Эдуарду
Вивейруш
де Кастру

Каннибальские метафизики

Рубежи постструктурной антропологии

Эдуарду Вивейруш де Кастру

Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии

Серия «Новая антропология»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=28264105
Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Э. В. де Кастру.: Ад Маргинем Пресс; Москва; 2017
ISBN 978-5-91103-379-8

Аннотация

Книга выдающегося бразильского антрополога, профессора Национального музея Бразилии при Федеральном университете Рио-де-Жанейро, Эдуарду Вивейруша де Кастру (р. 1951) «Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии» посвящена актуальным вопросам этнографии и современной философии. Переосмысляя классическую теорию свойства и жертвоприношения Клода Леви-Стросса, оказавшую значительное влияние на современную антропологию, автор предлагает

оригинальную интерпретацию «этнометафизики» американских индейцев, построенную на толковании таких понятий, как «перспективизм» и «мультинатурализм». Развивая идеи антропологов Филиппа Дескола, Роя Вагнера и Мэрилин Стратерн, а также философов Бруно Латура, Изабель Стенгерс, Жиля Делёза и Феликса Гваттари, де Кастру приходит к выводу о необходимости создания принципиально новой постструктуралистской методологии.

Содержание

Выражения благодарности 8
I. Анти-Нарцисс 10
1. Невероятный поворот событий 10
2. Перспективизм 28
3. Мультинатурализм 59
4. Образы неприрученной мысли 80
II. «Капитализм и шизофрения» с антропологической точки зрения 117
5. Любопытное пересечение 117
6. Антисоциология множественностей 136
7. Всё является производством: интенсивная филиация 166
III. Демонический альянс 193
8. Метафизика хищничества 193
9. Трансверсальный шаманизм 214
10. Производство – еще не всё: становления 229
11. Интенсивные условия системы 255
IV. Каннибальское когито 274
12. Враг в концепте 274
13. Становление структурализма 295
Послесловие 340
Пожиратели слов: тупи ор нат тупи 340

Анти-Нарцисс и игра зеркал 351
Ни веры, ни закона, ни короля: краснокожие бестии 356
Уроки «туземной метафизики»: перспективизм, мультинатурализм 361
Подконтрольная эквивокация и концептуальное предательство: от перевода философии к философии перевода 372
Библиография 381

Эдуарду Вивейруша де Кастру Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии

Eduardo Viveiros de Castro

Métaphysiques cannibales

Lignes d'anthropologie post-structurale

Presses Universitaires de France

Данное издание осуществлено в рамках совместной издательской программы Музея современного искусства «Гараж» и ООО «Ад Маргинем Пресс»

GARAGE Ad Marginem

Перевод: Дмитрий Кралечкин
Редактор: Евгений Блинов
Редактор серии: Алексей Юрчак (профессор Калифорнийского университета – Беркли)
Дизайн обложки: Анна Сухова

© Presses Universitaires de France, Métaphysiques cannibales
© Кралечкин Д. Ю., перевод, 2017
© Блинов Е., послесловие, 2017
© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2017
© Фонд развития и поддержки искусства «АЙРИС»/IRIS Foundation, 2017

Выражения благодарности

Основная линия аргументации этой книги опирается на исследования, изложенные в публикациях, которые были приспособлены для новой задачи, исправлены, существенно изменены и расширены:

1. *Viveiros de Castro E.* Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena // A inconstância da alma selvagem. São Paulo: CosacNaify, 2002. P. 347–399.
2. *Idem*. And // Manchester Papers in Social Anthropology. 2003. Vol. 7.
3. *Idem*. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation // Tipití (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America). 2004. Vol. 2. № 1. P. 3–22.
4. *Idem*. Filiação intensiva e aliança demoníaca // Novos Estudos Cebrap. 2007. № 77. P. 91–126.
5. *Idem*. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica // Lévi-Strauss: leituras brasileiras / R. Caixeta de Queiroz, R. Freire Nobre (eds.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. P. 79–124.

В создание этих текстов внесли вклад многие люди. Большая их часть упомянута в библиографии к настоящему произведению. Но особенно я хотел бы

отметить Танью Столце Лима, Марсиу Голдмана, Ойару Бонилла, Мартина Холбрада, Питера Гоу, Дебору Дановски, Мэрилин Стратерн, Бруно Латура, Маршалла Салинза, Каспера Дженсена, Филиппа Дескола и Анн-Кристин Тэйлор, которых должен поблагодарить за то, что они так или иначе побуждали, вдохновляли, выступали соавторами, поддерживали, переводили, критиковали и совершенствовали изложенные в этой книге идеи.

Первый вариант этой работы был представлен в виде курса лекций, прочитанного в Институте высших исследований в Париже (*Maison Suger*) в январе 2009 года. Я благодарю Ива Дюру и Клода Имбера за их любезное приглашение, сердечный прием и вдохновляющую рабочую атмосферу, которую они создали для меня в эти несколько зимних недель. Наконец, но, несомненно, не в последнюю очередь, я должен поблагодарить Патриса Маниглие, благодаря которому эта книга стала возможной, поскольку он побудил меня заняться ею, предложил идеальные условия публикации и просто заставил меня (в буквальном смысле слова!) ее написать. Но, что куда важнее, я должен поблагодарить его за то, что он сам писал на очень близкие темы, которые и пробудили во мне желание заняться этой работой просто потому, что я узнал нечто новое.

I. Анти-Нарцисс

Всё нужно интерпретировать через интенсивность.
Ж. Делёз, Ф. Гваттари. «Анти-Эдип»

1. Невероятный поворот событий

Однажды у меня возникло желание написать книгу, в которой я мог бы воздать должное Делёзу и Гваттари с точки зрения моей собственной дисциплины; она называлась бы «Анти-Нарцисс: об антропологии как „миноритарной“ < *mineur* > науке». Ее задачей было бы описание теоретических разногласий, пронизывающих современную антропологию. Однако проблемы стали появляться уже на этапе выбора названия. Я быстро понял, что проект рискует впасть в противоречие, поэтому малейшая неосторожность с моей стороны превратит его в бессмысленный набор вызывающих и совсем не антинарциссических деклараций о превосходстве заявленных принципов.

И тогда я решил возвести эту книгу в ранг вымышленных или, скорее, невидимых произведений, лучшим комментатором которых был Борхес, то есть про-

изведений, которые зачастую намного интереснее самих осязаемых книг, в чем можно убедиться, читая рецензии этого великого слепого читателя. Поэтому я решил, что куда уместнее написать не *саму* книгу, а *по поводу* этой книги, как если бы ее уже написал кто-то другой. Поэтому «Каннибальские метафизики» – это презентационный буклет к другой книге под названием «Анти-Нарцисс», которая никак не выходила у меня из головы и поэтому так и не сбылась, разве что на нижеследующих страницах.

Главная цель «Анти-Нарцисса» состоит – будем говорить в настоящем времени, как принято в моем «этнографическом» ремесле, – в ответе на вопрос: чем антропология в концептуальном плане обязана изучаемым ею народам? Предпосылки и следствия этого вопроса, возможно, станут яснее, если подойти к проблеме с другой стороны. Объясняются ли различия и изменения внутри антропологической теории (исключительно с историко-критической точки зрения) преимущественно структурами и конкретным состоянием социальных общностей, идеологическими спорами, проблемными полями и академическими контекстами, в которых формируются антропологи? Будет ли эта гипотеза единственно верной? Нельзя ли сменить перспективу, которая показала бы, что самые интересные концепты, проблемы, существа и аген-

ты, введенные антропологическими теориями, берут начало в силе воображения тех самых обществ (народов или коллективов), которые они желают объяснить? Не в этом ли заключена оригинальность антропологии – в вечно двусмысленном, но порой плодотворном альянсе концепций и практик, происходящих из мира «субъекта» и мира «объекта»?

Вопрос «Анти-Нарцисса» в таком случае оказывается эпистемологическим, то есть политическим. Если все мы более-менее согласны с тем, что антропология, хотя колониализм и является одним из ее исторических априори, в настоящее время, похоже, подходит к завершению своего кармического цикла, тогда нужно согласиться и с тем, что пришло время придать процессу перестройки дисциплины более радикальный характер и довести ее до конца. Антропология вполне готова возложить на себя новую миссию и стать теорией-практикой непрерывной деколонизации мышления.

Но, возможно, не все мы согласны с этим. Кто-то по-прежнему считает, что антропология – это зеркало общества. Разумеется, не тех обществ, которые она, по ее собственным словам, изучает, – мы ведь не настолько наивны (хотя…), а тех, в недрах которых она родилась как интеллектуальный проект. Как известно, в определенных кругах популярен тезис о

том, что антропология, появившаяся на свет в качестве чего-то экзотистского и примитивистского, может быть лишь безнравственным спектаклем, в котором «другой» всегда «представляется» или «изобретается» в угоду нечистоплотным интересам Запада. Никакая история или социология не могут скрыть самодовольный патернализм этого тезиса, который превращает так называемых других в продукты западного воображения, у которых нет права голоса. Дополнять эту субъективную фантасмагорию призывом к диалектике объективного производства Иного колониальной системой – значит просто-напросто отягощать содеянное, словно любой «европейский» дискурс о народах, не относящихся к европейской традиции, служит лишь прояснению наших «представлений другого», то есть превращать одну из разновидностей теоретического постколониализма в конечную стадию этноцентризма. В силу того, что в Ином всегда видится Тождественное, – и тогда можно сказать, что под маской другого «мы» созерцаем самих себя, – мы в итоге довольствуемся тем, что нам удалось срезать путь, выйдя прямиком к цели, и интересуемся лишь тем, что «интересует нас», а именно нами самими.

Но настоящая антропология делает нечто противоположное – она «показывает нам тот образ нас самих, в котором нам себя не узнать» (Maniglier, 2005 b,

р. 773–774), поскольку всякий опыт общения с другой культурой дает нам именно возможность поэкспериментировать с нашей собственной, что куда важнее воображаемых вариаций, то есть возможность варьировать наше собственное воображение. Необходимо сделать надлежащие выводы из идеи о том, что общества и культуры, являющиеся предметом антропологического исследования, влияют на теории общества и культуры, возникающие на основе подобных исследований, или, говоря прямо, участвуют в их производстве. Отрицать это – значит принимать односторонний конструктивизм, который под страхом саморазрушения вынужден травить привычную «байку»: пока автор критического разоблачения не взялся за перо, антропология плохо конструировала свой объект исследования, но теперь наступит озарение, и она будет конструировать его правильно. Действительно, если приглядеться к различным интерпретациям «Времени и другого» (Fabian, 1983) и многочисленным работам в том же духе, невозможно понять, с чем мы имеем дело: с новым приступом когнитивного отчаяния от недоступности вещи в себе или же со старой иллюминистской магией, в которой автор воплощает в себе всеобщий разум, вселившийся в него, чтобы рассеять тьму суеверия, в которой пребывали, разумеется, не туземцы, а его предшественники. Дезэкзотизация ту-

земца, который теперь не так уж далек, имеет в качестве побочного эффекта значительную и относительно недавнюю экзотизацию антрополога. Как говорил Пруст, который кое-что понимал во времени, ничто не кажется древнее недавнего прошлого.

Затормозить этот эпистемолого-политический рефлекс – одна из главных целей «Анти-Нарцисса». Нет ничего хуже для решения этой задачи, чем превратить антропологию в служанку экономики или социологии, желая заставить ее смириться в угодливом подражании с современными метанарративами, которые проповедуют обе науки (Englund, Leach, 2000). Ведь их главной функцией, судя по всему, является репрессивная реконтекстуализация экзистенциальной практики всех коллективов мира в категориях «коллектива мышления» (*thought collective*) исследователя[1]. Напротив, точка зрения, которую мы отстаиваем, заключается в том, что антропология должна оставаться на свежем воздухе; она должна оставаться искусством дистанций; держаться подальше от иронических окраин западной души (хотя Запад – это абстракция, его душа определенно таковой не яв-

[1] См. предложенное Леви-Строссом различение (Lévi-Strauss, 1973 [1964], p. 360–361) между антропологией как «центробежной» наукой, которая занимает «точку зрения имманентности», и экономикой или социологией как «центростремительными» науками, которые наделяют «трансцендентальной ценностью» общество наблюдателя.

ляется); хранить верность проекту экстериоризации разума, который всегда был самым важным ее стимулом, часто вопреки ее собственной воле, за пределами душного будуара Тождественного. Жизнеспособность подлинной эндоантропологии, которая сегодня по многим причинам оказалась главным пунктом в повестке нашей дисциплины, напрямую зависит от теоретической вентиляции, которой всегда способствовала экзоантропология, «полевая наука» в действительно важном смысле.

Поэтому цель «Анти-Нарцисса» – проиллюстрировать тезис о том, что все нетривиальные антропологические теории представляют собой версии туземных практик знания; эти теории, следовательно, являются строгим структурным продолжением интеллектуальных прагматик коллективов, которые исторически находились в «положении объекта», изучаемого антропологией как дисциплиной[2]. Речь идет о том, чтобы набросать перформативное описание трансформаций дискурса антропологии, которые стоят у истоков интериоризации трансформационного состояния дисциплины как таковой, то есть факта (разумеется, теоретического), указывающего на то, что

[2] Что, конечно, не означает, что первые и вторые эпистемологически однородны с точки зрения используемых техник и связанных с ними проблем (Strathern, 1987).

эта дисциплина является дискурсивным анаморфозом этноантропологий изучаемых коллективов. Опираясь на, скажем так, подручный пример амазонских понятий «перспективизма» и «мультинатурализма» (автор этих строк является этнологом-американистом), «Анти-Нарцисс» стремится показать, что стили мышления, присущие изучаемым нами коллективам, являются движущей силой антропологии как дисциплины. Более глубокое исследование этих стилей и их последствий, особенно с точки зрения разработанного антропологией концепта концепта, должно быть способно продемонстрировать их значение в актуальном генезисе совершенно иной концепции антропологической практики. В целом новая антропология концепта, которая контросуществляет[3] новый концепт антропологии, согласно которому описание условий онтологического самоопределения изучаемых коллективов намного важнее сведения человеческой (и не только человеческой) мысли к диспозитиву узнавания: классификации, предсказанию, суждению, представлению… Антропология как «сравнительная онтография» (Holbraad, 2003) – такова подлинная точка зрения имманентности[4]. Признать своевременность и

[3] «Контросуществление» (*contre-effectuation*) – термин из «Логики смысла» Ж. Делёза (Делёз, 2011 [1969], с. 198 и далее). – *Примеч. пер.*

[4] Следовательно, это не тот же момент, на который указывает Ле-

важность подобной задачи, требующей мыслить саму мысль иначе, – значит поддержать проект разработки антропологической теории концептуального воображения, чувствительной к процессу творчества и к рефлексивности, внутренне присущим жизни всякого коллектива, как человеческого, так и нечеловеческого.

