori Art Museum, pp. 181–207.

— 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres à New York, Routledge.

Isacsson, Sven-Erik (1993) *Transformations of Eternity. On Man and Cosmos in Emberá Thought*. Ph.D. thesis, Department of Anthropology, University of Göteborg.

Itani, Junichiro et A. Nishimura, 1973. 'The study of infrahuman culture in Japan: a review', in Emil W. Menzel (sous la direction de), *Pre-cultural Primate Behavior*, Bâle, S. Kerger, pp. 26–50.

Iteanu, André, 1998. 'Corps et décor chez les Orokaiva', in Maurice Godelier à Michel Panoff (sous la direction de), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Editions des archives contemporaines.

Izard, Michel, 1992. *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain: état, société, destin individuel*, Paris, éditions de l'EHESS.

Jackson, Jean, 1983. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in the Northwest Amazon*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jackson, Michael, 1990. 'The Man Who Could Turn into an Elephant: Shape-shifting among the Kuranko of Sierra Leone', in Michael Jackson & Ivan Karp (sous la direction de), *Personhood and Agency. The Experience of Self and Other in African Cultures*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, pp. 59–78.

Jakobson, Roman, 1963. *Essais de linguistique générale*, Paris, Editions de Minuit.

Jara, Fabiola, 1991. *El camino del Kumú: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*, Utrecht, ISOR.

Jullien, François, 1989. *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Editions du Seuil.

Kant, Emmanuel, 1968 (1781). *Critique de la raison pure* (traduction d'A. Tremesaygues & B. Pacaud), Paris, Presses Universitaires de France.

Kaplan, H. et K. Hill, 1985. 'Food sharing among Ache foragers: Tests of explanatory hypotheses', *Current Anthropology* 26, pp. 223–239.

Karim, Wazir-Jahan, 1981. 'Ma' Betisek concepts of humans, plants and animals', *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde* 137, pp. 135–160.

— 1981. *Ma' Betisek Concepts of Living Things*, Londres, Athlone.

Keil, Frank C., 1989. *Concepts, kinds and cognitive development*, Cambridge (Mass.), Bradford Books for MIT Press.

— 1994. 'The birth and nurturance of concepts by domains: The origins of concepts of living things', in Lawrence A. Hirschfeld & Susan A. Gelman (sous la direction de), *Mapping the Mind. Domain Specificity and Cognition in Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 234–254.

Kemlin, Émile, 1999. *Les Reungao. Rites agraires, songes et alliances: une société proto-indochinoise du Viêt Nam au début du XX^e siècle; textes réunis et présentés par Pierre Le Roux*, Paris, école française d'Extrême-Orient, Collection réimpressions n° 11.

Kirton, Jean F. et Nero Timothy. 1977. 'Yanyula Concepts Relating to 'Skin'', *Oceania* 47, pp. 320–322.

Knight, John, 1996. 'When timber grows wild: the desocialisation of Japanes mountain forests', in Philippe Descola à Gísli Pálsson (sous la direction de), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, pp. 221–239.

Kroeber, Alfred, 1952. *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.

Kroeber, Alfred et Clyde Kluckhohn, 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Kuper, Adam, 1999. *Culture: the anthropologists' account*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Lambek, Michael et Andrew Strathern (sous la direction de), 1998. *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Langton, Marcia, 1998. *Burning Questions. Emerging Environmental Issues for Indigenous Peoples in Northern Australia*, Darwin, Centre for Indigenous Natural and Cultural Reserve Management, Northern Territory University.

Larrère, Catherine, 1997. *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF.

Latour, Bruno, 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

— 1996. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

— 1999. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.

Lave, Jean et Etienne Wenger (sous la direction de), 1991. *Situated Cognition. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge, Cambridge University Press.

Le Goff, Jacques, 1982. *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion.

Le Moal, Guy, 1973. 'Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo', in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Editions du CNRS, pp. 193–203.

Leacock, Eleanor, 1954. *The Montagnais Hunting Territory and the Fur Trade*, American Anthropological Association, Memoir 78.

Lee, Richard B., 1979. *The Kung San. Men, Women and Work in a Foraging Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lee, Richard B. et Irven De Vore (sous la direction de), 1968. *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.

Leenhardt, Maurice, 1947. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

Legendre, Pierre, 1985. *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident (Leçon IV)*, Paris, Fayard.

Legrand, Catherine, J.-F. Méjanés et E. Starcky, 1990. *Le paysage en Europe du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux.

Leibniz, G.-W., 1966. *Opuscules philosophiques choisis* (traduction de Paul Schrecker), Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Lenoble, Robert, 1969. *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Paris, Albin Michel.

Leopold, Aldo, 2000 (1949). *Almanach d'un comté des sables* (traduction d'Anna Gibson), Paris, GF Flammarion.

Leroi-Gourhan, André, 1946. *Archéologie du Pacifique-Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique*, Paris, Institut d'ethnologie.

Levin, M.G. et L.P. Potapov (sous la direction de). 1964. *The peoples of Siberia*, Chicago, The University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1943. 'Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud', *Renaissance* 1, pp. 122–139.

— 1955. *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

— 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

— 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

— 1962. *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France.

— 1964. *Mythologiques, I. Le cru et le cuit*, Paris, Plon.

— 1967 (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris — La Haye, Mouton & Co.

— 1973. *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

Lienhardt, Godfrey, 1961. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford, Clarendon Press.

Lima, Tânia Stolze, 1996. 'O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi', *Mana* 2 (2), pp. 21–47.

Lips, Julius, 1947. 'Naskapi Law (Lake St. John and Lake Mistassini Bands): Law and Order in a Hunting Society', *Transactions of the American Philosophical Society* 37 (4), pp. 379–492.

LiPuma, Ewdard, 1998. 'Modernity and forms of personhood in Melanesia', in Michael Lambek à Andrew Strathern (sous la direction de), *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 53–79.

Lloyd, Geoffrey, 1996. 'Images et modèles du monde', in Jacques Brunswig à Geoffrey Lloyd (sous la direction de), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, pp. 57–76.

Long, John, 1904 (1791). *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader*, Cleveland, Arthur Clark.

López Austin, Alfredo, 1988. *The Human Body and Ideology. Concepts of the Ancient Nahuas*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Losonczy, Anne Marie, 1997. *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, Paris, L'Harmattan.

Lot-Falck, Eveline, 1953. *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, Gallimard.

Lounsbury, Floyd G., 1956. 'A semantic analysis of the Pawnee kinship usage', *Language* 32, pp. 158–194.

Lovejoy, Arthur, 1961 (1936). *The Great Chain of Beings: a Study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Malamoud, Charles, 1987. 'Le Malencontre de La Boétie et les théories de l'Inde ancienne sur la société', in Miguel Abensour (sous la direction de), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Editions du Seuil, pp. 173–182.

— 1989. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte.

Mandler, Jean M., 1984. *Stories, Scripts and Scenes: Aspects of schema theory*, Hillsdale (New Jersey), Erlbaum.

Marguénaud, Jean-Pierre. 1998. 'La personnalité juridique des animaux', *Recueil Dalloz* 20° cahier, pp. 205–211.

Marler, Peter, 1984. 'Song learning: Innate species differences in the learning process', in P. Marler & H.S. Terrace (sous la direction de), *The Biology of Learning*, Berlin, Springer Verlag, pp. 47–74.

— 1991. 'The instinct to learn', in Susan Carey & R. Gelman (sous la direction de), *The Epigenesis of Mind: Essays in Biology and Cognition*, Hillsdale (New Jersey), Lawrence Erlbaum, pp. 37–66.

Marler, Peter et Christopher S. Evans. 1996. 'Bird calls: Just emotional display or something more?' *IBIS* 138, pp. 326–331.

Marx, Karl, 1972 (1859). *Contribution à la critique de l'économie politique* (traduction de Maurice Husson à Gilbert Badia), Paris, Editions sociales.

Mauss, Marcel, 1904–1905. 'Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Etude de morphologie sociale', *Année sociologique* 9, pp. 39–132.

— 1935. 'Les techniques du corps', *Journal de Psychologie* XXXII (3–4), pp. 271–293.

— 1950. *Sociologie et anthropologie. Précédé d'une Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*, Paris, P.U.F.

— 1974. *Œuvres*, 2, Paris, Les éditions de minuit.

Mauzé, Marie, 1998. 'Northwest Coast Trees: From Metaphors in Culture to Symbols for Culture', in Laura Rival (sous la direction de), *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Oxford, Berg, pp. 233–251.

McGrew, William C., 1992. *Chimpanzee Material Culture: Implications for Human Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

McGrew, William C. et C. Tutin, 1978. 'Evidence for a social custom in wild chimpanzees?' *Man* 13, pp. 234–252.

Menget, Patrick, 1993. 'Notas sobre as cabeças mundurucu', in Eduardo Viveiros de Castro à Manuela Carneiro da Cunha (sous la direction de), *Amazynia: etnologia e história indígena*, São Paulo, NHII-USP/ FAPESP, pp. 311–321.

Merlan, Francésca. 1980. 'Mangarrayi Semi Moiety Totemism', *Oceania* LI (2), pp. 81–97.

– 1986. 'Australian Aboriginal Conception Beliefs Revisited', *Man* 21 (N.S.), pp. 474–493.

Merleau-Ponty, Maurice, 1964. *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard.

– 1994. *La Nature. Notes et Cours du Collège de France*, Paris, Editions du Seuil.

Métraux, Alfred, 1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.

Michaux, Henri, 1968 (1929). *Ecuador. Journal de voyage*, Paris, Gallimard.

Moisseeff, Marika, 1995. *Un long chemin semé d'objets culturels: le cycle initiatique aranda*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.

– 2002. 'Australian Aboriginal Ritual Objects. Or How to Represent the Unrepresentable', in Monique Jeudy-Ballini à Bernard Juillerat (sous la direction de), *People and Things. Social Mediations in Oceania*, Durham (North Carolina), Carolina Academic Press, pp. 239–263.

Montagu, M.F. Ashley, 1937. *Coming into being among the Australian Aborigines*, Londres, Routledge.

Montaigne, Michel de, 1950 (1580). *Essais*, Paris, Gallimard.

Morton, John, 1984. 'The domestication of the savage pig: the role of peccaries in tropical South and Central America and their relevance for the understanding of pig domestication in Melanesia', *Canberra Anthropology* 7 (1–2), pp. 20–70.

Moscovici, Serge, 1977. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion.

Munn, Nancy D., 1970. 'The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjatjara Myth', in Ronald M. Berndt (sous la direction de), *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands, University of Western Australia Press.

Myers, Fred R., 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self*, Washington, Smithsonian Institution Press.

Nelson, Richard K., 1983. *Make Prayers to the Raven: a Koyukon view of the Northern Forest*, Chicago, The University of Chicago Press.

Oelschlaeger, Max, 1991. *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven, Yale University Press.

Ordinaire, Olivier, 1892. *Du Pacifique à l'Atlantique par les Andes péruviennes et l'Amazone*, Paris, éditions Plon, Nourrit et Cie.

Osgood, Cornelius, 1936. *Contribution to the ethnography of the Kutchin*, New Haven, Yale University Publications in Anthropology n°14.

Overing, Joanna et Alan Passes (sous la direction de). 2000. *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Londres à New York, Routledge.

Overing Kaplan, Joanna, 1975. *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*, Oxford, Clarendon Press.

Panofsky, Erwin, 1975. *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Les Editions de Minuit.

Paulson, Ivar, Åke Hultkrantz et Karl Jettmar, 1965. *Les religions arctiques et finnoises*, Paris, Payot.

Pedersen, Morten A., 2001. «Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies», *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 7 (3), pp. 411–427.

Perrin, Michel, 1987. 'L'animal à bonne distance', in Jacques Hainard à R. Kaerh (sous la direction de), *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie, pp. 53–62.

— 1995. *Le Chamanisme*, Paris, PUF.

Picon, François-René, 1983. *Pasteurs du Nouveau Monde*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Piperno, Dolores R. 1990. 'Aboriginal agriculture and land usage in the Amazon basin, Ecuador.' *Journal of Archaeological Science* 17, pp. 665–677.

Pitarch, Pedro, 1996. *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Povinelli, Elizabeth A., 1993. *Labor's Lot. The power, history, and culture of aboriginal action*, Chicago, The University of Chicago Press.

Proust, Joëlle, 1997. *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard.

Quinlan, Philip T., 1991. *Connectionism and Psychology*, Chicago, University of Chicago Press.

Racine, Luc., 1989. 'Du modèle analogique dans l'analyse des représentations magico-religieuses', *L'Homme* 109, pp. 5–25.

Radcliffe-Brown, Alfred R., 1968 (1952). *Structure et fonction dans la société primitive* (traduction de F. à L. Marin), Paris, Editions de Minuit.

Rasmussen, Karl, 1929. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Copenhagen, Glydendaske Boghandel, Nordisk Forlag.

Redfield, Robert et Alfonso Villa Rojas, 1964 (1934). *Chan Kom. A Maya Village* (2d edition), Chicago, The University of Chicago Press.

Regan, Tom, 1983. *The Case for Animal Rights*, Berkeley à Los Angeles, University of California Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1971. *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago, The University of Chicago Press.

— 1976. 'Cosmology as ecological analysis: a view from the forest', *Man* 11, pp. 307–318.

— 1996. *The Forest Within. The World-View of the Tukano Amazonian Indians*, Dartington (Royaume-Uni), Themis Books.

— 1996. *Yuruparí. Studies of an Amazonian Foundation Myth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions.

Renard-Casevitz, France-Marie, 1985. 'Guerre, violence et identité à partir des sociétés du piémont amazonien des Andes centrales', *Cahiers Orstom (série Science Humaines)* 21 (1), pp. 81–98.

— 1991. *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsigenka*, Paris, Lierre à Coudrier.

Rickert, Heinrich, 1997. *Science de la culture et science de la nature. Suivi de Théorie de la définition* (traduction d'Anne-Hélène Nicolas), Paris, Gallimard.

Ritzenthaler, Robert E., 1978. 'Southwestern Chippewa', in B.G. Trigger (sous la direction de), *Handbook of North American Indians, vol. 15, Northeast*, Washington, Smithsonian Institution.

Rival, Laura, 2002. *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*, New York, Columbia University Press.

Rivière, Peter, 1994. 'WYSINWYG in Amazonia', *Journal of the Anthropological Society of Oxford* XXV (3), Michaelmas 1994, pp. 255–262.

— 2001. 'A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas', *Mana* 7 (1), pp. 31–54.

Roger, Alain, 1997. *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard.

Rojas Zolezzi, Enrique, 1994. *Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central Peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Roosevelt, Anna C., 1991. *Moundbuilders of the Amazon. Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*, San Diego, Calif., Academic Press.

Rosch, Eleanor, 1973. 'Natural categories', *Cognitive Psychology* 4 (3), pp. 328–350.

— 1978. 'Principles of categorization', in E. Rosch à B.B. Lloyd (sous la direction de), *Cognition and Categorization*, Hillsdale (New Jersey), Lawrence Erlbaum, pp. 28–49.

Rosengren, Dan, 1987. *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon.*, Göteborg, Göteborgs Etnografiska Museum.

Rosset, Clément, 1973. *L'anti-nature. Eléments pour une philosophie tragique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Rostain, Stéphen (1997). 'Nuevas perspectivas sobre la cultura Upano del Amazonas', communication au 49° Congrès International des Américanistes, Quito.

Ryesky, Diana, 1976. *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano. Un análisis antropológico*, Mexico, SEP.

Sahlins, Marshall, 1968. *Tribesmen*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall.

— 1976. *Culture and Practical Reason*, Chicago à Londres, The University of Chicago Press.