* * *

Таким образом, замысел названия описываемой нами книги – в намеке на то, что наша дисциплина уже пишет первые главы великой книги, которая станет ее собственным «Анти-Эдипом». Ведь если Эдип – это протагонист основополагающего мифа психоанализа, то наша книга выдвигает кандидатуру Нарцисса на должность святого покровителя или демона, оберегающего антропологию, которую (особенно в так называемой философской ее версии) всегда преследовало желание определить фундаментальный атрибут или критерий, который отличал бы субъект антропологического дискурса от всего того, что им не является, его (то есть нас) – от незападного, несовременного, нечеловеческого. Иначе говоря, чего именно «не имеют» другие, что, собственно, определяет

ви-Стросс в приведенном выше отрывке.

их в качестве незападных и несовременных: капитализм и рациональность? Индивидуализм или христианство? (Или, быть может, куда скромнее, в духе Гуди: алфавитное письмо и приданное?) И в чем тогда состояли бы куда более вопиющие отсутствия, которые определяли бы этих других в качестве нелюдéй (или, скорее, не-людéй как наших подлинных других): бессмертная душа? Язык? Труд? Просвет (*lichtung*)? Запрет? Неотения? Метаинтенциональность?

Все эти отсутствия похожи друг на друга. Поскольку это на самом деле не так важно, ведь сам вопрос уже содержит в себе форму ответа, а именно форму Великого Разделения, того самого жеста исключения, который превращает человека как вид в биологическое подобие антропологического Запада, смешивая все другие виды и другие народы в общей отрицательной инаковости. В действительности спрашивать себя о том, что делает «нас» отличными от «других» – других видов и культур, и неважно, что «они» собой представляют, поскольку важны тут только «мы», – значит уже ответить на этот вопрос.

Следовательно, отклонить вопрос «Что такое (собственно) Человек?» – вовсе не то же самое, что утверждать, будто «Человек» не имеет сущности, что его существование предшествует его сущности, что бытие Человека – это свобода и недетерминирован-

ность. Стоит заметить, что вопрос «Что такое Человек?» по более чем очевидным историческим причинам стал вопросом, на который невозможно ответить без притворства, то есть, иными словами, не повторяя постоянно, что собственное свойство Человека – не иметь ничего собственного. По-видимому, это как раз и наделяет его неограниченными правами на собственные свойства «другого». Тысячелетний ответ «нашей» интеллектуальной традиции, которая оправдывает антропоцентризм этой человеческой несвойственностью (*im-proprieté*): отсутствие, конечность, нехватка бытия – вот отличие, которое один вид призван иметь во благо (как нам пытаются внушить) всех остальных живых существ. Бремя человека: быть всеобщим животным, ради которого существует вселенная. Нелю́ди, как нам известно (впрочем, с какой стати нам это известно?), «бедны миром»; и даже жаворонок[5]… Что касается незападных людей, что-то ненавязчиво склоняет нас к мысли, что по части мира они посажены на голодный паек.

[5] Отсылка к рассуждению М. Хайдеггера об ограниченности животного в плане «открытости»: «Конечно, камень, равно как самолет, никогда не смогут, ликуя, радостно вознестись к солнцу, как это делает жаворонок, и тем не менее эта птица не видит открытого» (*Хайдеггер М.* Парменид. СПБ.: Владимир Даль, 2009. С. 344–345). Образ жаворонка взят из «Дуинских элегий» Рильке. – *Примеч. пер.*

Мы и только мы, европейцы[6], являемся завершенными людьми или, если угодно, величественно незавершенными, владеющими миллионами миров, их накопителями и «конфигураторами». Западная метафизика и правда *fons et origo*[7] всех видов колониализма.

Как только изменяется вопрос, изменяется и ответ: миноритарная антропология, выступая против всех больших разделителей, привела бы к умножению незначительных множественностей – не к нарциссизму незначительных различий, но к антинарциссизму непрерывных вариаций; а завершенным или оконченным гуманизмам противопоставила бы «нескончаемый (*interminable*) гуманизм» (Maniglier, 2000), который отвергает определение человечности как обособленного порядка. Еще раз подчеркну: к распространению множественности. Поскольку, как своевременно напомнил Деррида (Derrida, 2006), речь идет не о призыве к отмене границ, которые объединяют и разделяют знак и мир, людей и вещи, «нас» и «их», «людей» и «нелюдéй»: редукционистские удобства и портативный монизм так же исключены, как и фантазии о полном слиянии; речь, скорее, о том, чтобы «не сводить» (*irreduire*) (Латур) и не определять их, сгибая всю линию разделения в бесконечно сложную кривую.

[6] Я отношу себя к ним из вежливости.

[7] Исток и начало (лат.). – *Примеч. пер.*

Задача не в том, чтобы стереть очертания, а в том, чтобы сложить их в складку, уплотнить их, разукрасить всеми цветами радуги и добиться их преломления. «Вот что нам хотелось бы сказать – обобщенный хроматизм…» (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 162). Хроматизм – программа преемников структурализма пишется на его языке.

* * *

Эскиз «Анти-Нарцисса» уже начали набрасывать некоторые антропологи, которым мы обязаны радикальным обновлением дисциплины. Хотя речь идет о знакомых авторах, их труды еще не получили должного признания и известности даже у них на родине – и особенно там, если говорить об одном из них. Мы имеем в виду американца Роя Вагнера, в арсенале которого есть весьма содержательное понятие «ретроантропология» (*reverse anthropology*), или разработка головокружительной семиотики «изобретения» < *invention* > и «конвенции», а также многообещающий эскиз антропологического концепта о концепте британского антрополога Мэрилин Стратерн, которой мы обязаны перекрестной деконструкцией-усилением феминизма и антропологии, движущими идеями «туземной эстетики» и «туземного анализа», кото-

рые в каком-то смысле образуют два раздела меланезийской антикритики западного разума, а также изобретением способа этнографического описания, который действительно отказывается от наследия Малиновского; бургундца Бруно Латура, которому мы обязаны трансонтологическими концептами коллектива и актора-сети, парадоксальным ходом, указывающим на то, что мы «никогда-не-были» (людьми модерна), и повторным, антропологическим заколдовыванием практики наук. Не так давно к ним присоединились многие другие коллеги, которых мы не будем называть поименно, поскольку этого нельзя сделать, не допустив определенной несправедливости – умышленно или по недосмотру[8].

Но задолго до них, упомянутых или нет, был Клод Леви-Стросс: одна сторона его монументальных творений повернута к прошлому дисциплины, венцом ко-

---

[8] Здесь следовало бы сделать важное исключение для Тима Ингольда, который наряду с Филиппом Дескола, о котором мы вскоре выскажемся, относится, пожалуй, к числу тех антропологов, которые более всех прочих сделали для того, чтобы оспорить всеобщие онтологические разделы нашей интеллектуальной традиции, особенно тот, что отделяет «человечество» от «среды» (см.: Ingold, 2000). Впечатляющая работа Ингольда (которая оказала сильное влияние на мои исследования по индейскому перспективизму) указывает, однако, на систематическую зависимость от феноменологии, поэтому его отношение к другим обсуждаемым в этом эссе авторам и понятиям являются скорее косвенными.

торого оно является, а другая открыта предсказанному им будущему. И если Руссо, по его словам, должен считаться основателем гуманитарных наук, то следовало бы сказать, что сам Леви-Стросс не только дал им новое основание – в структурализме, но и виртуально «разосновал» их, указав на путь к антропологии имманентности, по которому он, однако, «подобно Моисею, что вел свой народ к земле обетованной, но так и не увидел ее великолепия», так и не пошел[9]. Представляя антропологическое знание в качестве трансформации туземной практики – «антропология пытается разработать науку об обществе с точки зрения наблюдаемого» (Леви-Стросс, 1985 [1958], с. 322) – и определяя десять лет спустя «Мифологики» в качестве «мифа мифологии» (Леви-Стросс, 1999 [1964], с. 21), Леви-Стросс подготовил почву для «грядущей философии» (Hamberger, 2004, p. 345), отмеченной благодатной печатью незавершимости и виртуальности.

Клод Леви-Стросс, основатель постструктурализма… Прошло уже десять лет, как в послесловии к выпуску журнала *L'Homme*, посвященного наследию структурализма в исследованиях родства, дуайен на-

[9] Намек на Моисея содержится в «Предисловии к трудам Марселя Мосса» (Леви-Стросс, 2000 [1950], с. 426). Автор добавляет: «Где-то должен быть решительный переход, так и не сделанный Моссом…»

шей профессии сделал проницательный и во многом определивший ее судьбу комментарий:

Что примечательно, основываясь на критическом анализе понятия свойствá[10], которое понимается индейцами Америки как шарнир между двумя противоположностями – человеческим и божественным, другом и врагом, родным и чужим, – наши бразильские коллеги смогли выявить то, что можно было бы назвать метафизикой хищничества. <…> Возникает общее впечатление, что философия снова выходит на авансцену, радует нас это или тревожит. Но уже не наша философия, для избавления от которой мое поколение попросило помощи у экзотических народов, что послужило причиной невероятного поворота событий, а их собственная (Lévi-Strauss, 2000, p. 720).

Это наблюдение, как мы увидим, в полной мере отражает содержание данного эссе, написанного как

---

[10] Словом «родство» на русский язык могут переводиться два французских синонимичных термина: *parenté* (родство через родителей) и *affinité* (родство через брак, или свойствó). Оба термина могут обозначать «просто родство» или «родство» вообще, что как раз и составляет одну из проблем данной работы: какое родство будет считаться «немаркированным» термином, от какого отсчитывать родство вообще и какое считать первичным или превалирующим (см. главу 11 и далее). Чтобы избежать путаницы, здесь и далее *affinité* переводится как «свойствó» (соответственно *affin* – как «свойственник»), чем несколько сужается двусмысленность «родства». – *Примеч. пер.*

раз одним из этих бразильских коллег[11]. Действительно, мы не только принимаем в качестве одного из наших этнографических ориентиров это в собственном смысле метафизическое применение понятия свойствá, которое мы находим у южноамериканских индейцев, но и пробуем заново поставить вопрос об отношении, с одной стороны, двух философий, упомянутых Леви-Строссом, как если бы «наша» философия никак не соотносилась бы с «их», – и, с другой стороны, той грядущей философии, которая в виде наброска содержалось в структурализме.

Поскольку речь идет именно о философии, радует нас это или тревожит… Или, скорее, о восстановлении определенной связи между антропологией и философией за счет нового рассмотрения трансдисциплинарной проблематики, которая формировалась по обеим сторонам нечеткой границы, отделяющей структурализм от постструктурализма, в тот краткий промежуток брожения и пышного расцвета мысли, непосредственно предшествующий консервативной революции, которая в последние десятилетия показала свою несомненную эффективность в деле превращения мира в то место, где стало невыносимо дышать как в экологическом, так и в политическом

[11] Другой комментарий этого фрагмента, выделенного и у Маниглие (Maniglier, 2005 b), см.: Viveiros de Castro, 2001.

смысле.

Итак, двойная траектория: одновременное прочтение в антропологическом и философском ключе, которое, с одной стороны, консультируется с амазонской мыслью, – и здесь совершенно необходимо напомнить об «индейском фундаменте структурализма» (Taylor, 2004, p. 97), – а с другой – с «диссидентским» структурализмом Жиля Делёза (Lapoujade, 2006). Пункт назначения тоже оказывается двояким: приблизиться к идеалу антропологии как упражнения в постоянной деколонизации мысли и предложить способ создания концептов, отличный от философского.

Но речь в конечном счете именно об антропологии. Смысл этого экскурса в наше недавнее прошлое – скорее прогностический, чем ностальгический. Таким образом мы стремимся пробудить определенные возможности, разглядеть просветы, которые позволяют нашей дисциплине представить, хотя бы в рамках собственного интеллектуального проекта, иную развязку, – сгустим немного краски – чем смерть от удушья.

2. Перспективизм

Именно в подобное переосмысление антропологического подхода мы вместе с Таньей Столце Лима хотели внести вклад, предложив концепт индейского *перспективизма*, который по-новому скомпоновал бы комплекс идей и практик, так как его способность посеять смятение в умах не была в должной мере оценена специалистами (даже если сам термин они считают удачным), несмотря на его широкое распространение в Новом Свете[12]. К нему затем был добавлен синоптический концепт *мультинатурализма*, благодаря которому индейская мысль была представлена в качестве неожиданного партнера – или, если угодно, скрытого предшественника – некоторых современных философских программ, тех, что разрабатываются в контексте теории возможных миров, умышленно выходят за пределы пагубных дихотомий современности. Или же, опираясь на констатацию конца критицистской гегемонии, обязывавшей найти эпистемологические ответы на любые онтологические вопросы,

[12] Первоисточники см.: Lima, 1999/1996; 2005/1995; Viveiros de Castro, 1998/1996; 2002 a; 2004 a, b. Далее мы воспроизводим безо всяких изменений некоторые пассажи и темы, которые широко известны сообществу антропологов, особенно американистам, но для других читателей будет полезно их повторить.

они постепенно прокладывают каналы утечек < *lignes de fuite* > мысли под опознавательными знаками вроде «трансцендентального эмпиризма» или «спекулятивного реализма».

Оба концепта возникли в результате анализа космологических предпосылок «метафизики хищничества», к который мы недавно обратились. Выясняется, что эта метафизика, как можно понять из краткого изложения Леви-Стросса, получает свое наиболее полное выражение в высшей степени спекулятивной переработке туземных категорий, обозначающих матримониальный альянс как феномен, который мы выражаем при помощи еще одного концепта – *виртуального свойствá*[13]. Виртуальное свойствó – это схематизм, характерный для того, что Делёз назвал бы «Ино-структурой» < *structure Autrui* >[14], присущей индейским мирам, и в этом качестве оно отмечено, словно печатью, знаком каннибализма – постоянного сюжета в реляционном воображении обитателей этих миров. Межвидовой перспективизм, онтологический мультинатурализм и каннибальская инаковость образуют, таким образом, три составляющих туземной альтер-антропологии, обратной и симметричной трансформации антропологии западной, – сим-

[13] Viveiros Castro, 2001; 2002 b / 1993. См. далее главу 11.

[14] Делёз, 2011 [1969 a].

метричной также в смысле Латура и обратной в смысле *reverse anthropology* («обратной антропологии») Вагнера. Начертив этот треугольник, мы сможем наметить контуры одной из тех философий «экзотических народов», которые Леви-Стросс противопоставлял «нашей» философии, или, иначе говоря, попытаться реализовать что-то из внушительной программы, эскиз которой дан в четвертой главе («Геофилософия») из работы «Что такое философия?» (Делёз, Гваттари, 2009 [1991]), пусть даже в обоих случаях этой ценой – заплатить которую надо быть готовым – будет некоторая методическая неточность и преднамеренная двусмысленность.

* * *

Как часто бывает, эта работа началась совершенно случайно, когда мы обнаружили неожиданную перекличку результатов наших исследований амазонских космополитик, связанных с понятием множественности точек зрения как внутреннего качества реальности, с хорошо известной притчей Леви-Стросса о покорении Америки, изложенной в «Расе и истории»:

На Больших Антильских островах несколько лет спустя после открытия Америки, в то время как испанцы снаряжали исследовательские комиссии, что-

бы установить, есть ли у туземцев душа, сами туземцы обходились тем, что белых узников бросали в воду, чтобы проверить, путем продолжительного наблюдения, подвержены ли их трупы гниению (Леви-Стросс, 2000 [1952], с. 329).

В этом конфликте антропологий автор усмотрел барочную аллегорию одного из типичных проявлений человеческой природы – отрицания ее собственной всеобщности. Что-то вроде прирожденной жадности, не позволяющей расширить предикат человечности до вида как целого, похоже, является одним из этих предикатов. В общем, этноцентризм подобен здравому смыслу (всего лишь апперцептивным моментом которого он, возможно, является), то есть самой распространенной на свете вещью. Форма урока хорошо знакома, но от этого он уязвляет не меньше. Тот факт, что своя человечность превозносится в ущерб человечности другого, демонстрирует сущностное сходство с этим презренным другим: поскольку другое Тождественное (европейца) являет себя в качестве того же, что другое Иного (туземца), Тождественное в итоге безотчетно обнаруживает себя в качестве того же, что и Иное.

Леви-Стросс был определенно очарован этим примечательным случаем, так как он заново перескажет его в «Печальных тропиках». Но на этот раз он вво-

дит дополнительный иронический подтекст и отмечает скорее различие, а не сходство сторон, указывая, что в своих исследованиях человеческой природы другого европейцы обращались к наукам об обществе, тогда как индейцы больше доверяли наукам естественным; и если первые заявляли, что индейцы являются животными, вторые ограничивались гипотезой о том, что европейцы были богами. «Принимая во внимание взаимное невежество, – заключает автор, – позиция индейцев была явно более достойной людей» (Леви-Стросс, 1999, с. 87). Если это действительно так[15], мы должны прийти к выводу, что, несмотря на взаимное невежество относительно другого, другое Иного не было совершенно тем же, что и другое Тождественного. Можно было бы, наверное, сказать, что оно было его полной противоположностью, если бы не тот факт, что в туземных мирах отношение между двумя другими видами человечности, между животным и божественным началом, сильно отличалось от того, что мы унаследовали от христианства. Риторическое противопоставление Леви-Стросса производит эффект за счет отсылки к *нашим* кос-

[15] Как показал Салинз (Sahlins, 1995), уподобление захватчиков местным божествам, которое отмечалось в ходе различных встреч Людей модерна и Туземцев, намного больше говорит о том, что индейцы думают о божестве, чем о том, что они думают о модерне или европейскости.

мологическим иерархиям, а не к иерархиям народа тайно[16].

Так или иначе, именно раздумья об этом нарушении равновесия привели нас к гипотезе, согласно которой индейские онтологические режимы отличаются от режимов, наиболее распространенных на Западе, именно в том, что связано с противоположными семиотическими функциями, которыми наделяют тело и душу. Для испанцев в случае на Антильских островах маркированным качеством была душа, тогда как для индейцев – тело. Европейцы никогда не сомневались в том, что у индейцев есть тело (оно есть и у животных); индейцы никогда не сомневались в том, что у европейцев есть души (они есть и у животных, и у призраков мертвых); этноцентризм европейцев заключался в сомнении, что тела других содержат душу, формально подобную душам, обитающим в их собственных телах, а этноцентризм индейцев, напротив,

[16] Эта примечательная история была извлечена из «Истории Индий» Овьедо (*Oviedo.* l'Historia de las Indias); подобные факты якобы имели место на Эспаньоле [Гаити] (по данным расследования, проведенного в 1517 году отцами ордена Св. Иеронима среди переселенцев) и в Пуэрто-Рико (где было осуществлено экспериментальное погружение в воду одного молодого испанца, пойманного, а потом утопленного индейцами). Она является еще одним аргументом в пользу того, чтобы «археологию гуманитарных наук» возводить по меньшей мере к Вальядолидской хунте (1550–1551), знаменитой дискуссии между Лас Касасом и Сепульведой о природе американских индейцев (Padgen, 1982).

заключался в сомнении, что другие души или духи могут быть наделены телом, материально подобным туземным телам[17].

В категориях семиотики Роя Вагнера, специалиста по Меланезии, который, как скоро выяснится, станет едва ли не главным посредником теории индейского перспективизма, тело в европейской онтологии относится к области врожденного или стихийного («природы»), то есть области, которая контризобретена в результате операции «конвенциализирующей» символизации, тогда как душа оказывается сконструированной областью, продуктом «дифференцирующей» символизации, которая «уточняет и конкретизирует конвенциональный мир, проводя радикальные различия и конкретизируя единичные индивидуальности этого мира» (Wagner, 1981, p. 42). Тогда как в тузем-

[17] Старая добрая душа получила новые названия, так что теперь она выступает под маской – культуры, символического, духа в смысле *mind*… Теологическая проблема души других – прямой предшественник философской загадки, известной как *problem of other minds* («проблема других сознаний»), которая находится сегодня на переднем крае нейротехнологических исследований человеческого сознания, рассудка животных и интеллекта машин (боги переселились в микропроцессоры *Intel*). В двух последних случаях требуется выяснить, нет ли в конечном счете у некоторых животных чего-то вроде души или сознания – быть может, даже культуры, – и наоборот, не могут ли некоторые материальные неаутопойетические системы, то есть системы, лишенные настоящего тела, продемонстрировать способность к интенциональности.

ных мирах душа «воспринимается в качестве… проявления конвенционального порядка, присущего всякой вещи < … >», она «осуществляет синтез тех модусов, в которых ее обладатель похож на остальные [существа], невзирая на те модусы, в которых он от них отличается» (Ibid., p. 94); тело же, напротив[18], относится к зоне ответственности агентов, оно является одной из основополагающих фигур того, что необходимо сконструировать, отправляясь от врожденного и универсального фона «имманентной человечности» (Ibid., p. 86–89). Короче говоря, европейский праксис заключается в том, чтобы «производить души» (и различать культуры) на основании телесно-материальной данности (природы); туземный праксис состоит в том, чтобы «производить тела» (и различать виды) на основании данного социо-духовного континуума – данного, как мы увидим, именно в мифе.

Теоретическая система Вагнера, крайне оригинальная и концептуально насыщенная, не поддается дидактическому обобщению; поэтому мы просим читателя обратиться непосредственно к его «Изобретению культуры» (Wagner, 1981), в котором его тео-

[18] Здесь мы вносим определенные «инновации» по сравнению с Вагнером (в том смысле, которым он наделяет это слово), который в «Изобретении культуры» не ставил вопроса о статусе тела для дифференцирующих культур.

рия изложена самым изящным из возможных способов. *Grosso modo*, вагнеровская семиотика – это теория праксиса (человеческого и, судя по всему, нечеловеческого), которая полагает, что он исчерпывается взаимной и рекурсивной операцией двух модусов символизации: 1) конвенционального или коллективизирующего (или буквального) символизма, в котором знаки организуются в контексты (семантические области, формальные языки и т. д.), стандартизированные в той мере, в какой они противопоставляются гетерогенному плану «референтов», то есть когда они рассматриваются как символ чего-то отличного от них; и 2) дифференцирующего или инвентивного (или образного) символизма, то есть модуса, в котором мир феноменов, представленных конвенциональной символизацией, воспринимается в качестве состоящего из «символов, представляющих самих себя», то есть событий, которые проявляются одновременно в качестве символов и референтов, упраздняя, таким образом, конвенциональное противопоставление. Необходимо прежде всего обратить внимание на то, что мир референтов, или «реальное», определяется здесь в качестве семиотического эффекта: другое знака является другим знаком, наделенным особой способностью «представлять самого себя». Модус существования действительных сущ-

ностей как событий или случаев – это таутегория[19]. Далее, необходимо подчеркнуть, что противопоставление двух этих модусов само является результатом конвенциализирующей операции (и перцепции): различие между изобретением (*invention*) и конвенцией само является конвенциональным, но в то же время любая конвенция произведена контризобретением. Следовательно, такое противопоставление является внутренне рекурсивным, особенно если мы понимаем, что человеческие культуры на фундаментальном уровне противопоставляются друг другу в том, какой именно модус символизации они (конвенционально) наделяют привилегией в качестве элемента, подходящего для действия или изобретения, оставляя за другим функцию «данного». Культуры (человеческие макросистемы конвенций) отличаются тем, как именно они определяют, что относится к зоне ответственности агентов, то есть к миру «сконструированного», и что относится (поскольку оно контрсконструировано как относящееся) к миру «данного», то есть несконструированного:

Ядро любой совокупности культурных конвенций – это простое различение того, контексты какого ро-

[19] Таутегория – от термина «таутегорический» (англ. *tautegorical*), использовавшегося С. Т. Кольриджем и указывающего на то, что обозначает само себя, а не внешний референт. – *Примеч. пер.*

да, неконвенциализированные или же контексты самой конвенции, следует целенаправленно артикулировать в процессе человеческой деятельности, и контексты какого рода следует контризобретать в качестве «мотивации» под конвенциональной маской «данного» или «врожденного». Естественно <…> существуют только две возможности: народ, который осознанно практикует особого рода дифференцирующую деятельность, будет неизменно контризобретать мотивирующую коллективность [общество и его конвенции] в качестве «врожденного», тогда как народ, который осознанно практикует коллективизирующую деятельность особого рода, будет, соответственно, контризобретать мотивирующую дифференциацию (Wagner, 1981, p. 51).

* * *

Антропологический хиазм, обнаруженный Леви-Строссом в происшествии на Антильских островах, довольно удачно сочетался с двумя характеристиками, которые стали различать в амазонской этнографии. Во-первых, он с неожиданной стороны подтверждал важность настоящей экономии *телесности*, помещенной в самом центре онтологий, которые были заново определены – как мы увидим, несколько

однобоко – как *анимистские*[20]. Мы говорим «подтверждал», поскольку то же самое было в полной мере доказано «Мифологиками», – но нужно было научиться понимать их буквально как мифическую трансформацию тех мифических трансформаций, которые были их предметом, – в которых прозой, сочетающей в себе картезианскую строгость с раблезианским остроумием, была описана туземная антропология, сформулированная в категориях органических потоков и материальных кодировок, осязаемых множественностей и становлений-животным, а не в эфемерных терминах нашей собственной антропологии, которая на фоне первой выглядит унылой юриспруденцией или теологией (вспомним о правах и обязанностях, правилах и принципах, категориях и «юридических лицах»)[21].

---

[20] Новый импульс теме анимизма придали работы Филиппа Дескола (Descola, 1992, 1996), в которых особое внимание уделялось амазонскому материалу.

[21] Первую формулировку проблематики телесности в туземной Америке см.: Seeger, DaMatta, Viveiros de Castro, 1979. Эта работа, открыто опирающаяся на «Мифологики», велась безо всякой связи с темой *embodyment*, которая в следующие десятилетия захватит антропологию. Структуралистское направление индейской этнологии, глухое к «одновременно религиозному и чувственному» призыву феноменологического Карнизма (Делёз, Гваттари, 2009 [1991], с. 207) – «призыву гнилого дерева», как сказал бы читатель «Сырого и приготовленного», – всегда мыслило воплощение с точки зрения кулинарного Треугольника, а не Святой Троицы.

Кроме того, это позволяло нам смутно предвидеть некоторые теоретические следствия этого немаркированного или родового статуса виртуального измерения («души») всех сущих < *existants* > как основополагающей посылки мощной интеллектуальной структуры аборигенов, способной *inter alia* представить контроописание ее картины, созданной западной антропологией, и тем самым «показать нам тот образ нас самих, в котором нам себя не узнать». Именно это двойное смещение, материалистическое и одновременно спекулятивное, в применении к обычному, психологистскому и позитивистскому представлению анимизма мы назвали «перспективизмом» в силу его сходств – в одинаковой степени сконструированных и достоверно установленных – с философскими тезисами, которые ассоциируются с этим условным обозначением и которые можно найти, к примеру, у Лейбница, Ницше, Уайтхеда или Делёза.

* * *

Как не раз, хотя почти всегда мимоходом, отмечали различные этнологи, многие народы Нового Света (вероятно, все) разделяют концепцию, согласно которой мир состоит из множества точек зрения: все сущие являются центрами интенциональности, которые

воспринимают других существ в соответствии с их характеристиками и способностями. Посылки и следствия этой идеи невозможно свести к расхожему понятию релятивизма, который они на первый взгляд напоминают. На самом деле они располагаются перпендикулярно по отношению к оппозиции релятивизма и универсализма. Подобное сопротивление индейского перспективизма категориям наших эпистемологических прений ставит под вопрос возможность переноса онтологических разделений, на которых они основаны. К этому выводу приходят многие антропологи (хотя и по разным причинам), когда подчеркивают то, что различение Природы и Культуры, составляющее первую статью Конституции нашей дисциплины, в которой она присягает старой метафизической матрице Запада, невозможно использовать для описания определенных аспектов или областей незападных космологий, не сделав его предварительно предметом строгой этнологической критики.

В данном случае эта критика потребовала перераспределения предикатов, упорядоченных по двум парадигмальным рядам «Природы» и «Культуры»: всеобщего и частного, объективного и субъективного, физического и нравственного, факта и ценности, данного и учрежденного, необходимости и спонтанности, имманентности и трансцендентности, тела и ду-

ха, животности и человечности и т. д. Этот новый расклад концептуальных карт заставил нас предложить термин «мультинатурализм» в качестве обозначения одной из черт индейской мысли, отличающей ее от современных «мультикультуралистских» космологий: если последние опираются на взаимное следование единичности природы и множественности культур, поскольку первая является гарантией объективной всеобщности тел и субстанции, а вторая порождена субъективной особенностью сознаний и означаемых[22], то индейская концепция, напротив, должна предполагать единство духа и разнообразие тел. «Культура» или субъект в таком случае должны представлять форму всеобщего, а «природа» или объект – форму частного.

В этнографических работах по туземной Америке полно ссылок на космополитическую теорию, которая описывает универсум, населенный актантами или субъективными агентами разных типов, человеческими и нечеловеческими: богами, животными, мертвецами, растениями, метеорологическими явлениями, а также, что не редкость, предметами и артефактами, причем все они оснащены одним и тем же общим комплексом перцептивных, аппетитивных и когнитивных диспозиций, то есть схожей «душой». Это

[22] Ср.: Ingold, 1991, p. 356.

сходство включает в себя также один и тот же способ апперцепции, который можно назвать перформативным: животные и другие нелю́ди, наделенные душой, «видят себя как личности», и, следовательно, «они и есть личности», то есть интенциональные объекты, или объекты с двумя сторонами (видимой и невидимой), которые составляют социальные отношения, существующие в двойном местоименном модусе рефлексивного и взаимного, то есть коллективного. Но то, что именно эти личности видят, и, следовательно, то, чем они в качестве собственно личностей являются, как раз и составляет философскую проблему, которую ставит туземная мысль для себя самой.