Saladin d'Anglure, Bernard, 1988. 'Penser le 'féminin' chamanique, ou le 'tiers-sexe' des chamanes inuit', *Recherches amérindiennes au Québec* 18 (2–3), pp. 19–50.

— 1990. 'Nanook, Super-Male. The Polar bear in the Imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic', in Roy Willis (sous la direction de), *Signifying Animals: Human Meanings in the Natural World*, Londres, Unwin Hyman, pp. 178–195.

Salazar, Ernesto (1997). 'Uso del espacio en la cultura Upano', communication au 49° Congrès International des Américanistes, Quito.

Santos Granero, Fernando, 1987. 'Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la Amazonía Peruana', *Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Andines* 17 (2), pp. 1–22.

— 1994. *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

— 2000. 'The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia', in Joanna Overing à Alan Passes (sous la direction de), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Londres à New York, Routledge, pp. 268–287.

— 2002. 'The Arawakan Matrix: Ethos, Langage and History in Native South America', in Jonathan D. Hill à Fernando Santos Granero (sous la direction de), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, Urbana à Chicago, University of Illinois Press, pp. 25–50.

Schama, Simon, 1999. *Le paysage et la mémoire*, Paris, Editions du Seuil.

Schank, Roger et Robert Abelson, 1977. *Scripts, Plans, Goals and Understanding: An inquiry into human knowledge structures*, Hillsdale (New Jersey), Erlbaum.

Schieffelin, Edward L., 1987. *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York, St Martin's Press.

Schwartz, Marion, 1997. *A History of Dogs in the Early Americas*, New Haven & Londres, Yale University Press.

Scott, Colin. 1989. 'Knowledge construction among cree hunters: metaphors and literal understanding', *Journal de la Société des Américanistes* 75, pp. 193–208.

Seeger, Anthony, Roberto Da Matta et Eduardo Viveiros de Castro, B., 1979. 'A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras', *Boletim do Museu nacional (Rio de Janeiro)* 32, pp. 2–19.

Sénèque, 1926. *Des bienfaits* (traduction de François Préchac), Paris, éditions 'Les belles lettres'.

Service, Elman, 1966. *The Hunters*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall.

Shore, Bradd, 1996. *Culture in Mind. Cognition, Culture and the Problem of Meaning*, New York à Oxford, Oxford University Press.

Sigaut, François. 1980. 'Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent', *Production pastorale et société* 7, pp. 20–36.

Singer, Peter, 1979. *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

– 1989. *Animal Liberation*, New York, Random House.

Sowls, Lyle K., 1974. 'Social behaviour of the collared peccary *Dicotyles tajacu* (L.)', in Valerius Geist à Fritz Walther (sous la direction de), *The behaviour of ungulates and its relation to management*, Morges, Union Internationale pour la Conservation de la Nature et des Ressources Naturelles, pp. 144–165.

Speck, Frank G. 1917., 'Game Totems among the Northeastern Algonquians', *American Anthropologist* 19 (1), pp. 9–18.

– 1935. *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press.

Spencer, William B. et Franck J. Gillen, 1899. *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan à Co.

– 1927. *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, Londres, MacMillan.

Sperber, Dan, 1974. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.

– 1982. *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.

Squire, Larry R., 1987. *Memory and Brain*, New York, Oxford University Press.

Sternberg, Leo, 1905. 'Die Religion der Giljaken', *Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig)* VIII, pp. 244–274.

Sterpin, Adriana, 1993. 'La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco', *Journal de la Société des Américanistes* 79, pp. 33–66.

Stocking, George W.Jr., 1968. *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press.

– (sous la direction de). 1996. *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Strathern, Andrew, 1971. *The Rope of Moka: Big men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn, 1980. 'No nature, no culture: the Hagen case', in Carol MacCormack à Marilyn Strathern (sous la direction de), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174–222.

– *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

Strauss, Claudia et Naomi Quinn, 1997. *A cognitive theory of cultural meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.

Surrallés, Alexandre, 2003. *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS Editions – Fondation de la MSH.

Swanton, John, R., 1928. 'Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians', *44th Annual Report (1926–1927). Bureau of American Ethnology*, Washington, pp. 190–213.

Tanner, Adrian, 1979. *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, St John, Memorial University of Newfoundland.

Tarde, Gabriel, 1999 (1893). *Monadologie et sociologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

Taylor, Anne Christine, 1983. 'The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan societies', *Social Science Information* 22 (3), pp. 331–353.

– 1985. 'L'art de la réduction', *Journal de la Société des Américanistes* LXXI, pp. 159–173.

– 1993. 'Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur', in Elisabeth Copet-Rougier à Françoise Héritier-Augé (sous la direction de), *Les complexités de l'alliance: IV. Economie, politiques et fondements symboliques*, Paris, Editions des Archives contemporaines, pp. 73–105.

– 1996. 'The soul's body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2), pp. 201–215.

– 1998. 'Corps immortels, devoir d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar', in Maurice Godelier à Michel Panoff (sous la direction de), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Editions des archives contemporaines, pp. 317–338.

Testart, Alain, 1982. *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, Société d'Ethnologie.

– 1987. 'Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentation', *Etudes Rurales* 107–108, pp. 171–193.

– 1997. 'Les trois modes de transfert', *Gradhiva* 21, pp. 39–49.

Thom, René, 1990. *Apologie du logos*, Paris, Hachette.

Tomasello, Michael et J. Call, 1997. *Primate Cognition*, New York & Oxford, Oxford University Press.

Tort, Patrick, 1992. 'L'effet réversif de l'évolution. Fondements de l'anthropologie darwinienne', in Patrick Tort (sous la direction de), *Darwinisme et société*, Paris, PUF, pp. 13–46.

Turnbull, Colin, 1965. *Wayward Servants: the two worlds of the African Pygmies*, Garden City (New York), Natural History Press.

Turner, Terence, 1995. 'Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo', *Cultural Anthropology* 10 (2), pp. 143–170.

Tylor, Edward B., 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vols., Londres, Murray.

van Beek, Albert G. (1987). *The Way of all Flesh. Hunting and Ideology of the Bedamuni of the Great Papuan Plateau*. Ph. D. in social and cultural anthropology, Université de Leyde.

van Beek, Walter E.A. et Pieteke Banga, M., 1992. 'The Dogon and their trees', in Elisabeth Croll à David Parkin (sous la direction de), *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*, Londres à New York, Routledge, pp. 57–75.

van der Hammen, Maria Clara, 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yúkuna de la Amazonia colombiana*, Bogotá, TROPENBOS.

van Velthem, Lucia, 2000. 'Fazer, fazeres e o mais belo 'feito'', in *Os Índios, Nós*, Lisbonne, Museu Nacional de Etnologia, pp. 174–180.

– 2001. 'The Woven Universe: Carib Basketry', in Colin McEwan, Cristina Barreto, à Eduardo Neves (sous la direction de), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*, Londres, The British Museum Press, pp. 198–213.

VanStone, James W., 2000. 'Reindeer as draft animals in Alaska', *Etudes/Inuit/Studies* 24 (2), pp. 115–138.

Varela, Francisco, Eleanor Rosch et Evan Thompson, 1993. *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Le Seuil.

Varese, Stefano, 1973. *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo Campa*, Lima, Retablo de papel.

Vidal, Denis, 1991. 'Les trois Grâces ou l'allégorie du Don. Contribution à l'histoire d'une idée en anthropologie', *Gradhiva* 9, pp. 30–48.

Vidal-Naquet, Pierre, 1972. 'Chasse et sacrifice dans l'«Orestie» d'Eschyle', in Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet (sous la direction de), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, pp. 133–158.

– 1975. 'Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs', in Léon Poliakov (sous la direction de), *Hommes et bêtes: entretiens sur le racisme*, Paris – La Haye, Mouton.

Vigne, Jean-Denis, 1993. 'Domestication ou appropriation pour la chasse: histoire d'un choix socio-culturel depuis le Néolithique. L'exemple des cerfs', in *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps*, Juan-les-Pins, Editions APCDA-CNRS, pp. 201–220.

Vilaça, Aparecida, 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1986. *Araweté. Os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS.

– 1992. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press.

– 1993. 'Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico', in Manuela Carneiro da Cunha à Eduardo Viveiros de Castro (sous la direction de), *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo, NHI-Universidade de São Paulo, pp. 149–210.

– 1996. 'Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio', *Mana* 2 (2), pp. 115–144.

– 2002. *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

von Brandenstein, Carl, Georg, 1977. 'Aboriginal Ecological Order in the South-West of Australia — Meanings and Examples', *Oceania* XLVII (3), pp. 170—186.

— 1982. *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press.

Wachtel, Nathan, 1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e—XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Editions Gallimard.

Wagner, Roy, 1977. 'Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: A Semiotic Critique of the Ecological Perspective', in Timothy P. Bayliss-Smith à Richard G. Feachem (sous la direction de), *Subsistence and Survival. Rural Ecology in the Pacific*, Londres, Academic Press, pp. 385—410.

— 1981 (1975). *The Invention of Culture*, Chicago à Londres, The University of Chicago Press.

Weber, Max, 1988 (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, Mohr.

Weiss, Gerald, 1975. *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America*, New York, American Museum of Natural History.

Whitehead, Alfred North, 1955 (1920). *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.

Whiten, Andrew, Jane Goodal, William C. McGrew *et al.* 1999. 'Cultures in chimpanzees', *Nature* 399, pp. 682—685.

Whitten, Norman E., 1976. *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana, University of Illinois Press.

Worsley, Peter, 1967. 'Groote Eylandt Totemism and Le totémisme aujourd'hui', in Edmund R. Leach (sous la direction de), *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londres, Tavistock Publications, pp. 141—160.

Yengoyan, Aram A., 1968. 'Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections', in Richard B. Lee à Iven de Vore (sous la direction de), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, pp. 185—199.

Zelenin, Dimitri, 1952. *Le culte des idoles en Sibérie* (traduction de G. Wetter), Paris, Payot.

Zimmermann, Francis, 1982. *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, Gallimard — Le Seuil.

— 1989. *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*, Paris, Editions Payot.

Zuidema, Tom, 1964. *The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca*, Leyde.

— 1986. *La civilisation inca au Cuzco*, Paris, PUF.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

¹ Недавно Брюно Латур в невероятно смелом политическом эссе наметил возможности перестройки того здания, о котором я говорил (Latour B., 1999).

² Marx K. *Fondements de la critique de l'économie politique*. Paris: Editions Antropos, 1967. Т. 1. Р. 35. Маркс особенно четко сформулировал свой регрессивный метод изучения истории в той части книги, которая называется «Формы, предшествующие капиталистическому производству». См. об этом блестящее предисловие Мориса Годелье в книге: *Godelier Maurice. Sur les sociétés précapitalistes, textes choisis de Marx, Engels, Lénine*. Paris: éditions sociales, 1970. Р. 46–51.

³ Bloch M., 1988 (1931), p. 47–51.

1. Фигуры континуума

¹ См. подробнее: Descola Ph., 1986.

² Тем не менее этот случай рассматривается как вполне типичный и служит хорошей этнографической иллюстрацией у тех исследователей, кто отказывается от оппозиции между культурой и природой (Berque A., 1995, 1990; Latour B., 1991).

³ Arhem K., 1996, 1999.

⁴ Brown M.F., 1986; Chaumeil J.-P., 1983; Grenand P., 1980; Jara F., 1991; Reichel-Dolmatoff G., 1976, 1996; Renard-Gasevitz Fr.-M., 1991; Van den Hammen M.C., 1992; Viveiros de Castro E., 1992; Weiss G., 1975. О сходных верованиях американских индейцев тихоокеанского побережья Колумбии см.: Isacsson S.-E., 1993.

⁵ Van den Hammen M.C., 1992, p. 334.

⁶ Belaunde L.E., 1994.

⁷ Chaumeil B., Chaumeil J.-P., 1992.

⁸ Berlin B., 1977.

⁹ Другие подобные примеры см. в: Rivière P., 1994.

¹⁰ Lima T.S., 1996; Viveiros de Castro E., 1996.

¹¹ Недавние исследования в области исторической экологии установили, что лесная культура и культура разведения садов на выжженных участках, которая уже несколько тысячелетий существует у туземных народов Амазонки, привела к существенной трансформации лесной флоры. Так, например, в некоторых местах наблюдается необычная концентрация неокультуренных растений или же некогда окультуренных, но вернувшихся в дикое состояние. Это относится в

первую очередь к пальмам, таким как *orbignya phalerata*, *bactris gasipaes*, *mauritia flexuosa*, *maximiliana* sp., *astrocaryum* sp., и к некоторым деревьям со съедобными плодами (*bertholletia excelsa*, *platania insignis*, *theobroma* sp., некоторые виды *inga*). Вероятно также, что заросли бамбука (рода *guadua*) и «лиановые леса» часто возникают как результат деятельности человека. См.: Balée W., 1989, 1993.

¹² Lévi-Strauss Cl., 1962, p. 284.

¹³ «Человек разумный» (лат.). – Примеч. перев.

¹⁴ Reichel-Dolmatoff G., 1976.

¹⁵ Ibid., p. 316. Перевод мой, как и во всех случаях цитирования иностранного текста, кроме особо оговоренных.

¹⁶ Существуют богатые этнографические материалы о представлениях и отношении к животным и растениям у индейцев, говорящих на алгонкинских языках: кри, племена, живущие на Лабрадоре, на юго-западном побережье Гудзонова пролива, и южные оджибва. К сожалению, нет таких же материалов о племенах группы языков атапаскан, которые живут от северо-западной оконечности Гудзонова пролива до тихоокеанского побережья, Скалистых гор и Аляски. Об алгонкинах см.: Brightman R., 1993; Desveaux E., 1988; Feit H., 1973; Leacock E., 1954; Lips J., 1947; Speck F.G., 1935; Tanner A., 1979. Об атапасканах см.: Nelson R.K., 1983; Osgood C., 1936.

¹⁷ Обряд «дрожащая палатка» (по-английски «shaking lodge») существует у всех субарктических индейцев алгонкинов. Он состоит в том, что какой-либо сведущий человек, часто шаман, в сумерках уединяется в сооружение, специально воздвигнутое для этих целей. Там он начинает петь, вызывая к духам животных, и просит их прийти к нему. Духи приходят, и неустойчивая палатка начинает дрожать. Во время церемонии духи разговаривают между собой, с шаманом и с людьми, собравшимися вокруг палатки. Они говорят либо на всем понятном языке, либо что-то совершенно непонятное, переводимое медиумом (см.: Desveaux E., 1995; Brightman R., 1993, p. 170–176).

¹⁸ См.: Scott C., 1989; Tanner A., 1979, p. 130, 136; Speck F.G., 1935, p. 72; Brightman R., 1995, p. 170–176.

¹⁹ Сообщено лично Даниэлем Клеманом.

²⁰ Desveaux E., 1995, p. 438.

²¹ Ingold T., 1996, p. 131.

²² Blaisel X., 1993; Fienup-Riordan A., 1990; Saladin d'Anglure B., 1990, 1988.

²³ Rasmussen K., 1929, p. 56.

²⁴ Levi-Strauss Cl., 1964, p. 16.

²⁵ Сведения о сибирских народах я взял из замечательного труда: Hammon R., 1990. См. также: Loti-Falck E., 1953; Paulson I., Hultkrantz Å., Jettmar K., 1965; Zelenin D., 1952.

²⁶ См.: Brightman R., 1993, p. 91 — о верованиях народов Заполярья, и: Descola Ph., 1986, p. 321–322 — об аналогичных представлениях индейцев Амазонии.

²⁷ Leroi-Gourhan A., 1946.

²⁸ Perrin M., 1995, p. 9–12.

²⁹ Ibid., p. 5–9.