Сходство душ не предполагает общности того, что эти души выражают или воспринимают. То, как люди видят животных, духов и других космических актантов, радикально отличается от того, как эти существа видят *их* и *самих себя*. В самом типичном случае – и эта тавтология является своего рода нулевой степенью перспективизма – люди в нормальных условиях видят людей в качестве людей, а животных – в качестве животных; что касается духов, если эти существа, обычно невидимые, становятся видны, это верное указание на то, что «условия» ненормальны (болезнь, транс или какие-то другие измененные состояния). Хищные животные и духи, в свою очередь, ви-

дят в людях добычу, тогда как добыча видит в людях духов или хищников: «Человек видит самого себя как человека. Но луна, змея, ягуар и Мать оспы видят его как тапира или пекари, которых они убивают», – отмечает Бэр (Baer, 1994, p. 224), говоря о народе мачигенга из перуанской Амазонии. Видя нас как не-людéй, самих себя (и себе подобных) животные и духи видят, наоборот, как людей: они воспринимают себя в качестве антропоморфных существ (или становятся ими), когда находятся в своих домах или деревнях, причем свое поведение и характеристики они воспринимают как нечто культурное: свою пищу они воспринимают в качестве человеческой (ягуары видят в крови кукурузное пиво, в червях, копошащихся в гнилом мясе, жареную рыбу и т. д.); в своих телесных атрибутах (мех, перья, когти, клювы и т. д.) они видят украшения или же культурные инструменты; их социальная система организована по образцу человеческих институтов (у них есть вожди, шаманы, экзогамные половины, ритуалы…).

Здесь необходимо сделать ряд уточнений. Перспективизм лишь изредка распространяется на всех животных (но при этом почти всегда охватывает и других существ, по крайней мере мертвых); похоже, чаще всего он распространяется на крупных хищников и падальщиков, таких как ягуар, анаконда, гриф или

гарпия, а также на типичную добычу человека, то есть на диких свиней, обезьян, рыб, оленей и тапиров. В действительности один из фундаментальных аспектов перспективистских инверсий связан именно с относительными и реляционным статусами хищника и добычи. Амазонская метафизика хищничества является прагматическим и теоретическим контекстом, в высшей степени благоприятным для перспективизма. Так или иначе, вряд ли можно найти существо, которое нельзя было бы определить через его относительное положение на шкале хищнической силы.

Дело в том, что, хотя не все сущие обязательно являются личностью *de facto*, фундаментальный момент заключается в том, что ничто не мешает (*de jure*) тому, чтобы ею являлся любой вид или модус бытия. То есть речь не о проблеме таксономии, классификации или «этнонауки»[23]. Все животные и прочие элементы космоса интенсивно и виртуально являются личностями, поскольку любой из них может оказаться личностью (или в нее превратиться). Речь

[23] См. замечание Линхардта о разношерстном собрании видов, сущностей и явлений, которые служат божествами кланов у народа динка в Судане: «У динка нет теоретического осмысления принципа, в соответствии с которым некоторые виды включаются в число клановых божеств, тогда как другие исключаются. Согласно их мысли, нет причины, которая бы помешала стать божеством клана чему угодно» (Lienhardt, 1961, p. 110).

не о простой логической возможности, а об онтологической потенциальности. «Личностность» и «перспективность», то есть способность занимать точку зрения, – это скорее вопрос степени, контекста и положения, а не отличительного свойства того или иного вида. Некоторые нечеловеческие существа актуализируют эту потенцию в более полном виде, чем другие; некоторые из них, кстати говоря, проявляют ее с большей интенсивностью, чем наш собственный вид, так что в этом смысле они «больше люди», чем люди (Hallowell, 1960, p. 69). Кроме того, этот вопрос, по сути, имеет выраженный характер *a posteriori.* Всегда остается возможность, что некое существо, ранее незначительное, откроется (спящему, больному или шаману) в качестве личностноподобного < *prosopomorphique* > агента, способного повлиять на дела людей; в вопросе о личностности существ «личный» оказывается куда важнее любой космологической догмы.

Если ничто не мешает мыслить любое существо в качестве личности, то есть как аспект биосоциальной множественности, то не должно возникать препятствий для появления идеи, что какой-то другой человеческий коллектив ей не является. Таково, впрочем, правило: странная щедрость, в силу которой народности вроде амазонских индейцев видят людей в

самых невероятных обличьях или, скорее, утверждают, что даже наиболее невероятные существа способны видеть себя как людей, сопровождается хорошо известным этноцентризмом тех же самых народов, отрицающих человечность себе подобных < *congénères* >, а иногда (и особенно) своих ближайших – как в географическом, так и в историческом плане – соседей. Похоже, что в сравнении со зрелостью старых европейцев, отважно расколдовавших самих себя и давно смирившихся с космическим солипсизмом человеческого удела (подслащенным, правда, утешением в виде межвидовой интерсубъективности), наши экзотические народы никак не могли выбрать между двумя видами инфантильного нарциссизма – нарциссизма небольших различий между слишком похожими сородичами и нарциссизма больших сходств совершенно разных видов. Понятно, почему другие никогда не могут выиграть: этноцентричные анимисты, они в крайней степени обделены чувством меры, умышленно или по недосмотру.

Тот факт, что удел личности (всеобщей апперцептивной формой которой является форма человеческая) может быть «расширен» до других видов и точно так же в нем может быть «отказано» другим коллективам нашего собственного вида, сразу указывает на то, что концепт *личности* как центра интенци-

ональности, заданной внутренней разницей потенциалов, предшествует концепту *человека* и логически важнее его. Человечность – это позиция себе подобного, рефлексивный модус коллектива, и в этом качестве она производна по отношению к первичным позициям хищника и добычи, которые обязательно распространяются и на другие коллективы, другие личные множественности в ситуации перспективной инаковости[24]. Сходство или подобие возникают в силу умышленной приостановки действия данного хищнического различия, произведенной социальными средствами, а не предшествуют ему[25]. Именно в этом состоит процесс индейского родства: «воспроизводство» как *интенсивная стабилизация хищничества*,

[24] «Человеческое» – это термин, обозначающий отношение, а не субстанцию. Знаменитые самоназвания первобытных народов, одновременно наивные и надменные, обозначающие обычно «людей» или «настоящих людей», похоже, прагматически, если не синтаксически, функционируют не столько в качестве существительных, сколько местоимений, отмечающих «субъективную» позицию высказывающегося. Именно по этой причине туземные категории коллективной идентичности обладают значительной контекстуальной вариабельностью, столь характерной для местоимений, размечая противопоставление себя/другого начиная с прямого родства Эго и заканчивая всеми людьми или же, как мы уже выяснили, всеми существами, наделенными сознаниями; их седиментация в качестве «этнонима», судя по всему, в значительной мере является артефактом, созданным в контексте взаимодействия с этнографом.

[25] Taylor, Viveiros de Castro, 2006, p. 151; Viveiros de Castro, 2001 b.

его умышленная незавершенность, наподобие знаменитого «непрерывного плато интенсивности» у Бейтсона (или у балийцев), которое вдохновляло Делёза и Гваттари. В одном тексте Леви-Стросса, в котором речь неслучайно шла о каннибализме, эта идея о тождестве за счет вычитания получает формулировку, которая отлично подходит для индейского перспективизма:

> Проблема каннибализма… состоит не в необходимости найти причину обычая, а напротив, в объяснении того, как был выявлен этот нижний предел хищничества, к которому, возможно, сводится общественная жизнь (Lévi-Strauss, 1984, p. 144; см. также: Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 656).

А это уже не что иное, как применение классического структуралистского правила, которое утверждает «невозможность существования сходства самого по себе: оно лишь представляет собой особый случай различия – тот случай, когда данное различие стремится к нулю» (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 34)[26]. Всё дело, конечно, в глаголе «стремиться», поскольку, как

[26] Рецепт классический, но очень немногие из числа так называемых «структуралистских» антропологов смогли действительно довести эту идею до конца, то есть шагнуть за ее пределы. Быть может, потому, что в противном случае они бы слишком сблизились с «Различием и повторением»?

отмечает сам Леви-Стросс, различие «никогда не исчезает полностью». Мы и правда могли бы сказать, что оно во всей свой концептуальной мощи раскрывается лишь тогда, когда становится сколь угодно малым: например, как сказал бы индейский философ, между близнецами (Lévi-Strauss, 1991).

* * *

Представление о том, что актуальные нелю́ди обладают невидимым свойством личностноподобия, является фундаментальной посылкой многих аспектов туземной практики; но на первый план оно выходит в особом контексте, а именно в шаманизме. Индейский шаманизм можно определить как проявляемую некоторыми индивидами способность переходить телесные границы, разделяющие виды, и занимать точку зрения иновидовых субъективностей, дабы уладить отношения между ними и людьми. Видя нечеловеческие существа так, как они видят самих себя (то есть как людей), шаманы получают возможность взять на себя роль активных собеседников в трансвидовом диалоге; но самое главное – они способны вернуться и рассказать историю, что едва ли могут сделать профаны. Встреча и обмен перспективами – это сложный процесс и политическое искусство, своего рода

дипломатия. И если публичной политикой западного релятивизма является мультикультурализм, то космической политикой индейского шаманского перспективизма выступает мультинатурализм.

Шаманизм – это способ действия, предполагающий определенный способ познания, или, скорее, некоторый его идеал. Такой идеал в некоторых отношениях является полной противоположностью объективистской эпистемологии, поддерживаемой западным модерном. Для последней *«телосом»* выступает категория объекта: познавать – значит «объективировать»; уметь отличать в объекте то, что ему внутренне присуще, от того, что принадлежит познающему субъекту и что в таком качестве было спроецировано на объект – неправомерно или неизбежно. Соответственно, познавать – значит десубъективировать, выявлять толику субъекта, присутствующую в объекте, дабы свести ее к идеальному минимуму (или усилить ради большей выразительности критического эффекта). Субъекты, так же как и объекты, рассматриваются в качестве результатов процесса объективации: субъект конституируется или признает себя в объектах, производимых им, и себя он объективно познает тогда, когда ему удается увидеть себя «извне», как «это». Наша эпистемологическая игра называется объективацией; то, что не было объективировано, остается

нереальным или абстрактным. Форма Иного – это вещь.

Индейский шаманизм вдохновляется противоположным идеалом: познавать – значит «персонифицировать», занимать точку зрения *того*, что должно быть познано. Или, скорее, того, кто должен быть познан; поскольку всё дело в том, чтобы знать «вещи как *кого-то*» (Гимараэш Роза), без этого нельзя было бы дать разумный ответ на вопрос «почему?» Форма Иного – это личность. Если использовать модный жаргон, можно сказать, что шаманская персонификация или субъективация отражает склонность универсализировать «интенциональную установку», которой придают такое значение некоторые современные философы сознания (или философы сознания модерна). Или, если быть точнее, поскольку индейцы вполне способны в повседневной жизни придерживаться «физической» и «функциональной» установок (Dennett, 1978), можно сказать, что мы имеем здесь дело с эпистемологическим идеалом, который, не стремясь свести «окружающую интенциональность» к нулевой отметке ради достижения абсолютно объективного представления о мире, делает, скорее, противоположную ставку: истинное познание стремится раскрыть максимум интенциональности за счет процедуры систематической и умышлен-

ной «абдукции агентности»[27]. Мы указывали выше, что шаманизм – это *политическое* искусство. Теперь же мы скажем, что он не что иное, как политическое *искусство*[28]. Хороша та шаманская интерпретация, которой удается увидеть каждое событие так, словно оно на самом деле является *действием*, выражением интенциональных состояний или предикатов определенного агента. Успех в толковании прямо пропорционален степени интенциональности, которую удается приписать объекту или ноэме[29]. Сущность или

---

[27] Абдукция (*abduction*) – термин введен Ч. С. Пирсом для обозначения особого рода недедуктивных логических выводов, затем использовался антропологом Альфредом Джеллом. – *Примеч. пер.*

[28] Отношение между художественным опытом и процессом «абдукции агентности» проанализировано в работе Альфреда Джелла «Искусство и агентность» (*Gell A*. Art and Agency. Oxford: Clarendon Press, 1998).

[29] Здесь мы отсылаем к понятию Деннетта об *n*-ординальности интенциональных систем. Интенциональной системой второй степени является та система, которой наблюдатель приписывает не только верования, желания и другие интенции, направленные на объект (то есть интенции первого порядка), но также верования и тому подобное относительно других верований. В соответствии с наиболее распространенным когнитивистским тезисом, только *Homo sapiens* демонстрирует интенциональность второго или более высокого порядка. Отметим, что шаманский принцип «абдукции максимума агентности» очевидно расходится с догмами физикалистской психологии: «Психологи часто используют принцип, известный как „закон экономии Ллойда Моргана“, который можно считать частным случаем бритвы Оккама. Согласно этому принципу, организму нужно приписывать тот минимум интеллекта, сознания или рациональности, которого будет достаточно для объясне-

положение дел, которые не поддаются субъективации, то есть актуализации их социального отношения с тем, кто их познает, в плане шаманизма представляются незначительными, – это просто эпистемический остаток, «безличный фактор», противящийся точному познанию. Нет нужды напоминать, что наша объективистская эпистемология имеет противоположную ориентацию: она считает интенциональную установку здравого смысла удобным вымыслом, тем, что мы принимаем, когда поведение целевого объекта слишком сложно, чтобы его можно было разложить на элементарные физические процессы. Исчерпывающее научное объяснение мира должно быть способно свести всякое действие к причинно-следственной цепочке событий, а последние – к материально плотным взаимодействиям (главное, чтобы не было никакого «действия» на расстоянии).

Итак, если в натуралистическом мире модерна субъект – это недостаточно проанализированный объект, индейская эпистемологическая конвенция следует противоположному принципу: объект – это недостаточно проинтерпретированный субъект. Здесь необходимо кое-что понимать в персонифика-

---

ния его поведения» (Dennett, 1978, p. 274). Очевидно, бубен шамана – инструмент, во многом отличный от бритвы Оккама: она может послужить написанию статей по логике и психологии, но ей, к примеру, вряд ли можно воспользоваться для исцеления душ.

ции, так как необходимо персонифицировать, чтобы что-то понимать. Объект интерпретации – это контринтерпретация объекта[30]. Ведь последний должен быть либо доведен до своей полной интенциональной формы, то есть формы какого-то духа или животного в его человеческом облике, либо как минимум иметь доказанное отношение к тому или иному субъекту, то есть быть определенным в качестве того, что существует «по соседству» с каким-то агентом (Gell, 1998).

Во втором случае ключевую роль играет идея о том, что нечеловеческие агенты воспринимают самих себя и свое поведение в различных формах человеческой культуры. Перевод «культуры» в мир экстрачеловеческих субъективностей влечет определенное следствие, а именно новое определение различных «природных» событий и объектов в качестве признаков, из которых можно вывести социальную агентность. Наиболее распространенный случай – это превращение того, что людям представляется всего лишь грубым фактом, в то, что с точки зрения другого вида являет-

---

[30] Как замечает М. Стратерн (Strathern, 1999, p. 239) по поводу эпистемологического режима, похожего на индейский: «[Эта] конвенция [см. выше Вагнера] требует, чтобы объекты интерпретации – человеческие или нет – понимались в качестве других личностей; в самом деле, сам акт интерпретации предполагает личностность [*personhood*] того, что интерпретируется. <…> Таким образом, когда предлагаешь интерпретации, обнаруживаешь всегда не что иное, как контринтерпретации…»

ся артефактом или в высшей степени культурным поведением: то, что мы называем «кровью», оказывается «пивом» ягуара, то, что мы принимаем за грязную лужу, тапиры в своем опыте воспринимают в качестве большого церемониального дома, и т. д. У артефактов двусмысленная онтология: это объекты, но они обязательно указывают на субъект, поскольку являются чем-то вроде застывших действий, материальных воплощений нематериальной интенциональности. Соответственно то, что одни называют «природой», для других вполне может оказаться «культурой».

Вот туземный урок, который мог бы пойти на пользу антропологии. Поскольку не нужно принимать дифференциальное распределение данного и сконструированного за безобидный обмен, простую перестановку знаков, которая бы оставляла сами термины, в которых сформулирована проблема, без изменений. Существует «различие в целый мир» (Wagner, 1981, p. 51) между миром, в котором исконное < *primordial* > воспринимается как голая трансцендентность, чистая антиантропическая инаковость, то есть как несконструированное, неучрежденное, то, что противоположно обычаю и дискурсу[31], и миром имманентной

[31] «Природа отлична от человека; она не учреждена им, она противоположна обычаю, дискурсу. Природа является первичным, то есть несконструированным, неучрежденным…» (Merleau-Ponty, 1995 [1956], p.

человечности, в котором исконное приобретает человеческую форму. Эта антропоморфическая предпосылка туземного мира радикально противоположна тому постоянному антропоцентрическому усилию по «конструированию» человеческого как неданного, как самого бытия неданного, которое обнаруживается в западной философии, в том числе в ее наиболее радикальных вариантах (см.: Sloterdijk, 2000, p. 20 ff., 35 ff.). Подчеркнем, однако, что, вопреки фантазиям о нарциссическом рае экзотических народов (или антропологии в стиле Диснея), предпосылка человечности не делает туземный мир ни более дружественным, ни более приятным: там, где всё становится человеческим, человечность становится чем-то совсем иным.

Есть много больше мира в небесах и на земле, что нашей антропологии не снилось. Описать этот мультиверсум, в котором всякое различие является политическим, поскольку всякое отношение является социальным, так, словно бы он был просто химерической версией нашего универсума, *объединить* их посредством редукции инвенции первого к конвенциям второго – значит выбрать слишком простую (и узкую в политическом смысле) форму отношения между ними. Подобная простота в объяснении в конечном сче-

---

20).

те приводит к различным осложнениям, поскольку за этот так называемый онтологический монизм приходится платить инфляционным размножением эпистемологических дуализмов – *emics- u etics-* [32], метафорического и буквального, сознательного и бессознательного, представления и реальности, иллюзии и истины, – а о других я умолчу. Эти дуализмы сомнительны не потому, что любая концептуальная дихотомия пагубна как принцип, а потому, что эти конкретные дуализмы в качестве условия унификации двух миров требуют дискриминации обитателей каждого из них. Любой Великий Разделитель – мононатуралист.

[32] Различие эмик- и этик-подходов введено американским лингвистом К. Пайком и в целом соответствует различию исследований с точки зрения объекта (социальной группы, языка, народности и т. д.) и с точки зрения наблюдателя (или инсайдерского исследования и аутсайдерского). – *Примеч. пер.*

3. Мультинатурализм

«Если мы, люди новоевропейской цивилизации, действительно обладаем концептом, то потеряли из виду план имманенции…»[33] Всё вышесказанное является в каком-то смысле всего лишь дедуктивным развитием базовой интуиции континентальной мифологии в исполнении туземной теоретической практики, а именно интуиции о действительно доисторической среде – знаменитом абсолютном прошлом, которое никогда не было настоящим и поэтому никогда не проходило, тогда как настоящее только и делает, что проходит, – то есть среде, определенной онтологическим взаимопроникновением всех «упорствующих» < *insistants* >[34], которые населяют и составляют эту среду в качестве покровителей и примеров для подражания для актуально сущих.

«Мифологики» учат нас тому, что нарративизация туземного плана имманентности выстраивается в основном вокруг причин и следствий видообразования, то есть обретения характерной телесности фигурирующими в нем персонажами и героями, по задумке раз-

---

[33] Делёз, Гваттари, 2009 [1991], с. 121.

[34] Игра слов, основанная на различии и сходстве терминов *existence* (существование) и *insistance* (упорство, настойчивость). – *Примеч. пер.*

деляющими общий удел непостоянства, в котором человеческие и нечеловеческие аспекты перемешаны друг с другом так, что не разберешь:

> [– Я хотел бы задать вам простой вопрос: что такое миф?] – Это нечто прямо противоположное простому вопросу. <…> Если бы вы спросили индейца, скорее всего, он ответил бы так: это история времен, когда люди и животные еще не различались. Это определение кажется мне поразительным по глубине (Lévi-Strauss, Éribon, 1988, p. 193).

Глубина определения и правда поразительна; не будем же останавливаться на этом, даже если нам придется пойти другим путем, чем тот, что подразумевал в своем ответе Леви-Стросс. Мифический дискурс состоит в определенном регистре актуализации текущего положения дел на основе виртуального докосмологического состояния, обладающего совершенной прозрачностью, то есть «хаосмоса», в котором телесные и духовные измерения различных существ еще не закрывали друг друга. Этот докосмос, в котором, однако, не наблюдается первичного тождества людей и нелюдéй, как его обычно описывают, пронизан бесконечным различием, даже если (или потому что) оно является внутренним для каждого персонажа или агента, в противоположность конечным

и внешним различиям, составляющим виды и качества актуального мира. Отсюда режим качественной множественности, свойственный мифу: строго говоря, невозможно ответить на вопрос о том, является ли, к примеру, мифический ягуар сгустком человеческих аффектов в обличье ягуара или же сгустком кошачьих аффектов в человеческом облике, поскольку мифическая «метаморфоза» является событием, то есть моментальным изменением – интенсивным наложением гетерогенных состояний, а не экстенсивным переносом состояний гомогенных. Миф – это не история, поскольку метаморфоза не является процессом, еще «не была» процессом и «никогда им не будет»; метаморфоза предшествует процессу процесса и является внешней для него – она представляет собой фигуру (или фигурацию) становления.

Таким образом, генеральная линия, предначертанная мифическим дискурсом, описывает одномоментную сортировку докосмологических потоков неразличимости, как только они попадают в космологический процесс: отныне кошачьи и человеческие качества ягуаров (или людей) будут действовать, поочередно становясь друг для друга то потенциальной фигурой, то основанием. Исходная прозрачность или бесконечное *complicatio* проходит бифуркацию или отныне выражается в невидимости (человеческих душ и живот-

ных духов) или непрозрачности (человеческого тела и соматических «одеяний» животных)[35], которыми отмечено строение всех тварных созданий. Эта невидимость и эта непрозрачность являются, однако, относительными и обратимыми, поскольку основание виртуальности неуничтожимо или неисчерпаемо (величественные туземные ритуалы повторного сотворения мира являются именно устройствами контросуществления этого неуничтожимого основания).

Ранее мы говорили, что различия, которые остаются в силе в мифах, являются бесконечными и внутренними, в противоположность конечным внешним различиям между видами. В действительности агенты и пассивные участники мифических событий определяются их внутренней способностью быть чем-то иным; в этом смысле каждый персонаж бесконечно отличается от себя самого, поскольку в рамках мифического дискурса он изначально задуман лишь для того, чтобы быть замененным, то есть преобразованным. Такое «ауто» различие является свойством, характерным для понятия «духа», и поэтому все мифические существа понимаются в качестве духов (и шаманов),

[35] Мотив перспективизма почти всегда связан с идеей о том, что видимая форма каждого вида является просто оболочкой («одеянием»), которая скрывает внутреннюю человеческую форму, доступную, как мы отметили, лишь для глаз того же вида или же для некоторых коммутаторов точек зрения, например шаманов.

и наоборот, любой конечный мир или актуальное сущее может проявляться в качестве духа (потому что оно им было), когда миф повествует о смысле его существования. Предполагаемая неразличимость мифических субъектов производна от их конститутивной несводимости к фиксированным сущностям или идентичностям, будь они родовыми, видовыми или даже индивидуальными[36].

В целом миф предлагает онтологический режим, над которым властвует текучее интенсивное различие, охватывающее любую точку гетерогенного континуума, где трансформация предшествует форме, отношение важнее границ, а интервал внутренне присущ бытию. Каждый мифический субъект, являясь чистой виртуальностью, «ранее уже был» тем, чем он «будет впоследствии», и именно поэтому он не является чем-то действительно определенным. С другой стороны, экстенсивные различия, введенные постмифическим *(lato sensu)* видообразованием – переходом от континуального к дискретному, составляющим большую миф(т)ему структурной антропологии, – кристаллизуются в молярные сгустки внутренней беско-

[36] Вспомним о лишенных целостности и «дезорганизованных» телах, которые блуждают по мифам, об отделимых пенисах и одушевленных анусах, о катящихся головах, о героях, разрубленных на куски, об обмене глазами между большим муравьедом и ягуаром и т. д.

нечной идентичности (каждый вид является внутренне гомогенным, его члены одинаково и неразличимо репрезентативны для своего вида как такового)[37]. Эти сгустки разделены внешними интервалами, поддающимися подсчету и измерению, поскольку различия между видами – это конечные системы корреляции, пропорции и преобразования признаков одного и того же порядка и одной и той же природы. Следовательно, гетерогенный континуум докосмологического мира уступает место гомогенной дискретности, в категориях которой каждое существо есть лишь то, что оно есть, причем именно потому, что оно не есть то, что оно не есть. Однако духи выступают доказательством

[37] Как мы знаем, мифы включают различные моменты «релятивизации» (в смысле Вагнера: Wagner, 1981) этой конвенции, так как не бывает бесконечной идентичности, ведь различие никогда полностью не уничтожается. Приведем забавный пример из «Происхождения застольных обычаев», где речь идет о неудачно подобранных брачных парах: «Что в действительности провозглашают мифы? Что опасно сравнивать физические различия между женщинами со специфическими особенностями, отличающими животных от людей или от других животных… все женщины, красивые или уродливые, *будучи людьми, обладают правом иметь супруга*. Глобально противопоставленные супругам из животного царства, женщины как люди стоят друг друга, но, претерпевая инверсию, структура мифа способна лишь разоблачить тайну: показать, что, хотя общество старается не замечать этого, не все женщины стоят друг друга, ибо ничто не может помешать им различаться по животному естеству, в силу которого они неодинаково желанны для мужей» (Леви-Стросс, 2000 [1967], с. 55–56 (перевод изменен)).

того, что не все виртуальности были непременно актуализированы и что турбулентный мифический поток продолжает глухо шуметь под покровом видимой прерывности типов и видов.

Итак, индейский перспективизм видит в мифе геометрическое место точек, в котором различие между точками зрения одновременно упраздняется и усугубляется. В этом абсолютном дискурсе существо любой разновидности представляется другим существам так же, как оно представляется самому себе, то есть в человеческом виде, тогда как в действиях своих оно уже проявляет свою отличительную, определенную природу животного, растения или духа[38]. Миф, как универсальное место утечки перспективизма, говорит о таком состоянии бытия, в котором тела и имена, души и действия, я и другой проникают друг в друга, будучи погруженными в одну и ту же досубъективную или дообъективную среду.

Задача мифологии заключается именно в том, чтобы рассказать об «исходе» из подобной «среды», то есть описать «переход от Природы к Культуре»: Ле-

[38] «Безусловно, в мифологические времена люди не отличались от животных, но между этими недифференцированными существами, коим предстояло произвести на свет как одних, так и других, до возникновения специфических отличий существовали определенные качественные отношения, пребывавшие до срока в виртуальном состоянии» (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 557).

ви-Стросс отводит этому сюжету главную роль в индейской мифологии. И надо сказать, не без причины, что бы там ни считали некоторые; нужно лишь уточнить, что центральное значение этого перехода, напротив, совершенно не исключает его глубинной амбивалентности, его *двойного смысла* (в нескольких смыслах) для туземной мысли, что становится очевидным по мере чтения «Мифологик». Как и то, что нечто переходит и происходит этом переходе не совсем так, как это до сих пор представляли. Переход – не процесс дифференциации человеческого и животного, как в расхожем западном эволюционизме. *Общим состоянием людей и животных является не животность, а человечность*. Великое мифическое разделение показывает скорее не отличие культуры от природы, а отдаление природы от культуры: мифы рассказывают о том, как животные утратили качества, унаследованные или сохраненные людьми. Нелю́ди являются древними людьми, а не люди – древними нелюдьми. Таким образом, если наша обыденная антропология полагает, что человечность зиждется на животном фундаменте, который обычно скрывается за культурой, – раз некогда мы были «совсем» животными, мы «в глубине» и останемся ими, – туземная мысль, напротив, приходит к выводу, что животные и другие космические существа, поскольку они некогда

были людьми, остаются ими, даже если это для нас неочевидно[39].

* * *

Тогда встает более общий вопрос: почему человечность каждого вида сущего субъективно очевидна (и в то же время крайне проблематична) и объективно неочевидна (но при этом упорно навязывается)? Почему животные (и другие) видят себя как людей? Я думаю, именно потому, что мы, люди, видим в них животных, видя людей в самих себе. Пекари не могут *видеть себя* как пекари (и, возможно, спекулировать о том, что люди и другие существа являются пекари, скрытыми под специфическими одеяниями, поскольку именно так их *видят* люди). Если люди видят в себе людей и видятся в качестве нелюдéй – животных или духов – нелю́дям, тогда животные обязательно должны видеть себя как людей. В конечном

[39] Обнаружение обычно скрытой стороны существ в обеих интеллектуальных традициях тесно связано с насилием (и именно поэтому эта сторона в различных – хотя и не во всех – отношениях считается «более правдивой», нежели сторона видимая): животность человека в нашей традиции и человечность животного у индейцев лишь изредка актуализируются без разрушительных последствий. Представители народности кубео из северо-западной Амазонии говорят, что «свирепость ягуара имеет человеческое происхождение» (Ирвин Голдман).

счете, перспективизм продвигает не столько идею о том, что животные обладают «глубинным» сходством с людьми, а скорее о том, что, будучи людьми, они «в глубине» нечто иное: они в конечном счете имеют определенную «глубину», другую «сторону»; они отличны от самих себя. В отличие от анимизма, который утверждает, что между животными и людьми имеется сходство по принципу субстанции или по аналогии, или тотемизма, твердящего о формальном или гомологическом подобии межчеловеческих различий и различий между животными, перспективизм утверждает интенсивное различие, которое погружает различие человеческого/нечеловеческого *внутрь каждого сущего*. Таким образом оказывается, что каждое существо словно отделено от самого себя и становится подобным другим лишь при двойном условии: вычитания этого общего самоотделения и строгой взаимодополняемости, поскольку, если все модусы сущих являются для самих себя человеческими, ни один не человечен для другого, следовательно, человечность является обоюдно рефлексивной (ягуар является человеком для ягуара, пекари – человеком для пекари), но она не может быть взаимной (в тот момент, когда ягуар является человеком, пекари им быть не может, и *vice versa*)[40]. Таков, в конечном счете, смысл «души».