³⁰ Hamayon R., 1982.

³¹ Eliade M., 1968 (1951), p. 266. Альфред Метро выдвигает сходную теорию, чтобы объяснить некоторые специфические черты шаманизма у арауканов, живущих на крайнем юге Южной Америки (Métraux A., 1967, p. 234–235).

³² Howell S., 1996, 1989 (1984).

³³ Endicott K.M., 1979.

³⁴ Karim W.-J., 1981a, 1981b.

³⁵ Karim W.-J., 1981b., p. 1. Дальше он пишет: «У мабетисеков нет слова для обозначения природы в целом. Все то, что окружает людей, — растения, животные, природные явления (ветер, небо, гром, вода, дождь и т.д.) — не делится на какие-либо категории» (p. 7).

³⁶ Ellen R.F., 1993, p. 94–95.

³⁷ Wagner R., 1977, p. 404.

³⁸ Schieffelin E.L., 1987.

³⁹ Van Beek A.G., 1987, p. 174.

⁴⁰ Coppet D. de, 1995.

⁴¹ Hviding E., 1996, p. 170.

⁴² Leenhardt M., 1947, p. 222.

⁴³ См. что пишет Морис Блок (1992) об одной этнической общности на Мадагаскаре.

⁴⁴ Leenhardt M., 1947, p. 31.

⁴⁵ Ibid., p. 212.

⁴⁶ Losonczy A.M., 1997.

⁴⁷ Jackson M., 1990.

⁴⁸ Van Beek W.E.A. et Banga P.M., 1992.

⁴⁹ Андре-Жорж Одрикур (André-Georges Haudricourt) заметил это в статье (1962), где он противопоставил «прямое позитивное воздействие» на живые существа земледельцев, возделывающих злаки, и пастухов Южной Европы «косвенному негативному воздействию» земледельцев Океании, выращивающих клубневые растения. Возделывание клубней требует особого ухода за каждым растением. См. в главе IV комментарий к противопоставлению этих двух типов земледелия.

⁵⁰ Malamoud Ch., 1989.

⁵¹ Ibid., ch. IV.

⁵² Ibid., p. 114.

⁵³ Galey J.-Cl., 1993, p. 49.

⁵⁴ Berque A., 1986.

⁵⁵ Ibid., p. 176.

⁵⁶ Berque A., 1995.

2. Дикое и домашнее

¹ Michaux H., 1968 (1928), p. 169.

² Слово образовано от древнегреч. «ἐρημία», то есть «пустынные места, безлюдье». — *Примеч. перев.*

³ Частично эта глава воспроизводит мою статью «Дикое и домашнее» (Le Sauvage et le Domestique // Communication. 2004. № 76, Octobre). О различении «ойкумены» и «эремы» см.: Berque A., 1986, p. 66 ss.

⁴ Balicki A., 1968.

⁵ Lee R.B., 1979, p. 51–67, 354–359.

⁶ Turnbull C., 1965.

⁷ Mauss M., 1904–1905. Сейчас мы знаем, что такое чередование кочевой и оседлой жизни характерно для всех охотников и собирателей, независимо от того, на какой широте они живут (Lee R.B., De Vore I., 1968).

⁸ Glowczewski B., 1991. О сходных воззрениях у племени пинтуби см.: Mayers F.R., 1986.

⁹ Цит. по: Langton M., 1998, p. 34.

¹⁰ Dupire M., 1962.

¹¹ Ibid., p. 63, n. 1.

¹² Barth F., 1961.

¹³ Godelier M., 1984, p. 118–119.

¹⁴ См. о племенах Огненной Земли: Bridges L., 1988 (1949). О племенах Канады: Leacock E., 1954.

¹⁵ Descola Ph., 1986, p. 198–209. Южные соседи ачуаров, племя агуарунов, у которых такая же материальная культура, выращивают более 200 разновидностей маниоки. См.: Boster J., 1980.

¹⁶ Piperno D.R., 1990.

¹⁷ Принято считать, что сладкий батат, маниока и американский ямс были одомашнены 5000 лет назад, а ксантосома (*xanthosoma*), видимо, еще раньше (Roosevelt A.C., 1991, p. 113).

¹⁸ Первым провел подобную аналогию Клиффорд Гирц. Описывая поликультурные сады на раскорчеванном пространстве у народов Индонезийского архипелага, он назвал их «тропическим лесом в миниатюре» (Geertz C., 1983, p. 24).

¹⁹ Агрономическая и экологическая эффективность поликультурных садов на раскорчеванной земле рассмотрена в специальном выпуске журнала «Human Ecology» (1983. Vol. XI. № 1).

²⁰ Balée W., 1989, 1994 — особенно гл. VI.

²¹ Надо признать, что не на всех низинах Южной Америки складывается такая же ситуация. В саванне Льянос-де-Мохос в Боливии, в

экваториальных лесах верхней Амазонки, как и на острове Марахо в устье Амазонки, сохранились заметные следы того, как племена, жившие огородничеством, переиначивали пространство для своих нужд. Это следы дорог, проделанных в ложбинах, возделанных полей, разбитых на насыпях, жилища внутри холмов, каналов. У современных американских индейцев нет ничего подобного. См.: Denevan W.M., 1966; Roosevelt A.C., 1991; Rostain S., 1997; Salazar E., 1997.

²² Strathern A., 1971, p. 231.

²³ Ibid., p. 8–9.

²⁴ Strathern M., 1980.

²⁵ Ibid., p. 193.

²⁶ Dwyer P.D., 1996.

²⁷ Ibid., p. 177–178.

²⁸ Этими сведениями я обязан Анн Анри (Anne Henry).

²⁹ Berque A., 1986, p. 69–70.

³⁰ Zimmermann Fr., 1982, p. 23–69.

³¹ В традиционной китайской живописи и литературе «пейзаж» («shanshui») — это изображение горы («shan») и водных потоков («shui»). Ср.: Berque A., 1995, p. 82. Сведения о Китае я почерпнул из этой книги и из двух классических трудов: Granet M., 1968 (1929), 1968 (1934).

³² Berque A., 1995, p. 84.

³³ Granet M., 1968 (1934), p. 285.

³⁴ Berque A., 1986, p. 69–70.

³⁵ Ibid., p. 89.

³⁶ Жак Ле Гофф так пишет об этом: «Религия, родившаяся на Востоке в тени пальм, перешла на Запад, где стала противницей деревьев. В их тени укрывались языческие божества, и монахи, святые и миссионеры принялись безжалостно уничтожать их» (Le Goff J., 1982, p. 106).

³⁷ Knight J., 1996.

³⁸ Zimmermann Fr., 1982, ch. 1. Другую интерпретацию можно найти в книге: Dove M.R., 1992.

³⁹ В английском языке антонимом к «дикому» («wild») стало постепенно именно это слово «civilized». Подобная пара существует и в испанском: «salvaje» / «civilizado».

⁴⁰ Oelschlaeger M., 1991.

⁴¹ См., например: Hodder I., 1990.

⁴² Hell B., 1994.

⁴³ Следует заметить, что в немецком языке, в отличие от других европейских языков, у слова «wild» («дикий») нет одного устойчивого антонима. В зависимости от контекста в оппозиции к этому слову может выступать «zähm» — «прирученный», «тихий», если речь идет о ребенке или животном; «gebildet» или «gesittet» — «цивилизован».

ный» для обозначения того, что исходит от человека. Кроме того, существует множество слов, производных от «Kultur» в буквальном смысле, как, например, «Kulturboden» — возделанное пространство или почва, или в переносном — «kultiviert» — «воспитанный», «Kulturvolk» — «цивилизованный народ» и т.д.

⁴⁴ Hell B., 1994, p. 22–24.

⁴⁵ Ibid., p. 349–353.

⁴⁶ Об одомашнивании животных см.: Digard J.-P., 1990, p. 105–125. О неолитической революции на Ближнем Востоке см.: Cauvin J., 1994, p. 55–86.

⁴⁷ Эту гипотезу предлагает и развивает Винь: Vigne J.-D., 1993.

⁴⁸ Vidal-Naquet P., 1972, p. 138.

⁴⁹ Vidal-Naquet P., 1975.

⁵⁰ Vidal-Naquet P., 1972, p. 139.

⁵¹ Hell B., 1994, p. 22.

⁵² Об этом пишет Колумелла. Цит. в книге: Bosson L., 1995, p. 124.

⁵³ Schama S., 1999, p. 95–102.

⁵⁴ Duby G., 1973, p. 33.

⁵⁵ В Соединенные Штаты новая чувствительность приходит позже, чем в Германию. Еще в 1832 году Вашингтон Ирвинг продолжает описывать пейзажи «Дальнего Запада» по образцу Сальваторе Роза или Клода Лоррена («A Tour of the Prairies», цит. в кн.: Roger A., 1997, p. 43, n. 2).

⁵⁶ Вот как он пишет о поездке к Сен-Готарду: «Вдобавок ко всему, я напрасно лез из кожи вон, чтобы впасть в состояние особой альпийской экзальтации, присущей тем, кто пишет о горах. У меня ничего не вышло» (*Chateaubriand F. Mémoires d'outre-tombe*. Paris: Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade». Т. II. P. 591).

3. Великий разлад

¹ Legrand C., Méjannés J.-F., Starcky E., 1990.

² Ibid., p. 60, 93–94.

³ Gombrich E., 1983, p. 15–43. Ален Роже (Roger A., 1997, p. 73–76) говорит, что одним из первых образцов использования «внутреннего окна» можно считать «Мадонну с младенцем у камина» Робера Кампена, прозванного Флемальским мастером (ок. 1420–1425 гг. Лондонская национальная галерея).

⁴ Roger A., 1997, p. 76–79.

⁵ Panofsky E., 1975.

⁶ Ibid., p. 160–182.

⁷ Ibid., p. 159.

⁸ Merleau-Ponty M., 1964, p. 50.

⁹ Roger A., 1997, p. 16–20.

¹⁰ «Вещь протяженная» (лат.). — *Примеч. перев.*

¹¹ Panofsky E., 1975, p. 126.

¹² Lenoble R., 1969, p. 312.

¹³ Latour B., 1996.

¹⁴ Хочется сказать о трех капитальных исследованиях на эту тему, в которых обширность охвата материала сочетается с очень тонким пониманием предмета исследования. Одно из них — уже упоминавшееся исследование Робера Ленобля, а также: Moscovici S., 1977, и Glacken C.J., 1967. В этих работах говорится о том, что формирование взгляда на природу надо рассматривать в исторической перспективе. Однако авторы все же поддаются соблазну рассматривать осмысление природы человеком как некий направленный процесс. Для них объективация природы в человеческом сознании развивается шаг за шагом, причем этот процесс универсален для всего человечества. В том же духе написана и следующая работа: Collingwood R.G., 1945.

¹⁵ Одиссей говорит:

С сими словами растение мне подал божественный Эрмий,

Вырвав его из земли и природу его объяснив мне:

Корень был черный, подобен был цвет молоку белизною;

«Моли» его называют бессмертные; людям опасно

С корнем его вырывать из земли... (Одиссея, X, 302–306. Пер. В.А. Жуковского).

¹⁶ Аристотель. Физика. II, 192b.

¹⁷ То же самое отмечает Джеффри Ллойд (Geofrey Lloyd, 1996, p. 59): «У Гомера не существует ни понятия, ни категорийного единства, которое определяло бы *область природы как таковой* — будь то в оппозиции к “культуре” или в оппозиции к “сверхъестественному”» (курсив авторский).

¹⁸ «Δίκη» — Дика, богиня правосудия и возмездия (*древнегреч.*). — *Примеч. перев.*

¹⁹ Гесиод. Труды и дни. 275. Марсель Детьен понимает этот отрывок как доказательство того, что в сознании древних греков существовало радикальное противопоставление человека и животных: животные обречены пожирать друг друга, а человек — нет (*Detienne M. Dionysos mis à mort. Paris: Gallimard, 1977. P. 140–141*). Однако речь не идет о том, что все животные поедают друг друга. Гесиод называет только рыб, хищников и птиц. Кроме того, взаимное поедание предстает как внутреннее свойство каждой группы, а не как свойство, присущее всему животному миру. Таким образом, во взаимопоедании трудно увидеть, вслед за Марселем Детьеном, всеобщий критерий разделения миров на мир людей и мир животных. Я благодарю Эдуардо Вивейроса де Кастро за то, что он обратил мое внимание на это место у Гесиода и на комментарий Детьена к нему.

²⁰ Ленобль (Lenoble R., 1969, p. 60) проводит интересные параллели между статусом афинских метеков, за которыми закреплялось по-

ложение «иных», и новым, внешним по отношению к человеку видением физического мира.

²¹ «νόμος» — «обычай, закон» (*древнегреч.*). — *Примеч. перев.*

²² Аристотель. Физика. II, 192b.

²³ О принципах аристотелевской систематики см.: Atgan S., 1985.

²⁴ Блаженный Августин. Проповеди на псалмы. 45.

²⁵ Arnould J., 1997.

²⁶ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I, вопрос 96, статья 1.

²⁷ См.: Duvernay-Bolens J., 1995, p. 98.

²⁸ Merleau-Ponty M., 1994, p. 25.

²⁹ Спиноза. Этика. Часть I, приложение к теореме XXXVI; *Hale M.* The Primitive Origination of Mankind. London, 1677. P. 370; цит. по: Glacken C.J., 1967, p. 481.

³⁰ Foucault M., 1966, p. 85.

³¹ Ibid., p. 355.

³² Lévi-Strauss Cl. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. Переиздано в кн.: Lévi-Strauss Cl., 1973, p. 45–56.

³³ Durkheim É. Le «Contrat social» de Rousseau // *Revue de métaphysique et de morale*. Mars–avril 1918. P. 138–139. Цит. в кн.: Derathé R. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Paris: Vrin, 1974. P. 239.

³⁴ Kroeber A., Kluckhohn C., 1952.

³⁵ Tylor E.B., 1871, vol. 1, p. 1.

³⁶ Stocking G.W.Jr., 1968, p. 195–233. Адам Купер (Kuper A., 1999, p. 47–72) пишет, что утверждение и развитие этой концепции в ее современном виде, равно как и разработка программы культурологических исследований, появляются гораздо позже, благодаря работам Толкотта Парсонса и влиянию, которое он оказал на Клиффорда Гирца и Дэвида Шнейдера. Мне, однако, кажется, что при всей скромности Боаса, не считавшего возможным активно продвигать свои теории и подчеркивать собственный вклад в формирование того понимания культуры, что стало ведущим у исследователей США, его заслуги не умаляются Купером.

³⁷ Так обстоит дело во французском и в некоторых других европейских языках. По-русски слово «цивилизация» не так часто употребляется в значении «культура», однако, поскольку такое словоупотребление существует, мы решили оставить здесь это разграничение. — *Примеч. перев.*

³⁸ Benveniste É., 1966, p. 336–345.

³⁹ Elias N., 1973, p. 11–51.

⁴⁰ О немецком влиянии в трудах Боаса и его учеников см.: Stocking G.W.Jr., 1996.

⁴¹ Kroeber A. The Superorganic (1917). Переиздано в: Kroeber A., 1952.

⁴² То есть стремящуюся установить свои законы. — *Примеч. перев.*

- ⁴³ «Своеобразной» (лат.). — *Примеч. перев.*
- ⁴⁴ Boas F., 1887.
- ⁴⁵ Rickert H., 1997.
- ⁴⁶ Ibid., p. 46.
- ⁴⁷ Спиноза. Этика. Часть I, XXIX, схолия.
- ⁴⁸ Berque A., 1986, p. 135, 141.
- ⁴⁹ Sahlin M., 1976, p. 55.
- ⁵⁰ Wagner R., 1981 (1975), p. 142, курсив авторский.
- ⁵¹ Durkheim E., 1960 (1912), p. 36, курсив авторский. См. также главу в книге Клемана Россе (Rosset Cl., 1973), посвященную взаимоотношениям природы и религии в философии.
- ⁵² Keil F.C., 1989.
- ⁵³ Подробнее об этом см. в главе XI.
- ⁵⁴ «ποίησις» — то есть «сотворение, созидание» (*древнегреч.*). — *Примеч. перев.*
- ⁵⁵ Wittehead A.N., 1955 (1920), p. 50.
- ⁵⁶ Merleau-Ponty M., 1964, p. 13.
- ⁵⁷ Latour B., 1991.
- ⁵⁸ Ibid., p. 22.

4. Схемы практической деятельности

- ¹ «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (Kant E., 1968 (1781), p. 77. Цит. по: *Кант И.* Критика чистого разума // Он же. Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. С. 90).
- ² Benedict R., 1934.
- ³ Об этом забывают некоторые антропологи, убежденные в главенстве практики над теорией. Они приписывают обобщающим схемам гибкость и непредсказуемость, в то время как гибкость и непредсказуемость присуща скорее ответам информаторов, которые пытаются сформулировать свои воззрения, отвечая на вопросы анкетирующих.
- ⁴ Bourdieu P., 1997, p. 179.
- ⁵ Lévi-Strauss Cl., 1967 (1949), p. 108.
- ⁶ Radcliffe-Brown A.R., 1968 (1952), p. 108.
- ⁷ Спербер справедливо пишет об отличии в антропологии интерпретативного познания от теоретического осмысления (Sperber D., 1982, ch. 1).
- ⁸ Lévi-Strauss Cl., 1958, p. 305.
- ⁹ Ibid., p. 312.
- ¹⁰ Ibid., p. 308–310.
- ¹¹ Lévi-Strauss Cl., 1967 (1949), p. 533.
- ¹² Об этом свидетельствует, в частности, полемика Леви-Строса с Дэвидом Мейбери-Льюисом по поводу дуальных систем. Мейбери-Льюис упрекает Леви-Строса в том, что тот предлагает диаграммную

модель социальных и пространственных структур племен бороро и виннебаго, в то время как у этих народов никак не сформулированы собственные представления о дуальной организации жилища и взаимоотношений друг с другом. Леви-Стросс возражает, что предмет структурной антропологии состоит не в том, чтобы изучить социальные связи в той форме, в какой они эксплицитно проявляются на практике, а в том, чтобы выстроить определенные модели, при помощи которых можно будет углубиться в те особенности общественных связей, которые не видны простому наблюдателю (Lévi-Strauss Cl., 1973, ch. VI).

¹³ Lévi-Strauss Cl., 1962, p. 173.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Rosch E., 1973, 1978.

¹⁶ Пример позаимствован у Мориса Блока (Bloch M., 1998, p. 5).

¹⁷ См., например, работы: Gibson K.R., Ingold T., 1993; Lave J., Wenger E., 1991.

¹⁸ Varela F., Rosch E., Thompson E., 1993, p. 208.

¹⁹ Descola Ph., 1986, p. 301–306.

²⁰ Kant E., 1968 (1781), p. 153.

²¹ О роли эпигенеза в стабилизации нейронных сетей см.: Champagne J.-P., 1983. Об эволюционистской теории филогенетической стабилизации см.: Edelman G.M., 1987.

²² О коннекторных моделях см.: Bechtel W., Abrahamsen A., 1991; Quinlan P.T., 1991.

²³ Bechtel W., Abrahamsen A., 1991, p. 54–55.

²⁴ Strauss C., Quinn N., 1997, p. 79–82.

²⁵ Работы по психологии: Mandler J.M., 1984; Schank R., Abelson R., 1977. Работы по антропологии: Strauss C., Quinn N., 1997; D'Andrade R., 1995; Shore B., 1996. Рой Дандрад дает хорошее общее определение понятию «схема»: «Определяя какой-либо объект как “схему”, мы даем понять, что отдельная, насыщенная интерпретативными элементами структура может быть приведена в действие минимальным набором сигналов — на входе и выходе. Схема — это часто используемая, хорошо организованная и запоминающаяся интерпретация, осуществляемая минимальными средствами. В схеме содержится один или несколько устойчивых к изменениям протообразцов. Точнее было бы говорить об *интерпретации, наделенной той или иной степенью схематичности*, однако в литературе, посвященной проблемам когнитивистики, принято говорить в этом случае именно о “схемах”» (1995, p. 142, курсив авторский).

²⁶ Например, Сьюзан Кэри придерживается позиций неозепигенетики и утверждает, что представление о внутренних свойствах, которыми имплицитно наделяются нечеловеческие живые существа, формируется постепенно как противопоставление внутренним свойствам

человека. В то же время Фрэнк Кейл утверждает, что «способы конструирования окружающей среды» (механические, интенциональные, телеологические, функциональные и т.д.) заданы изначально. Именно они лежат в основе «наивных теорий» (Carey S., 1985; Carey S., Spelke E., 1994; Keil F.C., 1989). Заметим, что можно поставить под сомнение само существование онтологических категорий, таких как «личность», «артефакт», «естественный объект», независимо от того, врожденные они или приобретены в первые годы развития личности, если для подтверждения их универсальности необходимо онтологическое разделение на культуру и природу или на человеческое и нечеловеческое. Внутренние свойства, схемы которых присутствуют в этих категориях, активируются в особых ситуациях, часто это ситуации экспериментального типа. Указанные свойства сосуществуют с контринтуитивными верованиями, которые вмещают то или иное поведение отдельным элементам категорий. Так, например, атрибутивная схема, которая позволяет интуитивно отличать людей от животных, считается универсальной. Однако она совершенно не мешает эфиопскому племени дорзе (*dorze*) со всей очевидностью утверждать, что леопард соблюдает дни поста, предписанные коптским календарем, или же что люди по ночам превращаются в гиен-оборотней (Sperber D., 1974, p. 141–142).

²⁷ См. знаменитый анализ кабийского жилища у Бурдьё (Bourdieu P., 1972) или относящийся к несколько иному культурному контексту мой анализ жилища ачуаров (Descola Ph., 1986, ch. IV).

²⁸ Bourdieu P., 1979; Mauss M., 1935.

²⁹ Интегрирующие схемы мышления похожи на то, что Брэд Шор называет «foundational schemas» [«фундаментальные схемы»] (Shore B., 1996, p. 53–54). Тем не менее они отличаются друг от друга по крайней мере двумя моментами, о которых я здесь вскользь упомянул, но буду еще подробнее говорить ниже. Во-первых, «фундаментальные схемы» характеризуют в основном формы организации пространства или его деления, по крайней мере если судить об этом по примерам, которые приводит Шор: секционное деление, свойственное североамериканским общественным институтам; контраст между центром и периферией в Самоа или маршруты «эпохи Грёзы» у австралийских аборигенов. Интегрирующие же схемы структурируют скорее систему отношений. Кроме того, Шор, похоже, считает, что каждая культура определяется через свои специфические «фундаментальные схемы», тогда как интегрирующие схемы, кажется, относятся к одному общему реестру, в котором варьируются только их комбинации.

³⁰ Naudricourt A.-G., 1962.

³¹ См., например: Squire L.R., 1987, p. 39–55.

³² Gick M.L., Holyoak K.J., 1983. См. критику этой работы и о вкладе когнитивной психологии в теорию схематизма: Shore B., 1996, p. 353–356.

³³ Это ясно показал Шор, используя в отношении обеих этих фаз концепты Пиаже: «ассимиляция» — это организация нового опыта по отношению к уже существующей схеме, тогда как «аккомодация» — это трансформация или создание некоей схемы вследствие нового опыта (Ibid., p. 367–368).

5. Отношение к себе, отношение к другому

¹ Mauss M., 1974, p. 130. См. также Дюркгейма: «Если первобытный человек смешивает между собой те вещи, которые мы различаем, значит, он различает другие, которые не видим мы» (Durkheim E., 1960 (1912), p. 341).

² То есть «другое», а не «другой; один из двух» (лат.). — *Примеч. перев.*

³ См., например, работы, собранные в книгах: Lambek M., Strathern A., 1998; Godelier M., Panoff M., 1998. Примечательно, что издатели второй книги признают во введении, что «вопрос стоит о том, почему человечество <...> пришло к представлению человека как чего-то состоящего из двух частей, где первая тленна, а вторая продолжает существовать и действовать и после смерти» (p. XIV).

⁴ Mauss M., 1950, p. 355.

⁵ Benveniste E., 1966, ch. XX et XXI.

⁶ Strathern M., 1988, p. 268–270.

⁷ Leenhardt M., 1947; LiPuma E., 1988.

⁸ В частности, покойный Жиль Шателе (1993).

⁹ «Мыслящая субстанция» (лат.). — *Примеч. перев.*

¹⁰ «...И недостаточно, чтобы она помещалась в человеческом теле, как кормчий на своем корабле, только разве затем, чтобы двигать его члены; необходимо, чтобы она была теснее соединена и связана с телом, чтобы возбудить чувства и желания, подобные нашим, и таким образом создать настоящего человека» (*Декарт Р.* Рассуждение о методе / Пер. с фр. Г.Г. Слюсарева // Он же. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. С. 284).

¹¹ Tylor E.B., 1871, ch. XI–XVIII.

¹² Bloom P., 2004.

¹³ Damasio A.R., 1999; Dennett D., 1991.

¹⁴ См. об этом: Hacking I., 1995.

¹⁵ Pitarch P., 1996; Dieterlen G., 1973.

¹⁶ Lévi-Strauss Cl., 1962.

¹⁷ Для Леви-Строса этот тип отношений не имеет ничего общего с тотемизмом, даже если иногда он комбинируется с ним, как это можно наблюдать у оджибва, где сосуществуют «система *manido*» (индивидуальные духи животных) и «система тотема» (эпонимные животные) (Ibid., p. 25–33).

¹⁸ Descola Ph., 1992, 1996.

¹⁹ Как раз это замечание было сделано Вивейросом де Кастро в отношении первой моей теории анимизма, хотя он и адресовал свою критику автору, который использовал эту теорию по моим стопам (Viveiros de Castro, 1996, p. 120–123).

²⁰ Ibid., p. 121.

²¹ Габриэль Тард с его онтологией различия являет в этом отношении замечательное исключение, но его влияние было так хорошо ограничено последователями Дюркгейма, что французская социология XX века прошла практически мимо него: Tarde G., 1999 (1893).

6. Возрожденный анимизм

¹ Viveiros de Castro E., 1996, p. 129.

² Durkheim E., 1960 (1912), p. 386.

³ Surrallés A., 2003, p. 66.

⁴ Mauzé M., 1998, p. 240.

⁵ Brunois F., 2001, p. 115, 199.

⁶ Leenhardt M., 1947, p. 222. Такое толкование предлагает Вернан (*Vernant J.-P. Présentation du «Corps des dieux» // Le Temps de la réflexion. VII. 1986. P. 10–11*).

⁷ Leenhardt M., 1947, p. 31.

⁸ Taylor A.C., 1998, p. 323–324.

⁹ Århem K., 1996, p. 188.

¹⁰ Gray A., 1997, p. 120.

¹¹ Hallowell A.I., 1981 (1960), p. 368. Хэлловелл говорит о том, что «внешность — это только добавочный атрибут существа» (p. 373). Тем не менее он также на многих примерах показывает существование некоторых традиций, в частности пищевых, связанных с формой вида. Птица-гром, например, которая является «хозяином» пустыльги, в своем человеческом облике питается как и пустыльга, то есть лягушками и змеями, которых она представляет гостью из племени оджибва как вареных бобров (p. 371).

¹² Howell S., 1996, p. 131.

¹³ О макуна см.: Århem K., 1990, p. 108–115; о вари см.: Vilaça A., 1992, p. 55–63.

¹⁴ Iteanu A., 1998, p. 119.

¹⁵ Ingold T., 1998, p. 194.

¹⁶ Århem K., 1996, p. 194.

¹⁷ См. подборку мифов матсигенга, опубликованную в: Renard-Casevitz Fr.-M., 1991.

¹⁸ Вопреки тому, что говорит Инголд, который, кажется, в этом отношении придерживается мнения Хэлловелла (см. примеч. 238): «В любой области [космоса] порождение живой формы предполагает ее растворение в другой <...>. Поэтому никакая форма не может быть постоянной» (Ingold T., 1998, p. 184). Это должно быть справедливо в отношении индивидуумов, но не в отношении видов.

¹⁹ Hallowell A.I., 1981 (1960), p. 377, 365, 372.

²⁰ Ibid., p. 380.

²¹ О превращении животного в человека см. примеры у макуна (Århem K., 1996, p. 188), в околополярных сообществах (Ingold T., 1998, p. 185), у оджибва (Hallowell A.I., 1981 (1960), p. 377), у цимшианов (Guédon M.-Fr., 1994, p. 142), у чевонгов (Howell S., 1996, p. 135). О превращении человека в животное см. примеры у чевонгов (Howell S., 1996, p. 135), в околополярных сообществах (Ingold T., 1998, p. 185), у оджибва (Hallowell A.I., 1981 (1960), p. 374), у цимшианов (Guédon M.-Fr., 1994, p. 142), у макуна (Århem K., 1996, p. 188).

²² Превращение человека в растение, а также превращение растения в человека упоминаются у чевонгов (Howell S., 1996, p. 135); последний случай встречается также у ачуаров и ягуа перуанской Амазонии (Chaumeil J.-P., 1983, p. 74–79); превращение одного вида животного в другое допускается у макуна (Århem K., 1996, p. 188).

²³ О различии между шаманизмом и состоянием одержимости см. работу: Heusch L. de, 1971, p. 226–244.

²⁴ Howell S., 1996, p. 133; Hamayon R., 1990, p. 296; Ingold T., 1998, p. 185; Tanner A., 1979, p. 136; Brown J.E., 1997, p. 13; Århem K., 1996, p. 190.

²⁵ Howell S., 1996, p. 134.

²⁶ Viveiros de Castro E., 1996.

²⁷ Ibid., p. 117.

²⁸ Ibid., p. 125.

²⁹ Ibid., p. 126.

³⁰ Ibid.

³¹ Durkheim E., 1960 (1912), p. 386–387, курсив мой. — *Ф.Д.*

³² См. примеры в: Viveiros de Castro E., 1996, note 3 et 4.

³³ Впрочем, по этому вопросу в источниках кое-что есть, хотя чаще всего они говорят об этом только вскользь. На самом деле можно заключить, что животные видят человека как человека, основываясь на том факте (подкрепленном многими примерами), что животные или их представители ведут с человеком, или, по крайней мере, не противятся этому, обычную торговлю, принимая при этом человеческую форму, которая является знаком признательности человеку. Так, у племени ягуа в перуанской Амазонии есть рассказ охотника, который посещает хозяйку животных в «aguajal» (в затопленной пальмовой роще), чтобы провести с ней переговоры о дичи (Chaumeil J.-P., 1983, p. 182–183). Или упоминание о том, что во время сна животные посещают охотников десана (в колумбийской Амазонии) в образе милой молодой девушки для того, чтобы обольстить их (Reichel-Dolmatoff G., 1971, p. 225). Или еще история, рассказанная одним ачуаром о его дружбе с выдрой, имеющей человеческий облик, то есть с одним из воплощений духа вод Тсунки (*Tsunki*) (Descola Ph., 1993, p. 164); или,

наконец, у охотников кри есть привычка объяснять причины своего поведения медведю, которого они готовы убить, тем, что медведь понимает их (Tanner A., 1979, p. 146). Трудно представить себе, что подобные взаимодействия были бы возможны, если бы животные видели человека только как хищное животное или добычу.