[40] Отсюда понятно, что, если «человек человеку волк», для индейцев

Если у всех есть душа, никто не совпадает с самим собой. Если всё может быть человеком, то ничто не является им четко и недвусмысленно. Глубинная человечность делает проблематичной человечность по форме или в фигуральном выражении.

Но, в конечном счете, если нелю́ди – это люди и если, следовательно, они видят себя как людей, почему же они не видят все космические личности так, как те видят самих себя? Если космос насыщен человечностью, почему этот метафизический эфир непроницаем или почему он в лучшем случае является чем-то вроде зеркала без оловянной амальгамы, которая отражает образ человека лишь с одной стороны? Эти вопросы, как мы уже могли понять, когда комментировали случай на Антильских островах, дают нам свободный доступ к индейскому концепту «тела». Именно благодаря этим вопросам можно перейти от всё еще полуэпистемологического понятия перспективизма к действительно онтологическому понятию мультинатурализма.

Идея мира, который состоит из множества субъективных точек зрения, немедленно вызывает в памяти понятие релятивизма. Прямые или косвенные упоминания об этом понятии постоянно встречаются в опи-

---

волк может быть человеком для волка, при условии, что человек и волк не могут быть человеком (или волком) в одно и то же время.

саниях индейских космологий. В качестве случайного примера можно привести следующее заключение Кая Архема, этнографа, изучающего народ макуна. Подробно описав перспективистский универсум этого народа из северо-западной Амазонии, Архем делает вывод: понятие различных точек зрения на реальность у макуна предполагает, что «любая точка зрения одинаково допустима и подлинна» и что «подлинного или точного представления о мире не существует» (Arhem, 1993, p. 124).

Автор, конечно, прав, но лишь отчасти. Ведь крайне вероятно, что макуна сказали бы, что если речь идет о людях, то настоящее и верное представление о мире как раз существует. Если какой-то человек начинает видеть в червях, которые копошатся в трупе, жареную рыбу, как видят их грифы, он должен сделать вывод, что с ним что-то не так: его душа была похищена грифами, и он вот-вот превратится в одного из них, перестав быть человеком для своих сородичей (и наоборот); одним словом, он серьезно болен или уже мертв. Или, что практически то же самое, он начал превращаться в шамана. Необходимо принимать всевозможные меры предосторожности, чтобы точки зрения оставались отделенными друг от друга, поскольку они несовместимы. Только шаманы, обладающие своего рода двойным гражданством по отношению к

своим видам (а также к уделу живых и мертвых), могут наладить между ними связь, да и то лишь под контролем и в особых условиях[41].

Но остается куда более важный вопрос. Действительно ли индейская перспективистская теория предполагает множество < *pluralité* > представлений о мире? Достаточно изучить этнографические исследования, чтобы понять, что дело обстоит ровным счетом наоборот: все существа видят («представляют») мир *одинаково* – меняется сам *мир, который они видят*. Животные используют те же «категории» и «ценности», что и люди: их миры крутятся вокруг охоты и рыбалки, кухни и перебродивших напитков, кросскузин и войны, ритуалов инициации, шаманов, вождей, духов… Если луна, змеи и ягуары видят в людях тапиров и пекари, причина именно в том, что они, как и мы, едят тапиров и пекари – собственно человеческую пищу. Иначе и быть не может, поскольку, будучи людьми в своей епархии, нелю́ди видят вещи так же, как их видят люди, то есть как мы, люди, видим их в *нашей* собственной епархии. Но вещи, *которые они видят*, когда видят их так, *как видим их мы, – другие*: то, что для нас является кровью, для ягуара – пиво; то, что

[41] Перефразируя Скотта Фицджеральда, скажем, что признаком первоклассного шаманского интеллекта является способность видеть одновременно с двух несовместимых точек зрения.

для душ мертвых является сгнившим трупом, для нас оказывается перебродившим маниоком; то, в чем мы видим грязную лужу, для тапиров оказывается большим церемониальным домом…

На первый взгляд, идея представляется несколько контринтуитивной, так как создается впечатление, что она постоянно превращается в собственную противоположность, подобно многостабильным объектам в психофизике[42]. Джеральд Вайс, к примеру, описывает мир народа ашанинка (кампо) из перуанской Амазонии как «мир относительных видимостей, в котором различные типы существ наблюдают одни и те же вещи по-разному» (Weiss, 1972, p. 1970). Что в определенном смысле верно и в этом случае. Но сам Вайс «не видит» как раз того, что различные типы существ видят одни и те же вещи по-разному лишь потому, что эти различные типы существ видят различные вещи одинаково. Ведь что именно считать «одними и теми же вещами»? Одними и теми же по отношению к кому, к какому виду, каким *образом*?

Культурный релятивизм, то есть мультикультура-

[42] Их прекрасным примером был бы куб Некера, поскольку его двусмысленность завязана именно на неустойчивость перспективы. В амазонской мифологии обнаруживается множество персонажей, которые, столкнувшись со свидетелем-человеком, быстро переходят от одной формы к другой, от человеческой (соблазнительной) к животной (устрашающей).

лизм, предполагает разнообразие частичных субъективных представлений, которые надстраиваются над внешней, единой и всеобъемлющей, природой, безразличной к представлению. Индейцы предлагают нечто обратное: с одной стороны, чисто местоименное единство представлений: человеком является всякое существо, которое занимает космологическую субъективную позицию; всякое сущее может мыслиться в качестве мыслящего (оно существует, следовательно, мыслит), то есть в качестве «активированного» или «агентированного» определенной точкой зрения[43]; с другой стороны, радикальное разнообразие, реальное или объективное. Перспективизм – это мультинатурализм, поскольку перспектива – это не представление.

Перспектива – это не представление, поскольку представления – это свойства духа, тогда как *точка зрения находится в теле*. Занимать определенную точку зрения – это, несомненно, способность души, и нелюди́ являются субъектами в той мере, в какой они обладают духом (или являются им); но различие между точками зрения – причем точка зрения является

[43] Точка зрения создает не объект, как сказал бы Соссюр, а непосредственно субъект. «Таковы основы перспективизма. Последний не означает зависимости точки зрения от предварительно определенного субъекта: наоборот, субъектом становится тот, кто в точку зрения попадает…» (Делёз, 1997 [1988], с. 35).

не чем иным, как различием, – находится не в душе. Последняя, формально тождественная у всех видов, воспринимает повсюду одно и то же; следовательно, различие должно задаваться спецификой тела.

Животные видят точно так же, как и мы, вещи, отличные от тех, что видим мы, поскольку их тела отличаются от наших. Я имею здесь в виду не физиологические различия – что до них, то индейцы признают базовое единообразие тел, – а аффекты, которые делают уникальным каждый вид тел, его способности и слабости: то, что оно ест, его способ передвижения и общения, где оно живет, стадным оно является или одиночным, робким или отважным… Телесная морфология является выразительным признаком этих различий, хотя она может обманывать, поскольку, к примеру, человеческий облик может скрывать аффект-ягуара. Следовательно, то, что мы называем здесь «телом», – это не отличительная физиология или же характерная анатомия; это совокупность образов жизни и модусов бытия, которые образуют *габитус*, этос, этограмму. Между формальной субъективностью душ и субстанциальной материальностью организмов помещен центральный план – тело как пучок аффектов и способностей, которое как раз и лежит у истоков точек зрения. Перспективизм, весьма далекий от духовного эссенциализма, свойственного

релятивизму, является, таким образом, телесным маньеризмом.

* * *

Мультинатурализм не предполагает одной Вещи-в-Себе, которая частично воспринималась бы категориями рассудка, свойственными каждому виду; не надо думать, что индейцы воображают, будто существует «нечто = *x*», что-то такое, в чем, к примеру, люди увидели бы пиво, а ягуары – кровь. В мультиприроде существуют не самотождественные сущности, по-разному воспринимаемые, а непосредственно реляционные множественности по образцу кровь/пиво. Существует, если угодно, лишь предел между кровью и пивом; граница, на которой две эти «сроднившиеся» < *affines* > субстанции сообщаются и в то же время расходятся друг с другом[44]. Наконец, не существует такого *x,* который был бы кровью для одного вида и пивом для другого; с самого начала есть только кровь/пиво, которая является одной из сингулярностей или аффектаций, характерных для множественности че-

[44] Этимологически «свойственник» < *affin* > – это тот, кто расположен *ad-finis*, то есть тот, чья область граничит с моей. Свойственники – это те, кто общается по краям, «общим» у которых является только то, что их разделяет.

ловек/ягуар. Заявленное сходство людей и ягуаров, из-за которого получается, что и те, и другие пьют «пиво», нужно лишь для того, чтобы стало более понятным, что именно составляет различие между людьми и ягуарами. «Мы в одном языке *или* в другом, – не существует потустороннего языка, как не существует потустороннего мира» (Jullien, 2008, p. 135). Действительно, мы имеем дело с кровью или с пивом, никто не пьет напитка-в-себе. Но у всякого пива есть послевкусие крови, и наоборот.

Мы начинаем понимать, как ставится проблема перевода *для* индейского перспективизма, а поэтому понимаем постановку проблемы перевода самого перспективизма в категории онто-семиотики западной антропологии. Так, обладание сходными душами указывает на наличие аналогичных понятий у всех существ. При переходе от одного вида существ к другому меняется, таким образом, тело этих душ и референт этих концептов: тело является местом и инструментом референциального расхождения «дискурсов» (семиограмм) каждого вида. Проблема индейского перспективизма, следовательно, заключается не в том, чтобы найти референт (скажем, планеты Венеры), общий для двух разных представлений («утренняя звезда» и «вечерняя звезда»), а напротив, в том, чтобы избежать двусмысленности, которая за-

ключалось бы в идее, что когда ягуар говорит «пиво из маниока», он на самом деле ссылается на «то же», что и мы, просто потому, что он «хочет сказать» то же, что хотим сказать мы. Другими словами, перспективизм предполагает устойчивую эпистемологию и вариативные онтологии; одни и те же представления, другие объекты; единственный смысл, множественные референты. Цель перспективистского перевода – и одна из главных задач шаманов – состоит, следовательно, не в поиске *синонима* (представления с тем же референтом) в нашем понятийном человеческом языке для представлений, которые другие виды используют, чтобы говорить о той же самой вещи *out there*; задача, напротив, в том, чтобы не упустить из виду различие, скрытое внутри обманчивых *омонимов*, которые связывают-разделяют наш язык с языками других видов. И если западная антропология основана на принципе интерпретативного человеколюбия (доброй воли мыслителя, его терпимости по отношению к грубоватой человечности другого), который утверждает естественную синонимию человеческих культур, то индейская альтер-антропология утверждает, напротив, противоестественную омонимию дискурсов видов всего живого, которая является причиной всевозможных фатальных двусмысленностей (отсюда индейский принцип предосторожно-

сти: мир, целиком состоящий из живых очагов интенциональности, не может обойтись без изрядной доли дурных намерений).

В конечном счете, понятие мультинатурализма не является всего лишь простым повторением антропологического мультикультурализма. Речь идет о двух совершенно разных способах склонения множественного. Так, множественность можно считать определенным типом плюральности – например, множественность культур, отсюда замечательное культурное разнообразие. Или же, напротив, рассматривать множественность *внутри* самой культуры, а культуру – *в качестве* множественности. Нас интересует именно последний смысл. Понятие мультинатурализма оказывается здесь полезным в силу своего парадоксального характера: поскольку наш макроконцепт «природы» не допускает подлинного множественного числа, это само по себе заставляет нас замечать онтологический солецизм, содержащийся в идее «(многих) природ», и, следовательно, вносить требуемую им поправку. Если парафразировать высказывание Делёза о релятивизме (Делёз, 1997 [1988], с. 36), можно сказать, что амазонский мультинатурализм утверждает не столько вариативность природ, сколько естественность варьирования, варьирование *как* природу. Инверсия западной формулы мульти-

культурализма затрагивает не только термины (природу и культуру), каждый из которых определен функциями (единства и разнообразия), но и саму значимость «термина» и «функции». Читатели из числа антропологов узнают в этом, разумеется, каноническую формулировку Леви-Стросса (Леви-Стросс, 1985 [1958], с. 205–206): перспективистский мультинатурализм является выполняемой за счет двойного скручивания трансформацией западного мультикультурализма. Он указывает на преодоление семиотико-исторического порога, или порога переводимости и двусмысленности, то есть именно порога перспективной трансформации[45].

[45] См. о «преодолении порога» у Леви-Стросса (Levi-Strauss, 2001, p. 29). Также см. на эту тему важный комментарий Мауро Алмейды: Almeida, 2008, p. 147–182.

4. Образы неприрученной мысли

Мы говорим о перспективизме и мультинатурализме как туземной космополитической теории[46]. Слово «теория» использовано умышленно. Достаточно распространенная в антропологии последних десятилетий тенденция состоит в том, что неприрученной мысли отказывают в подлинном теоретическом воображении. Я думаю, что подобный отказ является доказательством прежде всего недостатка теоретического воображения у самих антропологов. Индейский перспективизм, прежде чем стать возможным предметом внешней по отношению к нему теории, а именно теории, которая определяет его, к примеру, как вторичный эпистемологический рефлекс первичной анимистской онтологии (Дескола, 2012 [2005]) или же как феноменологическую прагматику, возникающую в «миметических» культурах охотничьих народов (Willerslev, 2004), призывает нас к созданию иных теоретических образов теории. Ведь антропология не мо-

[46] Нет нужды напоминать, что «космополитика» – термин, указывающий на связь с работами Изабель Стенгерс (Stengers, 2003 [1996]) и Бруно Латура. Последний, в свою очередь, стал использовать амазонское понятие мультинатурализма для обозначения нежизнеспособности (с космополитической точки зрения) модернистского дублета мультикультурализма/мононатурализма (Latour, 1999, 2002).

жет довольствоваться тщательным описанием «точки зрения туземца» (Малиновский), если ей это нужно лишь для того, чтобы потом насмешливо указать на слепые пятна этой точки зрения, а затем, в лучших критических традициях, совместить ее с точкой зрения наблюдателя. Перспективизм противопоставляет этой задаче другую, «симметричную»: выяснить, что такое точка зрения *для* туземца, что за концепт точки зрения имеется в индейских культурах, какова туземная точка зрения на антропологический концепт точки зрения. Очевидно, туземный концепт точки зрения не совпадает с концептом точки зрения туземца, точно так же как точка зрения антрополога не может быть точкой зрения туземца (никакого объединения горизонтов), но может быть точкой зрения на его (перспективное) отношение с последним. Такое отношение является отношением рефлексивного дробления. Индейский перспективизм – это интеллектуальная структура, которая содержит теорию своего собственного описания, данного антропологией, поскольку он является именно другой антропологией, поставленной поперек нашей[47]. Вот почему перспективизм –

[47] «Именно потому, что более строгое определение структуры – это система трансформации, ее невозможно представить, не сделав ее представление частью ее самой» (Maniglier, 2000, p. 238). Энн-Кристин Тэйлор придумала удачное определение антропологии: «Дисциплина, отличительное свойство которой состоит в запараллеливании точки зре-

это не подтип анимизма в смысле Дескола, не «схема практики», обладающая разумными основаниями, которые доступны лишь разуму антрополога. Это не тип, а концепт; впрочем, это и не тип типа, а концепт концепта, наиболее интересное применение которого состоит не столько в классификации космологий, кажущихся нам экзотическими, сколько в контранализе антропологий, которые нам слишком хорошо знакомы.