³⁴ Viveiros de Castro E., 1996, p. 122.

7. О тотемизме как онтологии

¹ Lévi-Strauss Cl., 1962, p. 15.

² Ibid.

³ Ibid., p. 154.

⁴ Ibid., p. 154–155 (курсив мой. — Ф.Д.).

⁵ Несколько лет назад я прочел великолепную статью Люка Расина (1989), которая начала расшатывать мою уверенность в универсальности объяснения тотемизма Леви-Строссом, но на то время этого было еще недостаточно, чтобы я смог преодолеть свою догматическую леность и взяться за необходимое обновление своих взглядов. Десять лет спустя, перечитав эту статью, я понял, что стоит пересмотреть свои взгляды, так что всем изложенным ниже я обязан именно этой статье.

⁶ Spencer W.B., Gillen F.J., 1899, p. 112.

⁷ Гипотеза эволюции путем зарождения разнообразия из общей основы выдвинута Спенсером и Гилленом в 1899 году (Ibid.). Современный вариант этой гипотезы, основанной на лингвистических критериях, можно найти в книге: Brandenstein C.G. von, 1982, ch. X. Гипотеза вариативности числа классов как результата адаптации к водным ресурсам выдвинута в книге: Yengoyan A.A., 1968.

⁸ О Грëзе написано много работ, поскольку большинство специалистов по Австралии затрагивали эту тему. Хороший обзор этих работ представлен в книге: Glowczewski B., 1991, ch. II. О Грëзе в племени араанда см.: Moisseeff M., 1995, ch. I.

⁹ Radcliffe-Brown A.R., 1968 (1952), p. 246.

¹⁰ Spencer W.B., Gillen F.J., 1899, p. 119.

¹¹ Elkin A.P., 1933.

¹² Lévi-Strauss Cl., 1962, p. 64–68.

¹³ Elkin A.P., 1933, p. 115, 116.

¹⁴ Ibid., p. 119.

¹⁵ Ibid., p. 121.

¹⁶ Ibid., p. 129.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Brandenstein C.G. von, 1982.

¹⁹ Ibid., p. 6–7; 170–172.

²⁰ Worsley P., 1967.

²¹ Mathew J. Two Representative Tribes of Queensland. Londres; Leipzig, 1910. P. 160, цит. по: Brandenstein C.G. von, 1982, p. 82.

- ²² Brandenstein C.G. von, 1982, p. 82.
²³ Ibid., p. 54.
²⁴ Brandenstein C.G. von, 1977.
²⁵ Kirton J.F., Timothy N., 1977.
²⁶ Merlan F., 1980.
²⁷ Ibid., p. 88–89 (курсив мой. — Ф.Д.).
²⁸ Spencer W.B., Gillen F.J., 1899, p. 202.
²⁹ Ibid.
³⁰ Moisseeff M., 1995, p. 30.
³¹ Ibid., p. 43–44.
³² Lévi-Strauss Cl., 1962, p. 156–159.
³³ Swanton J.R., 1928.
³⁴ Long J., 1904 (1791).
³⁵ Hallowell A.I., 1981 (1960), p. 369.
³⁶ Fogelson R.D., Brightman R.A., 2002.
³⁷ Long J., 1904 (1791), p. 10.
³⁸ Цит. по: Fogelson R.D., Brightman R.A., 2002, p. 5.
³⁹ Jones W. Algonquian (Fox) // Handbook of American Indian Languages, цит. по: Ibid., p. 7.
⁴⁰ Désveaux E., 1988, p. 282.
⁴¹ Speck F.G., 1917.

8. Несомненность натурализма

- ¹ Descola Ph., 1996, p. 88.
² Viveiros de Castro E., 1996, p. 116.
³ *Монтень*. Опыты. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. Книга II. Глава XII. С. 152. Замечание Бейля, сформулированное им в «Историческом и литературном словаре», упоминается в книге: Gossiaux P.-P., 1995, p. 191.
⁴ *Монтень*. Цит. соч. С. 156.
⁵ Там же. С. 147.
⁶ Там же. С. 151.
⁷ *Primaudaye Pierre de la*. Suite de l'Académie française en laquelle il est traité de l'homme... tierce édition rev. et augm. par l'auteur. Paris: Chez G. Chaudière, 1588. Эту книгу вывел из забвения Госсю, который опубликовал некоторые ее отрывки (Gossiaux P.-P., 1995, p. 112–117); именно у Госсю я почерпнул эти сведения.
⁸ Ibid., p. 114.
⁹ Ibid.
¹⁰ Ibid., p. 117.
¹¹ Condillac, 1947 (1755), p. 347.
¹² Ibid., p. 365.
¹³ Ibid., p. 371.
¹⁴ Ingold T., 1994, p. 19. Конечно же, существуют и исключения, как, например, философ Жюль Пруст (Proust J., 1997), которого инте-

ресуют минимальные условия, на которые структура должна реагировать, чтобы явился разум, вне зависимости от природы его физической основы.

¹⁵ «Познай самого себя» (лат.). — *Примеч. перев.*

¹⁶ Упоминается в книге: Ingold T., 1994, p. 27. У этого подхода долгая жизнь: мне рассказывали, что студенты-биологи первого года обучения, которых просили нарисовать таксономическое древо, включающее в себя homo sapiens, связывали этот таксон с деревом прерывистой чертой!

¹⁷ Griffin D.P., 1991.

¹⁸ Griffin D.P., 1976.

¹⁹ Например, см.: Cosmides L., Tooby J., 1994; или еще те работы, которые заявляют о себе как об «optimal foraging theory» [«теория оптимизированного кормодобывания». — *Примеч. перев.*], как работа: Kaplan H., Hill K., 1985.

²⁰ McGrew W.C., Tutin C., 1978.

²¹ McGrew W.C., 1992.

²² Whiten A., Goodall J., McGrew W.C., et al., 1999.

²³ Itani J., Nishimura A., 1973.

²⁴ Byrne R.W., Whiten A., 1998; Byrne R.W., Whiten A., 1988.

²⁵ Tomasello M., Call J., 1997.

²⁶ Хороший обзор этого вопроса можно найти в: Hauser M., 1996.

²⁷ Cheney D.L., Seyfarth R.M., 1980; Marler P., Evans C.S., 1996.

²⁸ Gyger M., Marler P., 1988; Hauser M., Marler P., 1993.

²⁹ Marler P., 1984; 1991.

³⁰ Valera F., Rosch E., Thompson E., 1993.

³¹ Ibid., p. 239.

³² Gibson J.J., 1979.

³³ Ibid., p. 255.

³⁴ Ingold T., 2000, p. 166–168; Berque A., 1990, p. 101–103.

³⁵ «Окружающая среда; окружающий мир» (нем.). — *Примеч. перев.*

³⁶ Ingold T., 2000, p. 165.

³⁷ Changeux J.-P., 1983, p. 363.

³⁸ Ibid., p. 364.

³⁹ Davidson D., 1980, p. 207–227.

⁴⁰ Descombes V., 1995, p. 314.

⁴¹ «Квалиа», термин введен К.И. Льюисом (лат.). — *Примеч. перев.*

⁴² В отличие от Жюлья Пруста, который в этом отношении критиковал Дэвидсона: Proust J., 1997, p. 72–79.

⁴³ Дела обстояли иначе в Средние века или эпоху Ренессанса, когда процессы с животными были обыденным делом, то есть в некоторых случаях за ними признавался статус юридического лица. Интересные примеры можно найти в книге: Agnel E., 1858.

⁴⁴ Книга Люка Ферри (Ferry L., 1992) хорошая тому иллюстрация, но существуют и исключения из правил, см., например: Berque A., 1996, или Latour B., 1999.

⁴⁵ «Единство; единение» (нем.). — *Примеч. перев.*

⁴⁶ По этому вопросу существует небольшая, но емкая работа: Lagrèze C., 1997.

⁴⁷ Singer P., 1979.

⁴⁸ Singer P., 1989.

⁴⁹ Regan T., 1983.

⁵⁰ Leopold A., 2000 (1949).

⁵¹ Ibid., p. 168–173 (о «мыслить как гора»), p. 138–143 (о путешествии атома).

⁵² Ibid., p. 238–239.

⁵³ Callicott J.B., 1989.

⁵⁴ Marguénaud J.-P., 1998.

⁵⁵ Darwin C., 1981 (1871).

⁵⁶ Tort P., 1992, p. 26.

⁵⁷ Латур и Инголд показали этот регрессивный парадокс, хотя и каждый на свой манер (Latour B., 1999, p. 77; Ingold T., 2000, p. 40–42).

9. Опьянение аналогией

¹ Теория, распространенная в средневековой медицине и покоящаяся на принципе «подобное лечится подобным», среди ее сторонников можно выделить, например, Брунфельса и Парацельса. — *Примеч. перев.*

² Lovejoy A., 1961 (1936).

³ «Природная лестница» (лат.). — *Примеч. перев.*

⁴ «Мировоззрение» (нем.). — *Примеч. перев.*

⁵ «Совершеннейшая сущность» (лат.). — *Примеч. перев.*

⁶ Ibid., p. 59.

⁷ Plotin. Ennéades. Т. III, II, 16. P. 45 (dans la traduction d'E. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1925).

⁸ См., например: *Saint Augustin*. Les Confessions. Livre VII, ch. XII.

⁹ *Saint Thomas*. Summa contra gentiles. Livre II, ch. XLV, § 9.

¹⁰ Leibniz G.-W. De rerum originatione radicali (1697) // Leibniz G.-W., 1966, p. 85.

¹¹ В письмах Лейбница. Цит. по: Lovejoy A., 1961 (1936), p. 145.

¹² Foucault M., 1966, p. 32.

¹³ Granet M., 1968 (1934), p. 297. В этой классической работе ясно показано, что вопреки тому, на чем настаивали Дюркгейм и Мосс, «симпатические» поступки или характерное астральное влияние китайского гадания никоим образом не свидетельствуют о «более или менее полном отсутствии устойчивых концептов» (Durkheim E.,

Mauss M., 1903, p. 15), но как раз наоборот — об упорном желании исчерпать всю дискретность реальности, чтобы лучше ее воссоздать в плотной сети аналогий.

¹⁴ Видимо, имеется в виду толкование, входящее в состав трактата «Ицзин», то есть Книги перемен (*кит.*). — *Примеч. перев.*

¹⁵ Цит. по: Granet M., 1968 (1934), p. 330. Комментарий к «Hi ts'eu» взят из этой же книги.

¹⁶ López Austin A., 1988 (первое издание вышло в Мексике в 1980 г.).

¹⁷ Ibid., p. 204.

¹⁸ О племени отоми см.: Galinier J., 1997, p. 229; о термине «sombra»: Aguirre Beltrán G., 1963, p. 109–110.

¹⁹ Guiteras Holmes C., 1965, p. 249; p. 240–242; Holland W., 1963, p. 99.

²⁰ *Fray Alonso de Molina. Vocabulario (I^{re} partie)*, fol. 119r, цит. по: López Austin A., 1988, p. 199.

²¹ López Austin A., 1988, p. 201.

²² *Wisdom Ch. Los Chortís de Guatemala*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1944. P. 375, цит. по: López Austin A., 1988, p. 233.

²³ López Austin A., 1988, p. 347.

²⁴ Granet M., 1968 (1934), p. 77–99.

²⁵ López Austin A., 1988, p. 346.

²⁶ Ibid., p. 354–355.

²⁷ Ibid., p. 356.

²⁸ Foster G.M., 1944.

²⁹ Guiteras Holmes C., 1965, p. 243.

³⁰ Ariel de Vidas A., 2002, p. 253–259.

³¹ Galinier J., 1997, p. 240.

³² López Austin A., 1988, p. 374.

³³ Ibid., p. 37.

³⁴ «Колдуны» (*исп.*). — *Примеч. перев.*

³⁵ Движение, зародившееся в XX веке на Западе и представляющее собой «новую культурную парадигму, предвестника новой эры, в которой человеку удастся реализовать значительную часть своего физического и духовного потенциала», как писала в своей книге «Заговор Водолея» (1980) одна из теоретиков этого движения, Мэрилин Фергюсон. — *Примеч. перев.*

³⁶ Redfield R., Villa Rojas A., 1964 (1934), p. 130.

³⁷ Berlin E.A., Berlin B., 1996, p. 62–63.

³⁸ Ichon A., 1969, p. 41–42.

³⁹ Foster G. M., 1953.

⁴⁰ Подробный анализ аргументов за и против этого положения см. в: López Austin A., 1988, p. 270–282.

⁴¹ В Китае инь и ян часто характеризуются прежде всего дополнительной оппозицией «горячего» и «холодного»; о аюрведической

медицине см.: Zimmermann Fr., 1989; о Западной Африке, в частности о племени само, см.: Hérítier Fr., 1996.

⁴² Та же интерпретация дается в: Ryesky D., 1976, p. 33.

⁴³ Цит. по: López Austin A., 1988, p. 349, на основе испанского издания: Comentarios al Código Borgia / Éd. E. Seler. T. I. P. 207.

⁴⁴ Так обстоит дело с холодными ваннами или лечением интенсивным жаром для восстановления термического равновесия организма, над которым насмехается в своей книге Франсиско Эрнандес: *Hernandez F. Historia natural de Nueva España* (см. комментарии в: López Austin A., 1988, p. 274).

⁴⁵ Жан Кыяппино отмечает, что существуют признаки использования критериев горячего и холодного в шаманистском лечении у некоторых народов венесуэльской Амазонии и Гвианы (дыхание шамана «охлаждает» потенциально зараженные элементы, ледяные ванны или лечение жаром огня восстанавливают равновесие тела), но это использование, в сущности редко применяемое, все равно относится к сфере медицины и никоим образом не применяется в общей термической классификации того типа, какое мы можем наблюдать в Мексике, Китае, в некоторых частях Западной Африки или в аюрведической медицине, ограничимся только этими примерами (Chiappino J., 1997).

⁴⁶ Bachelard G., 1938, p. 173.

⁴⁷ Hampaté B.A., 1973, p. 182.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 187–188.

⁵⁰ Hérítier Fr., 1977.

⁵¹ Ibid., p. 65.

⁵² Dieterlen G., 1973.

⁵³ Griaule M., 1938, p. 160.

⁵⁴ Dieterlen G., 1973, p. 215.

⁵⁵ Van Beek W.E.A., Banga P.M., 1992, p. 68–69.

⁵⁶ Le Moal G., 1973, p. 198–199.

⁵⁷ Griaule M., 1966 (1948), p. 121.

⁵⁸ Hampaté B.A., 1973, p. 187; Hérítier Fr., 1977, p. 65.

⁵⁹ Dumont L., 1966.

⁶⁰ См. главу «Право и лево в Китае» в книге: Granet M., 1963.

⁶¹ Действительно, к югу от субарктических территорий ирокезы, фокус и виннебаго практиковали ритуальное умерщвление собак, что очень походило на жертвоприношение: Schwartz M., 1997, p. 83–85.

⁶² О племени кашибо см.: Frank E., 1987; о гиляках см.: Sternberg L., 1905, особенно p. 260–274.

⁶³ Lévi-Strauss Cl., 1962, p. 297–298.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Evans-Pritchard E.E., 1956, p. 183–185.

10. Элементы, отношения, категории

¹ Merlan F., 1980, p. 88; Elkin A.P., 1933, p. 121; Glowczewski B., 1991, p. 44; Lévi-Strauss Cl., 1962, p. 154–155.

² Jakobson R., 1963, p. 43–67.

³ О компонентном анализе см.: Lounsbury F. G., 1956; о прототипической классификации см.: Rosch E., 1973; Berlin B., 1992.