* * *

Помимо нехватки теоретического воображения, которую никогда нельзя недооценивать, есть и иные причины, хотя порой противоречащие друг другу, повсеместного принятия двойных стандартов (см. далее), отказывающих тем, кто не принадлежит мо-

---

ния этнолога и точки зрения предметов его исследования, чтобы в результате получить инструмент познания…» Остается подчеркнуть, что такое запараллеливание требует целенаправленной концептуальной работы, поскольку рассматриваемые точки зрения по большей части сориентированы друг по отношению к другу строго перпендикулярно (*at cross purposes*), а та точка, в которой они пересекаются, является не геометрическим местом точек человеческой природы, а скорее перекрестком эквивокации (см. далее). Народ короваи из Западной Новой Гвинеи осмысляет отношение взаимной невидимости и инверсии перспектив, существующее между мирами живых и мертвых, через образ ствола одного дерева, упавшего под углом на другое (Stasch, 2009, p. 97).

дерну, в силе или бессилии теории: с одной стороны, тенденция определять сущность туземного праксиса в категориях хайдеггеровской *Zuhandenheit*, с другой – отказ в какой-либо подлинной познавательной функции «полупропозициональным представлениям» (Спербер)[48], которые удерживали бы неприрученную мысль заложницей всякий раз, как она покидает тесные и уютные границы энциклопедии и категоризации.

Проблема на самом деле состоит в том, что способность мыслить отождествляется преимущественно с «системой суждения», а познание – с моделью пропозиции. Западная антропология, как в феноменолого-конструктивистском, так и в когнитивно-инструкционистском изводе, с некоторых пор упражняется в красноречии на предмет строгих ограничений этой модели, не позволяющих объяснить различные виды интеллектуальной экономии незападного типа (или немодерного, необразованного, недоктринального и других разновидностей «конститутивного» отсутствия). Иначе говоря, антропологический дискурс

---

[48] *Zuhandenheit* (нем.) – «подручность», одно из понятий М. Хайдеггера; полу-пропозициональные (*semi-propositional*) представления или верования – элемент концепции французского когнитивиста Дана Спербера (Dan Sperber), введенный для объяснения существования неотчетливых либо интуитивных представлений, не поддающихся точному выражению в пропозициональной форме. – *Примеч. пер.*

ставит себе парадоксальную задачу, создавая нагромождение пропозиций относительно непропозициональной сущности дискурса других, – бесконечно разглагольствуя о том, что в общем и так понятно без всяких слов. Получаем ли мы удовлетворение (в теоретическом плане), видя, что туземцы относятся к практике самоинтерпретации с надменным презрением и еще меньше интересуются космологией и системой, – важное преимущество отсутствия туземной интерпретации в том, что оно способствует разрастанию антропологических интерпретаций подобного отсутствия, а их равнодушие к космологической архитектуре позволяет возводить величественные антропологические соборы, в которых общества классифицируются по тому, насколько они склонны к систематичности. В целом, чем практичнее туземец, тем умозрительнее антрополог. Добавим также, что этот непропозициональный модус понимается как проявление значительной зависимости от «контекстов» передачи и обращения, что делает его прямой противоположностью того, чем, по идее, должен быть научный дискурс с его изумительной способностью к универсализации. Конечно, мы всегда обусловлены нашими «условиями» и «конфигурациями отношений», но некоторые обусловлены систематичнее других, они – да еще как! – обусловлены и оформлены строже всех

прочих.

Поэтому речь совсем не о том, чтобы поставить под вопрос тезис о внутренней непропозициональности неодомашненной мысли, борясь за восстановление права других на ту «рациональность», на которую они никогда не претендовали. Проницательную идею Леви-Стросса о *неприрученной мысли* необходимо понимать как замысел другого *образа мысли*, а не другой *образ дикаря*. Поставить под вопрос следует имплицитную идею о том, что пропозиция должна по-прежнему служить прототипом атомарного рационального высказывания в рамках теоретического дискурса. Непропозициональное понимается как по существу своему первобытное, даже как антиконцептуальное. Это, естественно, может послужить аргументом «за» или «против» Других, у которых нет концепта. Отсутствие рационального концепта можно рассматривать в позитивном ключе, как признак экзистенциальной неотчужденности народов, лишенных этого концепта; оно удостоверяет состояние неразделенности знания и действия, мышления и чувства и т. д. За или против придает слишком много значения пропозиции и заново утверждает совершенно архаический концепт концепта, по-прежнему понимая его как операцию подведения частного под всеобщее, как процесс классификации и абстрагирования

по своей сути. Но вместо того, чтобы отвергать концепт, надо прежде всего суметь найти в нем инфрафилософское, и наоборот, найти виртуальную концептуальность в инфрафилософском. Другими словами, необходимо прийти к антропологическому концепту концепта, в котором учитывалась бы экстрапропозициональность всякой творческой («неприрученной») мысли во всей ее положительной целостности и который развивался бы в направлении, совершенно отличном от традиционных понятий категории (врожденной или приобретенной), представления (пропозиционального или полупропозиционального) или верования (простого или удвоенного, как говорят о цветках).

Индейский перспективизм или перспективный мультинатурализм – один из этих антропологических претендентов на концепт концепта. Однако в некоторых академических кругах он не воспринимался в этом качестве, по крайней мере поначалу[49]. Напротив, его приняли за описательное обобщение, которое относится к некоторым качествам содержания дискурса-объекта, находится в позиции радикальной

[49] Впрочем, слушатели из числа южноамериканских индейцев, которым я имел возможность изложить эти идеи об их идеях, быстро разглядели их значение для актуальных силовых отношений между туземными «культурами» и западными «науками», которые определяют их границу и распоряжаются ими.

экстериорности по отношению к антропологическому дискурсу и не способное по этой причине оказать на него какое бы то ни было структурное воздействие. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что нам пришлось наблюдать за более или менее оживленным обсуждением вопроса о том, кем «являются» народы куна или бороро: «перспективистами» или кем-то еще, – думали, что на «перспективиста», слоняющегося по лесу, можно указать пальцем; некоторые даже спрашивали себя в лучших традициях «Персидских писем», «как можно быть перспективистом?» И наоборот, скептики не отказывали себе в удовольствии заявлять, посмеиваясь, что никогда никаких перспективистов не было, что весь этот шум и гам устроили вокруг давно известных вещей из-за малозначительных деталей мифологий индейцев и что в любом случае речь не может идти о *Теории*, скорее о некоем спецэффекте (в кинематографическом смысле), произведенном определенными прагматическими ограничениями, принцип которых ускользает от самих агентов, которые говорили с ягуарами, не отдавая себе отчета, что ягуары разговаривали именно потому, что они говорили о ягуарах. Болезнь языка, как водится. В результате чего в контексте данной рецепции *с самого начала* была исключена именно возможность серьезного анализа последствий перспек-

тивизма для антропологической теории или того преобразования, которому должна была быть подвергнута сама практика использования концепта в этой дисциплине. То есть идеи, согласно которой сами идеи, к которым прикреплен этот ярлык, являются не просто одним из предметов изучения в антропологии, а предполагают совсем иную идею антропологии, альтернативу западной «антропологической антропологии», которую она подрывает в самих ее основаниях.

В какой-то степени натуралистская (или, скорее, аналогистская) интерпретация перспективизма, в которой он рассматривается в качестве одного из свойств определенной схемы объективации мира, а именно анимизма, уже расчистила себе путь в локальном антропологическом контексте благодаря той важной роли, которую Филипп Дескола отводит этому понятию в своем *magnum opus* «По ту сторону природы и культуры» (2005). Здесь я не могу не отдать должное этому монументальному труду, в котором часто заходит речь и о моей работе; те расхождения, которые я считаю необходимым сформулировать, возникают на основе давнего и взаимообогащающего диалога, который предполагает глубокое согласие по многим другим вопросам, изучаемым в нашей дисциплине.

«По ту сторону природы и культуры» – это работа,

в которой Дескола возвращается к представленной в «Неприрученной мысли» панораме, исправляя и дополняя ее; он предлагает усовершенствовать понятие тотемизма, помещая рядом с ним три другие «онтологии», или три «способа идентификации», – синонимия этих терминов сама не лишена интереса, – а именно: анимизм, аналогизм и натурализм. Таким образом автор создает квадратную матрицу, в которой четыре базовые онтологии распределяются в соответствии с предполагаемыми ими отношениями непрерывности и прерывности между телесными и духовными измерениями (обозначенными у Дескола при помощи неологизмов – «физикальности» и «интериорности»[50]) у различных видов существ[51]. Эта матрица свидетельствует о некотором влиянии схемы, предложенной в моей статье об индейском перспективизме (Viveiros de Castro, 1998 [1996]), что любезно отмечает сам Дескола. В этом тексте, частично вос-

[50] *Physicalité* и *intériorité* – в русском переводе (см., например: Дескола, 2012 [2005], с. 157) эти термины передаются как «физические свойства» и «внутренние свойства». – *Примеч. пер.*

[51] Эти различные виды сводятся в конечном счете к противопоставлению людей/нелюдéй. Например, указывается, что современный натурализм является «одним из возможных выражений более общих схем, определяющих объективацию мира и других» (Descola, 2005, p. 10). Дуализм природы (мира) и культуры или общества (других людей) хотя и критикуется, но все-таки продолжает служить фоновой декорацией, что, возможно, неизбежно.

произведенном мной выше, я противопоставил в достаточно общем виде две «перекрестные» онтологические схемы, а именно сочетание метафизической непрерывности (родовой души) с физической прерывностью (специфическими телами) существ различных видов, свойственное психоморфическому мультинатурализму, и сочетание физической непрерывности с метафизической прерывностью, типичное для антропоцентричного мультикультурализма модерна, в котором люди, способные общаться с остальным мироздaньем посредством телесной материи, безусловно отделяют себя от него благодаря духовной субстанции (и ее современным версиям)[52]. Это противопоставление в целом напоминает схему Дескола с его анимизмом и натурализмом; достаточно добавить к ней две другие фигуры, а именно те, в которых господствуют «параллельные» отношения непрерывности или прерывности между физическими и метафизическими измерениями, чтобы получить две другие

[52] По сравнению с предыдущими работами Дескола, в которых основное внимание уделялось духовной непрерывности существ, актуальной для «анимических» миров, один из главных прорывов работы «По ту сторону природы и культуры» состоит в весьма характерном добавлении телесного измерения; так что в итоге мой дорогой друг и коллега мог бы заявить мне то же, что в свое время незабвенный Боесоу из канаков сказал французу Ленару: я дополнил его теорию не чем иным, как телом!..

схемы, а именно тотемизм для первого варианта и аналогизм для второго (Дескола, 2012, с. 164)[53].

Первоначальный импульс «По ту стороны природы и культуры», вероятно, совпадал с тем, который двигал многими антропологами (и философами) нашего поколения: неудовлетворенность несколько односторонним интересом структурализма к прерывному и классификаторскому, метафорическому и символическому, тотемическому и мифологическому измерению неприрученной мысли, заставлявший пренебрегать ее непрерывными и «транскатегориальными», метонимическими и индексными, прагматическими и ритуальными аспектами. В итоге после многолетних прогулок по направлению к Леви-Строссу мы заподозрили, что необходимо заново разведать направление к Леви-Брюлю, не забывая, что, как и в случае

[53] Я не скрываю определенных сомнений относительно обоснованности двух этих параллельных схем (или по крайней мере относительно их принадлежности к той же онто-типологической категории, к которой относятся и перекрестные схемы), поскольку они предполагают взаимно независимые определения «физикальности» и «интериорности», что, соответственно, приводит к их субстанциализации, тогда как перекрестные схемы требуют просто «позиционных» значений, определяемых внутренним противопоставлением, в котором один полюс функционирует как фигура или как основание другого. Это может означать принципиальное различие между тем, что я называю перспективизмом, и анимизмом Дескола, поскольку первый нельзя понимать в качестве типа или особой разновидности второго, скорее он является иным способом функционирования отличия тела и души.

Мезеглиза и Германтов, существует более одной дорожки, которые могли бы связать оба маршрута (они, во всяком случае, не были так далеки друг от друга, как казалось с точки зрения Рассказчика). Анимизм – первая онтология, которую отмечает Дескола на основе своего амазонского опыта, – был шагом именно в этом направлении. Достаточно напомнить, что фундаментальной предпосылкой анимизма является идея о том, что другие существа, отличные от людей, являются личностями, то есть терминами социальных отношений: в противоположность тотемизму как системе классификации, использующей природное разнообразие для обозначения межчеловеческих отношений, анимизм должен использовать категории социальности для обозначения отношений между людьми и нелюдьми. Таким образом, у нас получается один ряд – ряд личностей, – а не два; отношения между «природой» и «культурой» оказываются скорее отношениями метонимической смежности, а не метафорического подобия[54].

Я же, в свою очередь, хотел отказаться от понимания неприрученной мысли, которое казалось мне слишком комбинаторным, подчеркивая значимость «миноритарного» полюса весьма проблематичной оп-

[54] Как мы уже отмечали, введение дифференциальной телесности призвано усложнить эту модель.

позиции «Неприрученной мысли» – оппозиции тотемизма и жертвоприношения (см. далее главы 8 и 9). То, что в своем анализе индейского шаманизма и каннибализма я поместил в столбец жертвоприношения (в смысле Леви-Стросса), Дескола относил на счет анимизма; и в основном благодаря этой понятийной «синонимии» происходило взаимообогащение наших работ: мы полагали, что говорим об одном и том же… Но если я стремился выйти за пределы метонимии жертвоприношения и постичь «другой» классифицирующий разум или, говоря точнее, некомбинаторную и алогическую интерпретацию центрального концепта структурализма, то есть концепта трансформации, то автор «По ту стороны природы и культуры» двигался по другой траектории. Дескола решил развить замысел «Неприрученной мысли», расширив его. Ограничивая тот общий смысл, который понятие тотемизма получает у Леви-Стросса (для которого оно в конечном счете становится синонимом любого акта обозначения), и превращая тем самым тотемизм в разновидность онтологии, вся процедура дедукции четырех базовых онтологий, изложенная в «По ту сторону природы и культуры», очевидно, руководствуется «тотемическими» (в первоначальном смысле Леви-Стросса), а не «жертвенными» мотивами[55]. Деско-

[55] В книге Дескола жертвоприношение также получает более огра-

ла понимает свой предмет как закрытую комбинаторную игру, а его цель – учреждение типологии схем практики (или форм объективации мира и другого) в соответствии с окончательными правилами композиции. В этом смысле книга является глубоко «тотемистской» и в той же мере «аналогистской», и это неудивительно, учитывая, что специфический вклад работы «По ту стороны природы и культуры» в космологию классического структурализма состоял в разделении тотемизма Леви-Стросса на два подтипа: тотемизм *sensu* Дескола и тотемизм аналогизма. Действительно, нисколько не сомневаясь в том, что определение аналогизма прекрасно сочетается с рядом цивилизационных явлений и стилей (особенно относящихся к тем народам, которых некогда называли «варварскими»), необходимо тем не менее сказать, что аналогизм существует прежде всего в самой книге «По ту сторону природы и культуры», которая демонстрирует поразительную эрудицию и аналитическую изощренность, но при этом является совершенно аналогистской с точки зрения теории и метода, что видно по ее склонности к тотальным классификациям, тяге к отождествлениям, к системам соответствий, к свойствам, к схемам проекции микрокосмоса на мак-

---

ченную или буквалистскую интерпретацию, поскольку рассматривается в качестве характеристики аналогистской онтологии, а не анимизма.