⁴ «Хун фань», «Великий закон» — одна из глав конфуцианского канона «Шу цзин», Книга истории (*жит.*). — *Примеч. перев.*

⁵ Здесь, вероятно, имеется в виду «солнце; солнечный свет», термин, из которого позднее развилось понятие «ян» (*жит.*). — *Примеч. перев.*

⁶ Granet M., 1968 (1934), p. 308.

11. Коллективные институты

¹ Термин «коллектив» используется здесь в том смысле, в каком он был популяризован Латуром, то есть как процедура объединения, «собрание» человеческих и нечеловеческих существ в некоей сети специфических взаимоотношений; он отличается от классического понятия «общество», потому что термин «общество» применяется только к сообществу человеческих субъектов, оторванных тем самым от тех отношений, которые они поддерживают с нечеловеческим миром (Latour B., 1991).

² Bogoras W., 1904–1909, p. 281.

³ Conklin B.A., 2001, p. 120–121.

⁴ Rival L., 2002, p. 79.

⁵ Ingold T., 1996, p. 125–126, курсив авторский.

⁶ Bird-David N., 1990.

⁷ Ingold T., 1996, p. 134.

⁸ Это, например, случаи контрастов, о которых мы говорили в первой главе, контрастов между амазонским попугаем и оропендой у племени май-хуна (*mai huna*), используемых при указании на половое различие между людьми.

⁹ Fausto C., 2001, p. 413–418.

¹⁰ Именно этот механизм я хотел показать, когда сначала определял анимизм как использование элементарных категорий социальной практики, чтобы можно было мыслить отношения людей с растениями и животными, механизм, не имеющий ничего общего с идеями антропологической традиции, утвердившейся после работ Дюркгейма, согласно которой отношения к природным объектам являются метафорическими проекциями отношений между людьми. Тут необходимо сделать одно уточнение, потому что, следуя за этим утверждением, Инголд считает, что я попал в колею «проеекционистской» интерпретации (Ingold T., 2000, p. 107). А ведь я никогда не говорил, что

интенциональность является особой способностью человека, проецированной на нечеловеческие существа, в чем меня упрекает Инголд. Такая позиция была бы тем более абсурдна, что даже самые закоренелые сторонники когнитивного реализма склонны сегодня принимать как данность, что животные обладают интенциональностью и репрезентативной способностью, оказывающими влияние на их поведение.

¹¹ Viveiros de Castro E., 1986, p. 623–700. Здесь я упрощаю его сложный, но весьма тонкий анализ.

¹² Erikson Ph., 1996, p. 79.

¹³ *Гоббс Т.* Левиафан. I, 14.

¹⁴ Вивейрос де Кастро считает анимизм антропоморфическим и что этим он отличается от нарциссического антропоцентризма западного эволюционизма (Viveiros de Castro E., 2002, p. 375–376).

¹⁵ Spencer W.B., Gillen F.J., 1927, p. 154–157, 148–153.

¹⁶ Glowczewski B., 1991, p. 32–33.

¹⁷ Montagu M.F.A., 1937, p. 8.

¹⁸ Merlan F., 1986, p. 475.

¹⁹ Povinelli E.A., 1993, p. 151, 152.

²⁰ Moisseeff M., 1995, p. 100.

²¹ Povinelli E.A., 1993, p. 148.

²² Ibid. О подобных формулировках у варлпири и пинтупи см.: Munn N.D., 1970; Myers F.R., 1986, p. 50.

²³ См. его анализ отношений между тотемом и кастой в главе IV: *Lévi Strauss Cl.* La Pensée sauvage. 1962.

²⁴ Breton S., 1999.

²⁵ В оригинале «clinamen», термин Эпикура и его теории спонтанного отклонения атома (*лат.*). — *Примеч. перев.*

²⁶ Wachtel N., 1990.

²⁷ Ibid., p. 36.

²⁸ «Небо, небосвод» (*исп.*). — *Примеч. перев.*

²⁹ Zuidema T., 1964.

³⁰ Wachtel N., 1990, p. 187.

³¹ Ibid., p. 192.

³² Izard M., 1992.

³³ См., например: Favre H., 1971, ch. II.

³⁴ Франсуаз Эритель-Оже в предисловии к книге: Zuidema T., 1986; Морис Дюваль, который вводит этот термин уже в названии своей монографии (Duval M., 1986).

12. Метафизики нравов

¹ В его же предисловии к книге: Marx K., 1972 (1859), p. 5.

² Lévi-Strauss Cl., 1955, p. 82–83. Мое внимание к этому пассажи привлек Вивейрос де Кастро.

³ Viveiros de Castro E., 1996, p. 128, курсив автора. Своими соображениями об анимистической эпистемологии я многим обязан именно этой статье.

⁴ Descola Ph., 1993, p. 408.

⁵ Viveiros de Castro E., 1996, p. 126.

⁶ Hugh-Jones S., 1996, p. 129; Overing Kaplan J., 1975, p. 39.

⁷ Reichel-Dolmatoff G., 1971, p. 82.

⁸ Об «ongon» см. первую главу («Фигуры континуума»). — *Примеч. перев.*

⁹ Karim W.-J., 1981, p. 8.

¹⁰ О критике интерпретации амазонских охотничьих ритуалов как выражения «криводушия» см.: Descola Ph., 1999.

¹¹ «Опыт креста», то есть «решающий эксперимент»; термин Фрэнсиса Бэкона (лат., *примеч. перев.*).

¹² О природе трансформации в австралийском тотемизме см.: Munn N.D., 1970.

¹³ «Социальные другие» (англ.). — *Примеч. перев.*

¹⁴ Brightman R., 1993, p. 3. См. также об эскимосах юпик замечание Финап-Риордан: «Взаимоотношения между полами (“gender”) могут рассматриваться как главный ключ (“master code”) к пониманию Меланезии, точно так же как отношения между людьми и животными могут дать нам ключ к пониманию некоторых районов Арктики» (Fienup-Riordan A., 1990, p. 9).

¹⁵ Turner T., 1995, p. 168.

¹⁶ Это хорошо видно в анализе каннибализма у тупи, сделанном Вивейросом де Кастро (Viveiros de Castro E., 1986, p. 646–678), и анализе охоты за головами у хиваро, сделанном Тейлор (Taylor A.C., 1993).

¹⁷ Выражение Леви-Строса и название одной из глав «Неприрученной мысли». — *Примеч. перев.*

¹⁸ Это заметил Ален Тестар (Testart A., 1987).

¹⁹ Munn N.D., 1970.

²⁰ Ibid., n. 6.

²¹ Ibid., p. 146.

²² Ibid., p. 157. Этот пассаж довольно непросто перевести, поэтому будет излишним привести здесь его на языке оригинала: «For human subjects, objects which come to embody “intimations of themselves” already contain “intimations of others” — who are superordinate to them and precede them in time».

²³ Spencer W.B., Gillen F.J., 1899, p. 202.

²⁴ Этим анализом «churinga» как средства индивидуализации я обязан прекрасной работе Моиссеефф (Moisseff M., 2002).

²⁵ Lévi-Strauss Cl., 1962, p. 19, курсив автора.

²⁶ Почивший не так давно Франсиско Варела, крупный нейробиолог и убежденный буддист, являлся наилучшим тому подтверждением.

²⁷ Malamoud Ch., 1987.

²⁸ Ibid., p. 175.

²⁹ Latour B., 1991, p. 142.

³⁰ Термин феноменологии Гуссерля, «остановка в суждении» (*греч.*). — *Примеч. перев.*

13. Формы привязанности

¹ Lévi-Strauss Cl., 1967 (1949), p. 98.

² «Но в отношениях обмена взаимная справедливость является тем, что обеспечивает связь людей меж собой» (*Aristote. Ethique & Nicomaque. V, 8, 30 // Dans la traduction de J. Tricot. Aristote, 1959*); «Нужно говорить именно о благодеянии; речь идет об установлении правил практической жизни, которая является самой сильной связью человеческого общества» (*Sénèque. Des bienfaits. I, IV // Dans la traduction de F. Préchac. Sénèque, 1926. T. I. P. 10*).

³ Année sociologique. 1923–1924, répliqué dans Mauss M., 1950. P. 145–279.

⁴ Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss // Ibid. P. XXXIX.

⁵ Ibid., p. XLVI.

⁶ Des bienfaits, I, III, op. cit., t. I, p. 7–8.

⁷ Vidal D., 1991. Морис Годелье упрекал Мосса (и Леви-Строса) в том, что они не сделали выводов из того, что подаренная вещь не является отчужденной, потому что ее дают потому, что даритель продолжает присутствовать в этой вещи и через нее осуществлять на получателя давление, не для того, чтобы он ее вернул, а для того, чтобы он в свою очередь принес. А ведь, согласно Годелье, подобная загадка становится понятной, только если вещи, которые дарят, определяются исходя из тех, что не дарят, в первом ряду которых священные предметы, которые являются депозитарием коллективных идентичностей и их непрерывности во времени; именно потому, что такие предметы существуют, обмен становится возможен: «Таким образом, формула социального: сохранять, чтобы (смочь) дать, давать, чтобы (смочь) сохранить» (Godelier M., 1996, p. 53).

⁸ Testart A., 1997.

⁹ Ibid., p. 43.

¹⁰ Ibid., p. 51.

¹¹ Bird-David N., 1990.

¹² Bird-David N., 1992, p. 72.

¹³ Ingold T., 2000, p. 70, курсив авторский.

¹⁴ См., например: Overing J., Passes A., 2000, в частности предисловие и введение.

- ¹⁵ Thom R., 1990, p. 222–231, 526–530.
- ¹⁶ Descola Ph., 1990, 1992, 1993.
- ¹⁷ Viveiros de Castro E., 1993.
- ¹⁸ См.: Taylor A.C., 1993, 1996; Fausto C., 2001, Surrallés A., 2003.
- ¹⁹ Sahlins M., 1968, p. 82–86, который, впрочем, воспроизводит типологию Сервиса (Service E., 1966).
- ²⁰ Marx K. Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857) // Rubel M., éd., t. I, Economie. Paris: Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965. P. 243.
- ²¹ Ibid., p. 244.
- ²² Ibid.
- ²³ Ibid., p. 247.
- ²⁴ Это заметил Крис Грегори в своей работе о циркуляции материальных благ в Меланезии (Gregory C.A., 1982, p. 31–32).
- ²⁵ Bird-David N., 1992, p. 40; Ingold T., 2000, p. 58–59.
- ²⁶ Jullien F., 1989.
- ²⁷ Ibid., p. 85.
- ²⁸ Platon. *Thimée*. 33a–34c.
- ²⁹ Descola Ph., 1986, ch. V–IX.
- ³⁰ Van Velthem L., 2000, 2001.
- ³¹ Van Velthem L., 2001, p. 206.
- ³² Evans-Pritchard E.E., 1940, p. 36.
- ³³ «Разведение крупного рогатого скота» (англ.). — *Примеч. перев.*
- ³⁴ Ibid., p. 19.
- ³⁵ Lienhardt G., 1961, p. 16.
- ³⁶ «Глава семьи; отец семейства» (лат.). — *Примеч. перев.*
- ³⁷ Vergile. *Géorgiques*. Livre II.
- ³⁸ Hamayon R., 1990, ch. XII.
- ³⁹ Более подробный анализ случая эхиритов-булагатов см. в главе 15.
- ⁴⁰ Fortes M., 1959.
- ⁴¹ Ibid., p. 50.
- ⁴² Legendre P., 1985, p. 80.
- ⁴³ Sophocle. *Edipe à Colone*. Paris: Garnier Frères, 1964. Vers 1224 (dans la traduction de R. Pignarre).
- ⁴⁴ Опубликованная двадцать лет назад, данная критика приложения модели африканской трансляции к амазонскому контексту, предложенная Э. Сиджером, Р. Да Матта и Е. Вивейросом де Кастро (1979), остается до сих пор актуальной.
- ⁴⁵ Ingold T., 2000, p. 140–146.
- ⁴⁶ «Я думаю, что реляционная модель, с ризомой, а не с деревом в качестве центрального образа, лучше передает смысл того, что так называемые индейские народы представляют о самих себе и своем месте в этом мире» (Ibid., p. 140).

14. Общение душ

¹ Mauss M., 1950, p. 391.

² Lévi-Strauss Cl., 1943.

³ Поэтому не стоит противопоставлять, как это делали раньше, два несовместимых подхода к амазонской социальности: лагерь «соколов», сторонников онтологического хищничества, которые группируются вокруг Вивейроса де Кастро и меня самого, и лагерь «голубей», защитников эстетики мирного сосуществования, которые собираются вокруг Оверинга (Santos Granero F., 2000). Ведь я никогда не утверждал, что хищничество является исключительным модусом подхода к другому в Амазонии.

⁴ Данная интерпретация охоты за головами у хиваро многим обязана работам Тейлор (Taylor A.C., 1985, 1993); более детальный анализ форм войны у хиваро см. в: Descola Ph., 1993.

⁵ Наиболее распространенные механизмы, используемые для этих целей, — это ассимиляция отношений двоюродных братьев с обеих сторон и отношений супружества, родство кровных лиц мужского пола через мужчин, кровное родство родственников по браку обоих полов через женщин, затушевывание родственных связей между существующими вместе лицами противоположных полов одного поколения и их усиление в сменяющихся поколениях; см. об этом: Taylor A.C., 1983.

⁶ О журуна см.: Lima T.S., 1996; об аравете см.: Viveiros de Castro E., 1986; о паракана см.: Fausto C., 2001; о мундуруку см.: Menget P., 1993; о пирана см.: Gonçalves M.A., 2001; о вари см.: Vilça A., 1992; о яномама см.: Albert B., 1985; о нивакеле см.: Sterpin A., 1993.

⁷ О сиу см.: Brown J.E., 1997; Désveaux E., 1997; о чиппева см.: Ritzenthaler R.E., 1978.

⁸ О касуа см.: Brunois F., 2001; об ибан см.: Freeman D., 1979.

⁹ Здесь речь идет о восточных тукано (десана, макуна, татуйо (*tatuyo*), барасана и т.д.), которые вместе с тукано западными (корегуахе, сиона, секойя, май-хуна и т.д.) формируют языковую семью тукано. В дальнейшем тексте термин «тукано» будет относиться исключительно к совокупности тукано восточных.

¹⁰ В частности, см.: Reichel-Dolmatoff G., 1971, 1996.

¹¹ Reichel-Dolmatoff G., 1971, p. 220.

¹² Cayón L., 2002.

¹³ Århem K., 1996; Cayón L., 2002, p. 206.

¹⁴ Cayón L., 2002.

¹⁵ Jackson J., 1983, особенно гл. V.

¹⁶ Reichel-Dolmatoff G., 1971, p. 17–18.

¹⁷ Hugh-Jones S., 1979.

¹⁸ О ваямпи см.: Grenand P., 1980; о акурийо см.: Jara F., 1991; о верховье Шингу см.: Franchetto B., Heckenberger M., 2001.

¹⁹ Hamayon R., 1990, p. 374.

²⁰ Kemlin E., 1999, p. 165–283.

²¹ Моими источниками сведений об ашанинка были работы: Weiss G., 1975; Rojas Zolezzi E., 1994; Varese S., 1973; о макингенга: Renard-Casevitz Fr.-M., 1985, 1991; Baer G., 1994; Rosengren D., 1987.

²² Согласно Вайссу, это женский персонаж (Weiss, 1975, p. 264), тогда как Рохас (и Элик) представляют его как персонаж мужской, наподобие хозяина оленей (Rojas Zolezzi E., 1994, p. 180, n. 24).

²³ Rojas Zolezzi E., 1994, p. 205.

²⁴ Renard-Casevitz Fr.-M., 1985, p. 88; Rosengren D., 1987, p. 63–64, 161.

²⁵ Renard-Casevitz Fr.-M., 1985, *ibid.*

²⁶ Santos Granero F., 1994, p. 273–291.

²⁷ Ordinaire O., 1892, p. 144–145.

²⁸ Santos Granero F., 2002, p. 44–47; все же за исключением гуахи-ро, которые ведут постоянные вендетты.

²⁹ Действительно, идея хищничества присутствует у северных алгонкинских групп; она у них воплощается в лице Виндиго (или Виитико), монстра-каннибала с человеческими очертаниями, который внушает индейцам большой страх. Тем не менее, в отличие от злых духов ашанинка, которые ответственны за вполне конкретное зло, Виндиго всегда проигрывает в борьбе с человеком в тех рассказах, которые говорят о встрече с ним (Désveaux E., 1988, p. 261–265).

³⁰ Согласно Хэлловеллу, раздел того, чем обладают, является одной из «высших ценностей» культуры оджибва (Hallowell, 1981 (1960), p. 385).

³¹ Désveaux E., 1988, p. 264.

³² Rasmussen K., 1929; Howell S., 1989 (1984); Gibson T., 1986.

³³ Hugh-Jones C., 1979, p. 223; Århem K., 1981, p. 160.

³⁴ Hugh-Jones C., 1979, p. 64.

³⁵ Århem K., 1996; ставя акцент на хищническом аспекте космологии макуна, Архем отходит от той идеи обмена, которую предлагаю я, следуя модели тукано в предыдущей своей публикации, которую он цитирует, не критикуя ее при этом открыто (Descola Ph., 1992). Это не ускользнуло от внимания Питера Ривьера, когда он, соглашаясь с Архемом, указал на тот факт, что, вопреки тому, что я предположил, противопоставив хиваро и тукано с точки зрения их схемы отношений к другому, амазонские космологии являются трансформациями такой фундаментальной модели, в которой хищничество и обмен тесно связаны друг с другом (Rivière P., 2001). Ни Архем, ни Ривьер, видимо, не заметили, что доминирование в некоем коллективе хищничества или обмена никоим образом не исключает для меня существование другой схемы, находящейся в позиции подчинения схеме доминирующей.

³⁶ Århem K., 1996, p. 191–192. Чтобы избежать всякой двусмысленности, он добавляет: «Люди дают хозяевам животных “духовную пищу” (коку, нюхательный табак, пчелиный воск). Взамен хозяева предоставляют им дичь и рыбу» (Ibid.).

³⁷ Surrallés A., 2003.

³⁸ Whitten N.E., 1976.

³⁹ Такое представление о коллективе если не по содержанию, то хотя бы по своей широте ближе к тому, что Л. Болтански и Л. Тевено называют «градом», то есть к социальным моделям, основанным на условностях, общих для подсовокупностей индивидуумов, являющихся частью индустриальных обществ, и которые позволяют им выстраивать различные общие миры (Boltanski L., Thévenot L., 1991). Как и коллективы, которые можно идентифицировать по комбинациям схем идентификации и доминирующих отношений, «грады» имеют ту особенность, что в самой сердцевине категориальных сущностей классической социологии (классы, пол, уровень дохода, профессия или политическое мнение) они образуют противоположные формы сосуществования и социальной связи («вдохновенный град», «домашний град», «град мнений» и проч.), которые размывают установленные между группами границы и перераспределяют критерии их отличий.

15. Истории структур

¹ Speck F.G., 1935, p. 82–86; о миграции см.: Clément D., 1995, p. 280–281; о контрасте между Человеком-Карибу и другими хозяевами дичи см.: Bouchard S., Maillot J., 1972, p. 61.

² Tanner A., 1979, p. 136–138.

³ По-французски «генпе». — *Примеч. перев.*

⁴ Bogoras W., 1904–1909, p. 268–287.

⁵ Hamayon R., 1990, p. 294, 323.

⁶ Anisimov A.F., 1963, p. 108.

⁷ Bogoras W., 1904–1909, p. 287–288.

⁸ Ibid., p. 380–381.

⁹ Это заметил в одной своей работе Инголд. Он сравнивает обхождение с дикими животными у охотников севера Северной Америки и народов Сибири (Ingold T., 1986, ch. X); тем не менее Инголд на это смотрит иначе, чем я, потому что он считает, что умерщвление дичи на севере Америки предвосхищает жертвоприношение домашних оленей в Сибири, тогда как, что мы увидим ниже, оба этих феномена, похоже, подчиняются одной и той же логике.

¹⁰ Bogoras W., 1904–1909, p. 368–370.

¹¹ Ibid., p. 348–361.

¹² Ibid., p. 281.

¹³ Pedersen M.A., 2001; см. также работу Амайон, в которой она различает «охотничий шаманизм» народов тайги и «шаманизм ско-

товодческий» у южных бурятов (Hamayon R., 1990); или еще: Levin M.G., Potapov L.P., 1964.

¹⁴ Pedersen M.A., 2001, p. 418–419, по: Humphrey C., Onon U., 1996.

¹⁵ Hamayon R., 1990, ch. XII.

¹⁶ Ibid., p. 629–630.

¹⁷ Ibid., p. 608.

¹⁸ Ibid., p. 671–678.

¹⁹ VanStone J.W., 2000.

²⁰ Эти соображения отчасти уже содержались в нашей предыдущей работе (Descola Ph., 1994).

²¹ О практике приручения в Амазонии см.: Erikson Ph., 1984.

²² *Saint-Hilaire I. Geoffroy*. Acclimatation et domestification des animaux utiles. Paris, 1861. P. 155, цит. по: Digard J.-P., 1988, p. 34.

²³ Feer F., 1993.

²⁴ Grzimek B., 1975, t. XIII, p. 29.

²⁵ Alvard M.S., Kuznar L., 2001.

²⁶ Digard J.-P., 1990, p. 96–97.

²⁷ Sowls L.K., 1974, p. 160.

²⁸ В частности, о Южной Америке: Morton J., 1984; и о Центральной Америке, где ошейниковые пекари тоже водятся: Hunn E., 1982.

²⁹ То есть о введении в Новой Гвинее сладкого картофеля. — *Примеч. пер.*

³⁰ Lévi-Strauss Cl., 1964, p. 95.

³¹ Это подтверждает пример «индейцев-всадников» с юга материка (теуэльч, гуайкуру и т.д.), особенно индейцы гуахирос, которые, начав в XVI веке разведение коров, лошадей, овец и коз, очень быстро превратились в настоящих странствующих пастухов, не бросив при этом ни охоты, ни своей системы представлений; см. об этом: Perrin M., 1987; Picon F.-R., 1983.

³² Alvard M.S., 1998.

³³ Это полагает Сиго (Sigaut F., 1980).

³⁴ Я допускаю аргументацию Жан-Пьера Дигара, который, столкнувшись с этим разнообразием возможных отношений между человеком и живущим с ним в контакте животными (в неволе, на свободе, прирученным, одомашненным и т.д.), предпочитает рассматривать их как варианты одного и того же процесса одомашнивания, а не видеть в них особенные этапы или формы, типология которых нарушается исключениями из правил (Digard J.-P., 1988). Тем не менее мне кажется, что не с генетической или этологической точки зрения, а с точки зрения представлений о воздействии человека на живых нечеловеческих существ есть, как показывает нам этот пример, различия не по степени, но по природе между прирученным животным и животным одомашненным (в строгом смысле этого слова).

³⁵ Понять, почему индейцы Амазонии приручают детенышей с таким энтузиазмом, — это совсем другая проблема, о которой я уже говорил в своих работах (Descola Ph., 1994, 1999).

³⁶ У паракана (*parakanã*), например (Fausto C., 2001, p. 396).

³⁷ О кузницах амуэша см.: Santos Granero F., 1987.

³⁸ О собаках у хиваро см.: Descola Ph., 1986, p. 108–109.

³⁹ Об этом сочетании хищничества и покровительства в Новой Гвинее см.: Brunois F., 2001, ch. X.

⁴⁰ Digard J.-P., 1990, p. 108–109.

⁴¹ Testart A., 1982.

⁴² «Бог из машины», драматургический прием античной трагедии, синоним неожиданного разрешения трудной ситуации (*лат.*). — *Примеч. перев.*

Эпилог. Реестр возможностей

¹ Выражение, введенное английским астрономом Артуром Эддингтоном, служащее метафорой однонаправленности времени. — *Примеч. перев.*

² Нью-эйдж — общее название ряда эзотерических движений, получивших распространение на Западе в 1970-х годах. — *Примеч. перев.*

³ Термин философии Ж. Делёза и Ф. Гваттари. — *Примеч. перев.*

⁴ Weber M., 1988 (1920), p. 13.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, Блаженный 94, 96, 266, 551
Аквинский, Фома 95, 267, 551
Альберти, Леон Баттиста 83
Ампер, Андре-Мари 319
Аристотель 76, 90–95, 97, 145, 153, 231, 249, 265, 403, 460, 550–551
Архем, Кай 173, 465, 570
Ассизский, Франциск 95
- Бале, Вильям 62
Бастиян, Адольф 104
Башляр, Гастон 289
Бейль, Пьер 229, 559
Бейтсон, Грегори 126
Бенвенист, Эмиль 158
Бенедикт, Рут 127, 467
Бентам, Иеремия 252
Бёрд-Дэвид, Нурит 326, 408, 409, 462
Берк, Огюстен 48, 67, 112, 244
Беркли, Джордж 368
Берлин, Брент 210, 313,
Бирштадт, Альберт 80
Блехен, Карл 80
Блок, Морис 546, 553
Блуменбах, Иоганн Фридрих 318
Боас, Франц 102–106, 190, 310, 551
Богорас, Вальдемар 324
Бойль, Роберт 97
Болингброк, Генри 267
Болтански, Люк 571
Брайтман, Роберт 220–221, 373
Бранденштейн, Карл Георг фон 204–209, 211, 316
- Брейгель, Питер 85–86
Бретон, Стефан 347
Брока, Пьер Поль 247
Брунфельс, Отто 561
Брюнуа, Флоранс 172
Бурдьё, Пьер 128, 142, 554
Бэкон, Фрэнсис 97, 566
Бюффон, Жорж Луи Леклерк де 97, 232, 267, 318
- Вагнер, Рой 40, 113
Ван Велтем, Лусиа 418–419
Варела, Франсиско 567
Варрон 77
Ваштель, Натан 349, 351–352
Вебер, Макс 107, 515
Вергилий 423
Верлен, Поль 18
Вивейрос де Кастро, Эдуардо 183–185, 188, 227, 332–333, 368–369, 412, 434, 520, 550, 556, 565, 566, 568, 569
Видадь, Дени 404
Видадь-Наке, Пьер 76
Виндельбанд, Вильгельм 106
- Галей, Жан-Клод 48
Галилей 88
Галинье, Жак 281
Галл, Франц Йозеф 247
Гваттари, Феликс 429, 573
Геккель, Эрнст 9, 120
Гердер, Иоганн Готфрид фон 104
Гесиод 90, 550
Гибсон, Джеймс 243–244, 248
Гиллен, Франк 192, 194, 215–216, 317, 340, 382, 558

- Гиппократ 91, 286
Гловшеvски, Барбара 309
Гоббс, Томас 335, 411, 565
Годелье, Морис 544, 567
Гомер 90, 550
Ле Гофф, Жак 548
Граммон 260
Гране, Марсель 67, 269, 392
Гриоль, Марсель 292, 294
Гриффин, Доналд 235, 241
Грэй, Эндрю 173
Гумбольдт, Александр фон 97, 104, 106
Гумбольдт, Вильгельм фон 104
Гуссерль, Эдмунд 156, 567
- Дамасио, Антонио 161
Дарвин, Чарльз 97, 228, 261
Двайер, Петер 64–65
Дево, Эмманюэль 462
Декарт, Рене 87, 89, 97, 160, 228–231, 242, 252, 555
Декомб, Винсент 249
Делёз, Жиль 429, 573
Деннетт, Дэниэл 161
Джексон, Майкл 44
Джонс, Уильям 222
Дильтей, Вильгельм 106–107
Дитерлен, Жермен 291
Дэвидсон, Доналд 248, 250, 560
Дюби, Жорж 79
Дюваль, Морис 565
Дюмон, Луи 297
Дюрер, Альбрехт 83, 85, 87
Дюркгейм, Эмиль 100, 115, 168, 171–172, 185, 192, 203, 257–258, 555, 556, 561
- Жоффруа Сент-Илер, Исидор 487
Жюльен, Франсуа 416
- Инголд, Тим 177, 233, 244, 246, 326–327, 409, 429, 520, 556, 561, 564–565, 571
- Кайон, Луис 449–450
Калликотт, Джон Бэйрд 257–258
Кант, Иммануил 125, 130, 134, 137, 267, 552
Карим, Вазир-Иахан 40
Карус, Карл Густав 80
Кеплер, Иоганн 97
Киплинг, Редьярд 69
Клакхон, Клайд 101
Клеман, Даниэль 545
Кольбер, Жан Батист 98
Кондильяк, Этьенн де 120, 231–235
Конт, Огюст 252, 319
Коперник, Николай 87
Коро, Камиль 80
Крёбер, Алфред 101, 104
Куайн, Уиллард ван Орман 249
- Лавджой, Артур 264
Ламетри, Жюльен Офре де 120
Латур, Брюно 88, 121, 393, 468, 520–521, 544, 561, 564
Лебон, Гюстав 122
Леви-Брюль, Люсьен 122,
Леви-Строс, Клод 25, 32, 99–101, 105, 129–134, 164–168, 190–191, 197, 208–209, 213, 217–218, 223, 299–300, 309–310, 338, 345, 348, 365, 388, 402–404, 407, 434, 497, 511, 520, 552–553, 555, 558, 566, 567
Леенхардт, Морис 41–42, 159, 172–173
Лежандр, Пьер 427
Лейбниц, Готфрид Вильгельм 97, 185, 229, 267, 561
Ленобль, Робер 88, 550
Леопольд, Альдо 256–257
Либман, Отто 106
Лиенхардт, Годфрей 422
Линней, Карл фон 233, 318
Ли-Пума, Эдвард 159
Ллойд, Джефри 550
Локк, Джон 229, 232, 267

- Лонг, Джон 219–222
 Лопес Остин, Альфредо 272, 281, 287
 Лоррен, Клод 87, 549
 Лоуи, Роберт 104

 Макгрю, Вильям 237
 Маламуд, Шарль 46–47, 391
 Малиновский, Бронислав 105
 Манн, Нанси 379–380
 Маргено, Жан-Пьер 259
 Маркс, Карл 10, 133, 365, 414–415, 507, 544
 Марлер, Питер 240–241
 Мейбери-Льюис, Дэвид 552
 Мерлан, Франческа 212–214, 309, 341
 Мерло-Понти, Морис 85, 96, 120, 242
 Метро, Альфред 546
 Милль, Стюарт 433
 Мирабо, Виктор Рикети де 103
 Мирандола, Пико дела 404
 Мишо, Анри 51–52, 81
 Мозе, Мари 172
 Моиссеефф, Марика 216–217, 384, 521, 566
 Молина, Алонсо де 274
 Монтагу, Эшли 341
 Монтень, Мишель 7, 71, 114, 120, 229–231, 559
 Моран, Томас 80
 Мосс, Марсель 54, 142, 152, 158, 403–405, 407, 433, 561, 567
 Муир, Джон 80

 Ньютон, Исаак 89, 130

 Оверинг, Джоанна 409, 434, 569
 Одрикур, Андре-Жорж 144–145, 422, 546
 Олшлегер, Макс 72
 Ординэр, Оливье 461

 Панофски, Эрвин 83, 85–87
 Парацельс 561
 Парсонс, Толкотт 551
 Паскаль, Блез 387
 Патинир, Иоахим 83, 87
 Пауль, Герман 106
 Педерсен, Мортен 476–477
 Перикл 91
 Пиаже, Жан 134, 555
 Пирс, Чарльз 158
 Плавт 411
 Платон 264
 Плотин 265, 266
 Повинелли, Элизабет 342–343
 Ла Примодэй, Пьер де 230
 Пруст, Жоэль 559, 560

 Радклифф-Браун, Алфред 105, 129–130, 193
 Райхель-Долматофф, Джерардо 26, 448, 450
 Ралф, Уолдо 80
 Расин, Люк 558
 Расмуссен, Кнуд 31
 Реган, Том 254–255
 Ренар-Казевитц, Франс-Мари 459, 521
 Риверс, Вильям 192
 Ривьер, Питер 570
 Риккерт, Генрих 107–108
 Роже, Ален 86, 549
 Розенгрэн, Дан 459
 Росс, Клеман 552
 Рохас Солесси, Энрике 570
 Рош, Элеанор 135, 242, 313
 Руссо, Жан-Жак 71, 99–100

 Саагун, Бернардино 272, 287
 Саверей, Рулант 82, 85–86
 Сантос, Фернандо 461
 Салинз, Маршалл 112
 Сенека 403–404
 Сепир, Эдуард 104

- Сервис, Элман 568
 Сиго, Франсуа 572
 Сиджер, Энтони 568
 Синджер, Питер 252–254
 Софокл 428
 Смет, Пьер-Жан 221–222
 Спек, Франк 224
 Спенсер, Болдуин 192, 194, 215, 261, 317, 340, 382, 558
 Спербер, Дан 552
 Спиноза, Бенедикт 97, 111, 551, 552
 Стратерн, Мэрилин 159
 Сципион Эмилиан 77
 Сюраллес, Александр 172, 521
- Тайлор [Tylor], Эдуард 101, 161
 Тард, Габриэль 147, 556
 Тацит 71–72, 78
 Тевено, Лоран 571
 Тейлор [Taylor], Анн Кристин 173, 520, 521, 566, 569
 Тернер, Уильям 81
 Тернер, Терри 374
 Тестар, Ален 404, 406, 566
 Том, Рене 410
 Томпсон, Эван 242
 Торо, Генри Дейвид 80
 Тутин, Каролин 237
- Уайтхед, Алфред 120
 Уорсли, Питер 205
 Уэкскулл, Якоб фон 367
- Фаусто, Карлос 330
 Фергюсон, Адам 103
 Ферри, Люк 561
 Финап-Риордан, Анн 566
 Фикте, Иоганн Готлиб 104
 Флобер, Гюстав 228
 Фоджелсон, Рэймонд 221
 Фортс, Мейер 426–428
 Фостер, Джордж 280, 286
- Фрейд, Зигмунд 152, 192
 Фридрих, Каспар Давид 80
 Фрэнсис, Джеймс Джордж 78, 114, 192
 Фуко, Мишель 98–99, 268–269, 284
- Хабермас, Юрген 107
 Хайдеггер, Мартин 107
 Хамфрей, Каролин 477
 Хейл, Мэтью 98
 Хелл, Бертран 73–74
 Ходдер, Йан 72
 Хоувэлл, Сайн [Howell] 38, 174, 181
 Хрисипп 404
 Хэлловелл Алфред Ирвинг [Hallowell] 173, 179, 220, 556, 570
- Циммерманн, Фрэнсис 69
- Шама, Симон 78
 Шанжэ, Жан-Пьер 247–248
 Шателе, Жиль 555
 Шатобриан, Франсуа Рене 80
 Шнейдер, Дэвид 551
 Шор, Брэд 554, 555
- Эванс-Притчард, Эдвард 421–422
 Элиаде, Мирча 36
 Элиас, Норберт 103
 Элкин, Адольфус 195, 197–200, 202–203, 208, 211, 309
 Эллен, Рой 40
 Эмерсон, Ралф Уолдо 80
 Эпикур 230, 565
 Эрикссон, Филипп 333
 Эритье, Франсуаз 290–291, 565
 Эрнандес, Франсиско 563
- Якобсон, Роман 311

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

Часть I. Природа как иллюзия

1. Фигуры континуума	15
2. Дикое и домашнее	51
Пространство кочевников	52
Сад и лес	58
Поле и рисовая плантация	65
«Ager» и «Silva»	71
Пастухи и охотники	74
Римский пейзаж, герцинский лес, романтическая природа	77
3. Великий разлад	82
Зарождение пейзажа	82
Возникновение «фюсиса»	89
Обособление творения	93
Обособление природы	96
Обособление культуры	101
Возникновение дуализма	109
Обособление миров	118

Часть II. Структуры опыта

4. Схемы практической деятельности	125
Структура и отношение	126
Навыки обыденной жизни	134
Схематизмы мышления	139
Дифференциация, стабилизация, аналогии	146
5. Отношение к себе, отношение к другому	152
Формы идентификации и формы отношений	152
Другой — это «я»	156

Часть III. Предустановления бытия

6. Возрожденный анимизм	171
Формы и типы поведения	172

Превратности превращений	179
Анимизм и перспективизм	183
7. О тотемизме как онтологии	190
Грёза	192
Виды австралийского тотемизма	194
Семантика таксономических рядов	204
Гибридные разновидности тотемизма	212
Алгонкинские тотемы	217
8. Несомненность натурализма	226
Неисправимое человечество?	229
Языки и культуры животных?	235
Человек без разума?	242
Права природы?	251
9. Опынение аналогией	263
Цепь бытия	264
Мексиканская онтология	271
Африканское эхо	289
Сочленение, иерархизация, жертвоприношение	295
10. Элементы, отношения, категории	302
Обобщения и симметрии	306
Различия, сходства, классификации	311

Часть IV. Подходы к жизни

11. Коллективные институты	323
Каждому виду свой коллектив	324
Асоциальная природа и эксклюзивные общества	334
Коллективы гибридные и коллективы комплементарные	336
Коллективы смешанные, инклюзивные и иерархические	349
12. Метафизики нравов	365
Поглощающее «я»	366
«Мыслящий тростник»	375
Представлять коллектив	377
Сигнатура вещей	386

Часть V. Экология отношений

13. Формы привязанности	399
Давать, брать, обменивать	401
Производить, покровительствовать, передавать	414
14. Общение душ	433

Хищники и добыча	435
Симметрия обязательств	445
Мирный раздел	454
Этосы коллективов	463
15. Истории структур	469
От Человека-Карибу к Господину-Быку	470
Охота, приручение, одомашнивание	483
Генезис перемен	494
Эпилог . Реестр возможностей	501
Выражение признательности	520
Библиография	522
Примечания	544
Указатель имен	574

Филипп Дескола

ПО ТУ СТОРОНУ ПРИРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Дизайнер
Д. Черногаев

Редактор
И. Калинин

Корректоры
О. Косова, М. Смирнова

Компьютерная верстка
С. Пчелинцев

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО «РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
“НОВое ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ”»

Адрес издательства:
129626, Москва,
абонентский ящик 55
тел./факс: (495) 229-91-03
e-mail: real@nlo.magazine.ru
Интернет: <http://www.nlobooks.ru>

Формат 60×90/16
Бумага офсетная № 1

Печ. л. 36,5. Тираж 1000. Заказ №
Отпечатано в ОАО «Издательско-полиграфический комплекс
“Ульяновский Дом печати”»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Книги и журналы
«Нового литературного обозрения»

можно приобрести в интернет-магазине издательства

www.nlobooks.mags.ru

и в следующих книжных магазинах:

в МОСКВЕ:

- «Библио-Глобус» — ул. Мясницкая, 6, 924-46-80
- Галерея книги «Нина» — ул. Бахрушина, 28, 959-20-94
- «Гараж» — ул. Образцова, 19-А (магазин в центре современной культуры «Гараж»), 645-05-21
- «Гилея» — Тверской бульвар, 9 (помещение Московского музея современного искусства), (495) 925-81-66
- Книготорговая компания «Берроунз» — (495) 971-47-92
- «Книги в Билингве» — Кривоколенный пер., 10, стр. 5, (495) 623-66-83
- «Культ-парк» — Крымский вал, 10 (магазин в ЦДХ)
- «Молодая гвардия» — ул. Большая Полянка, 28, (499) 238-50-01, (495) 780-33-70
- «Москва» — ул. Тверская, 8, (495) 629-64-83, (495) 797-87-17
- «Московский Дом Книги» — ул. Новый Арбат, 8, (495) 789-35-91
- «Мир Кино» — ул. Маросейка, 8, (495) 628-51-45
- «Новое Искусство» — Цветной бульвар, 3, (495) 625-44-85
- «Проект ОГИ» — Потаповский пер., 8/12, стр. 2, (495) 627-56-09
- «Старый свет» — Тверской бульвар, 25 (книжная лавка при Литинституте, вход с М. Бронной), (495) 202-86-08
- «У Кентавра» — ул. Чаянова, д.15 (магазин в РГГУ), (495) 250-65-46
- «Фаланстер» — Малый Гнезниковский пер., 12/27, 629-88-21
- «Фаланстер» (На Винзаводе) — 4-й Сыромятнинский пр., 1, стр. 6 (территория ЦСИ Винзавод), (495) 926-30-42
- «Циолковский» — Новая пл., 3/4, подъезд 7Д (в здании Политехнического Музея), 628-64-42, 628-62-48
- «Dodo Magic Bookroom» — Рождественский бульвар, 10/7, (495) 628-67-38
- «Jabberwocky Magic Bookroom» — ул. Покровка, 47/24 (в здании Центрального дома предпринимателя), (495) 917-59-44
- Книжные лавки издательства «РОССПЭН»:
 - Киоск № 1 в здании Института истории РАН — ул. Дм. Ульянова, 19, (499) 126-94-18
 - «Книжная лавка историка» в РГАСПИ — Б. Дмитровка, 15, (495) 694-50-07
 - «Книжная лавка обществоведа» в ИНИОН РАН — Нахимовский пр., 51/21, (499) 120-30-81

- Киоск в кафе «АртАкадемия» — Берсенеvская набережная, 6, стр. 1
- Книжный магазин в кафе «МАРТ» — ул. Петровка, 25 (здание Московского музея современного искусства)

в САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ:

- На складе нашего издательства — Лиговский пр., 27/7, (812) 275-05-21
- «Академическая литература» — Менделеевская линия, 5 (в здании Истфака СПбГУ), (812) 328-96-91
- «Академкнига» — Литейный пр., 57, (812) 230-13-28
- «Борхес» — Невский пр., 32-34 (дворик у Римско-католического собора Святой Екатерины), (921) 655-64-04
- «Буквально» — ул. Малая Садовая, 1, (812) 315-42-10
- Галерея «Новый музей современного искусства» — 6-я линия ВО, 29, (812) 323-50-90
- Киоск в Библиотеке Академии наук — ВО, Биржевая линия, 1
- Киоск в Доме Кино — Караванная ул., 12 (3 этаж)
- «Классное чтение» — 6-я линия ВО, 15, (812) 328-62-13
- «Книги и Кофе» — наб. Макарова, 10 (кафе-клуб при Центре современной литературы и искусства), (812) 328-67-08
- «Книги Подарки» — ул. Колокольная, 10, (812) 715-33-07
- «Книжная лавка» — в фойе Академии Художеств, Университетская наб., 17
- «Книжный Окоп» — Тучков пер., д.11/5 (вход в арке), (812) 323-85-84
- «Книжный салон» — Университетская наб., 11 (в фойе филологического факультета СПбГУ), (812) 328-95-11
- Книжные салоны при Российской национальной библиотеке — Садовая ул., 20; Московский пр., 165, (812) 310-44-87
- Книжный магазин-клуб «Квилт» — Каменноостровский пр., 13, (812) 232-33-07
- «Подписные издания» — Литейный пр., 57, (812) 273-50-53
- «Порядок слов» — Наб. реки Фонтанки, 15 (812) 310-50-36
- «Проектор» — Лиговский пр., 74 (Лофт-проект «Этажи», 4 этаж), (911) 935-27-31
- «Ретро» — Стенд № 24 (1 этаж) на книжной ярмарке в ДК Крупской, пр. Обуховской обороны, 105
- «Санкт-Петербургский Дом Книги» (Дом Зингера) — Невский пр., 28, (812) 448-23-57
- «Университетская лавка» — 7 линия ВО, 38 (во дворе), (812) 325-15-43
- «Фонотека» — ул. Марата, 28, (812) 712-30-13
- Bookstore «Все свободны» — Волынский пер., 4 или наб. Мойки, 28 (второй двор, код 489), (911) 977-40-47

в ЕКАТЕРИНБУРГЕ:

- «Дом книги» — ул. Антона Валека, 12, (343) 253-50-10

в КРАСНОЯРСКЕ:

- «Русское слово» — ул. Ленина, 28, (3912) 27-13-60

в НИЖНЕМ НОВГОРОДЕ:

- «Дирижабль» — ул. Б. Покровская, 46, (8312) 31-64-71

в НОВОСИБИРСКЕ:

- Литературный магазин «КапиталЪ» — ул. Горького, 78, (383) 223-69-73
- Магазин «BOOK-LOOK» — Красный пр., 29/1, 2 этаж, (383) 362-18-24;
— Ильича, 6 (у фонтана), (383) 217-44-30

в ПЕРМИ:

- «Пиотровский» — ул. Луначарского, 51а, (342) 243-03-51

в ЯРОСЛАВЛЕ:

- Книжная лавка гуманитарной литературы — ул.Свердлова, 9,
(4852) 72-57-96

в МИНСКЕ:

- ИП Людоговский Александр Сергеевич — ул. Козлова, 3
- ООО «МЕТ» — ул. Киселева, 20, 1 этаж, +375 (17) 284-36-21

в СТОКГОЛЬМЕ:

- Русский книжный магазин «INTERBOK» — Hantverkargatan, 32,
Stockholm, 08-651-1147

в ХЕЛЬСИНКИ:

- «Ruslania Books Oy» — Bulevardi, 7, 00120, Helsinki, Finland,
+358 9 272-70-70

в КИЕВЕ:

- ООО «АВР» — +38 (044) 273-64-07
- Книжный рынок «Петровка» — ул. Вербовая, 23, Павел Швед,
+38 (068) 358-00-84
- Книжный интернет-магазин «Лавка Бабуин» (<http://lavkababuin.com/>) —
ул. Верхний Вал, 40 (оф. 7, код #423), +38 (044) 537-22-43;
+38 (050) 444-84-02
- Интернет-магазин «Librabook» (<http://www.librabook.com.ua/>) (044)
383-20-95; (093) 204-33-66; icq 570-251-870, info@librabook.com.ua



По ту сторону природы и культуры



Можно ли мыслить мир, не отличая культуру от природы? До сих пор антропология в определении своего объекта исходит из представлений о культурном разнообразии, погруженном в природную универсальность, хотя сама эта оппозиция отсутствует во многих культурах, подлежащих антропологическому описанию. Филипп Дескола формулирует новый подход к классификации сходств и различий между человеком и его окружающей средой. Данное исследование предлагает радикальный пересмотр как основ гуманитарного знания, так и сфер его приложения. Филипп Дескола (род. в 1949 г.) — антрополог, старший научный сотрудник Высшей школы социальных исследований, с 2000 г. возглавляет кафедру антропологии природы в Коллеж де Франс и там же с 2010 г. лабораторию социальной антропологии (LAS).



Новое
Литературное
Обозрение