рокосм и наоборот… В действительности, в силу самой конструкции система Дескола не может не выражать в основном одну из четырех онтологий, им выделенных: сама идея их выделения – это идея аналогистская. У анимистского сознания духа или натуралистического рассудка, возможно, возникли бы другие идеи. Например, идеи перспективистские, разновидностью которых и является данная книга.

Передо мной же встала проблема не развития и расширения структурализма, а его интерпретации через интенсивность, то есть в движения в «постструктурном» направлении. Скажем так: если вызов, который принял и который смог преодолеть Дескола, заключается в том, чтобы переписать «Неприрученную мысль», основательно усвоив «Слова и вещи», то задача, которую я для себя когда-то поставил, – понять, как можно заново прочесть «Мифологики», исходя из всего того, чему я «разучился» в антропологии благодаря «Тысяче плато»[56].

[56] Сближение работы «По ту сторону природы и культуры» со «Словами и вещами» не мешает нам отметить, что, как выясняется, великая книга Фуко слишком зависит от собственной периодизации (и усложняется ею), а вопрос заключается в том, удается ли «По ту сторону природы и культуры» поместить себя в свою собственную типологию, или же она, напротив, исключает себя из нее в качестве модуса мысли о распределяемых ею модусах мысли, и на него, как мне кажется, нет четкого ответа. Отметим, наконец, что различие в наших основных источниках из корпуса Леви-Стросса столь же, если не более важно, чем различие

Поэтому проблематика классификации как таковая не вызывает отторжения у перспективизма, который не порицает ее как принципиально логоцентрическую и не обвиняет в других схожих грехах. Если присмотреться получше, то все мы, антропологи, немного аналогисты… В этом смысле перспективизм – это, конечно, удвоение или «интенсификация» классификаторского либидо, поскольку характерную для него проблему можно сформулировать так: *что происходит, когда классифицируемое становится классификатором?* Что происходит, когда речь идет не об упорядочивании видов, на которые делится природа, а о том, как сами эти виды решают эту задачу упорядочивания? И тогда встает вопрос: что за природу они в таком случае создают (как ягуары объективируют «мир» и «другого»)? Что происходит, когда вопросом оказывается то, как тотемический оператор работал бы с точки зрения самого тотема? Или, если поставить его в более общем виде, но в том же самом смысле: что происходит, когда мы спрашиваем у туземцев, что такое антропология?

между кантианством «Слов и вещей» и посткорреляционистской номадологией «Тысячи плато».

* * *

«Социальная» или «культурная» антропология называется именно так – или, скорее, должна ей быть – не потому, что она противопоставлена некоей «физической» или «биологической» антропологии, а потому, что первый вопрос, на который она должна дать ответ, – это определение того, что находится на месте «социального» или «культурного» у изучаемого народа, то есть вопрос о том, какова антропология этого народа, антропология, которая есть у этого народа как агента, а не пассивного объекта < *patient* > теории. Точно так же можно сказать, что заниматься антропологией – значит сравнивать антропологии, не более того, но и не менее. Сравнение – не только главный инструмент нашего анализа; оно же является нашей первоматерией и нашим предельным горизонтом, поскольку то, что мы сравниваем, везде и всегда является сравнением, в том же смысле, в каком для структурного метода (применяемого в «Мифологиках») объектом всякой трансформации обязательно оказывается другая трансформация, а не исходная субстанция. Иначе и быть не может начиная с того момента, как всякое сравнение становится трансформацией. Если культура, согласно изящному про-

цессуальному определению Стратерн (Strathern, 1992 c, p. 47), «состоит в том, как люди проводят аналогии между разными областями своих миров», то всякая культура в таком случае является гигантским и многомерным диспозитивом сравнения. И если антропология – процитирую тут Вагнера (Wagner, 1981, p. 35) – «изучает культуру посредством культуры», тогда «чем бы ни были типичные для наших исследований операции, они также должны быть общими свойствами культуры». В общем, антрополог и туземец заняты «непосредственно сравнимыми интеллектуальными операциями» (Herzfeld, 2001, p. 7), и подобные операции являются прежде всего операциями сравнения. Внутрикультурные отношения и внутренние сравнения («аналогии между разными областями» Стратерн) или внешние сравнения («изобретение культуры» у Вагнера) онтологически строго непрерывны.

Но возможность непосредственного сравнения не обязательно означает непосредственную переводимость, а онтологическая непрерывность не предполагает эпистемологическую прозрачность. Как передать аналогии, проведенные амазонскими народами, в категориях наших собственных аналогий? Что происходит с нашими сравнениями, когда мы сравниваем их со сравнениями туземцев?

Мы предлагаем здесь понятие *эквивокации*, чтобы с помощью индейской перспективистской антропологии заново концептуализировать эмблематическую для нашей академической антропологии процедуру сравнения. Операция, которую мы имеем в виду, – это не явное сравнение двух или более социокультурных единиц, одинаково внешних для наблюдателя, произведенное с намерением выявить константы или определить сопутствующие им вариации, имеющие номотетическое значение. Таков, несомненно, один из наиболее популярных приемов в антропологии; но он всего лишь один из многих нам доступных, то есть это «регулятивное правило» антропологического метода. Сравнение, которое мы имеем в виду, является, напротив, «конститутивным правилом» метода. Речь идет о приеме, который неосознанно используется при переводе практических и дискурсивных концептов «наблюдаемого» в категориях концептуального диспозитива «наблюдателя»; то есть мы говорим о сравнении, чаще всего неявном или автоматическом, – так что его экспликация и тематизация являются одним из существенных моментов метода, – которое обязательно включает дискурс антрополога в качестве одного из своих терминов и которое производится с самой первой минуты полевой работы или чтения этнографической монографии.

Эти две модальности сравнения не являются ни равнозначными, ни независимыми. Первую обычно превозносят, так как она якобы позволяет произвести объективирующую триангуляцию воображаемой дуэли меня и другого (которой отличала бы вторую операцию) и дает, следовательно, доступ к качествам, целиком относящимся к наблюдаемому, но она не так невинна, как кажется. Вот треугольник, который на самом деле не треугольный: 2 + 1 не обязательно равны 3. Ведь именно антрополог («1») всякий раз определяет категории, в которых соотносятся две или несколько культур, чуждых его собственной. Когда он сравнивает качинов с народом нуэр, он не делает это по просьбе качинов или нуэр; используя этот прием, он в процессе сравнения попросту исчезает со сцены, уходя от проблемы, которую поставил перед качинами и нуэр (или даже навязал им), – словно они сами сравнивали бы друг друга… Таким образом, они обнаруживают себя внутри антропологического дискурса и видят, что их наделяют общей объективностью, поскольку они стали социокультурными единицами, сравнимыми благодаря проблеме, поставленной совсем *другой* социокультурной единицей, которая, определяя правила игры в сравнение, сама на деле оказывается вне игры, *бесподобной.* И если это напомнит читателю об идее «исключительного состо-

яния» Агамбена, причина в том, что речь именно о ней – *that's the idea*.

В общем, вопреки научной *доксе*, внутренняя по отношению к объекту симметризация, осуществляемая за счет его сравнительной плюрализации, не обладает волшебной силой, которая бы позволила либо симметризировать отношение между субъектом и объектом, либо сделать его чем-то вроде чистого сравнительного разума. Она также не делает само собой разумеющимся скрытое сравнение, которое, как мы убедились, *вовлекает* наблюдателя в отношение с наблюдаемым.

Это вовлечение называется «переводом». Сегодня это превратилось в клише – говорить о том, что культурный перевод является отличительной задачей антропологии[57]. Проблема в том, чтобы понять, чем в точности является перевод, чем он может или должен быть и как осуществляется подобная операция. С этим уже сложнее, как показал Таляль Асад (Asad, 1986), использовавший термины, которые я у него заимствую (или перевожу их): в антропологии сравнение служит для перевода, а не наоборот. Антропо-

[57] Как минимум оно является клише в определенных кругах, поскольку в других настаивают на том, что истинная задача антропологии – не осуществлять культурный перевод чего бы то ни было, а напротив, его естественным образом устранять.

логия сравнивает, чтобы переводить, а не для того, чтобы объяснять, оправдывать, обобщать, интерпретировать, контекстуализировать, говорить о том, что обходится без всяких слов, и т. д. Если, как утверждает одна итальянская поговорка[58], переводить – значит предавать, то перевод, достойный этого звания, – и здесь я лишь парафразирую Вальтера Беньямина (или, скорее, Рудольфа Панвица) – это перевод, который предает целевой язык, а не исходный. Хороший перевод – тот, которому удается сделать так, что чужие концепты начинают деформировать и разрушать концептуальный аппарат переводчика, дабы *intentio* исходного аппарата могло получить в нем выражение и соответственно трансформировать целевой язык. *Перевод, предательство, трансформация.* Этот процесс в структурной антропологии, как известно, называется «мифом»; один из его синонимов – это «структурная антропология».

В таком случае перевести индейский перспективизм – значит прежде всего перевести образ перевода, который в нем содержится, – образ движения подконтрольной эквивокации: «подконтрольной» в том смысле, в каком можно сказать, что «идти» означает контролировать падение. Туземный перспективизм –

---

[58] Имеется в виду оборот *traduttore, traditore* – буквально «переводчик, предатель». – *Примеч. пер.*

это учение об эквивокации, то есть об инаковости референтов омонимических понятий; эквивокация проявляется в нем как главный способ коммуникации перспективных позиций, то есть как условие возможности и предел антропологических исследований.

Туземная теория перспективизма возникает из неявного сравнения свойственных разным формам телесности способов «естественным образом» воспринимать в своем опыте мир в качестве аффективной множественности. Поэтому подобная теория кажется нам *инверсной* антропологией, поскольку наша собственная этноантропология действует путем явного сравнения свойственных разным ментальностям способов «культурно» представлять мир, когда последний полагается в качестве единого источника его различных концептуальных версий. В силу этого факта культуралистское описание перспективизма включает в себя отрицание или делегитимацию его предмета, его ретропроекцию в качестве примитивной или фетишизированной формы антропологического способа рассуждения, то есть как анти- или доантропологию.

Концепт перспективизма предлагает инверсию этой инверсии: теперь очередь туземца, *the turn of the native.* Не *the return of the native*, о котором иронически высказался Адам Купер (Kuper, 2003) в связи с боль-

шим этнополитическим движением, которое вдохновляет это рефлексивное смещение, то есть в связи с «индегенизацией современности» (Sahlins, 2000), а именно *the turn*, поворот, *kairos*, трюк, обходной маневр, неожиданный разворот. Не Томас Гарди, а скорее Генри Джеймс, безупречный гений искусства перспективы: то есть поворот < *tour* > туземца, как кто-то сказал бы о «повороте винта», *the turn of the screw* (а не *screw the native* [59], что, похоже, порой предпочитают некоторые наши коллеги). С точки зрения Купера, история, которую мы хотим рассказать, на самом деле является страшной сказкой – альтерглобалистской когнитивной антропологией или же (как я услышал однажды от Патриса Маниглие) «альтеркогнитивизмом»…

* * *

Но в конечном счете именно это было поставлено на карту в антильской притче Леви-Стросса. Она не просто многое говорит «о» перспективизме – она сама является перспективистской. Необходимо понять, что она может быть прочитана как историче-

[59] Игра слов: «Поворот винта» (*The Turn of the Screw*) – название одной из повестей Генри Джеймса; *screw the native* – «трахнуть (провести, подставить, прокатить и т. д.) туземца». – *Примеч. пер.*

ская трансформация (во многих значениях этого слова) различных индейских мифов, в которых тематизируется межвидовой перспективизм. Я думаю о рассказах, в которых, к примеру, герой теряется в лесу и выходит к странной деревне, жители которой приглашают его подкрепиться, предлагая ему калебас с «пивом из маниока», который он с удовольствием принимает, но, к своему изумлению, обнаруживает, что его хозяева протягивают ему калебас, полный человеческой крови. Что, естественно, позволяет ему прийти к выводу, что он не находится среди людей. Как притча, так и миф вращаются вокруг определенного типа коммуникативной дизъюнкции, в силу которой собеседники говорят не об одной и той же вещи и не знают об этом (в случае занимательного случая из Пуэрто-Рико «диалог» разворачивается в контексте сравнительного рассуждения Леви-Стросса о взаимном этноцентризме). И если ягуары и люди дают одно и то же название разным вещам, точно так же европейцы и индейцы «говорили» об одной и той же человечности и поэтому спрашивали себя, применим ли этот концепт самоописания к Иному; но радикально различалось то, что именно европейцы и индейцы понимали под определяющим критерием (интенсионалом) этого понятия. В целом, как история Леви-Стросса, так и миф вращаются вокруг определенной двусмысленности <

equivoque >.

Если хорошенько подумать, происшествие на Антильских островах напоминает бесчисленное множество других случаев из этнографической литературы или наших собственных воспоминаниях о полевой работе. На самом деле он в сжатом виде излагает базовую антропологическую ситуацию или событие. Например, в известнейшем эпизоде из истории капитана Кука, проанализированной Маршаллом Салинзом (Sahlins, 1985)[60], можно увидеть структурную трансформацию перекрестных экспериментов в Пуэрто-Рико: речь о двух версиях единого архетипического мотива межкультурной эквивокации. С точки зрения туземной Амазонии, межкультурное – не что иное, как частный случай межвидового, а история – не более чем разновидность мифа.

Необходимо подчеркнуть, что двусмысленность – не просто одна из многочисленных патологий, препятствующих коммуникации между антропологом и туземцем наряду с некомпетентностью, незнанием контекста, недостаточной эмпатией, нескромностью,

---

[60] Имеется в виду смерть капитана Кука от рук гавайцев, первоначально принявших его, как предполагалось антропологами и доказывалось Салинзом, за божество плодородия Лоно. Эта интерпретация была подвергнута критике антропологом Гананатом Обейсекером (Gananath Obeyesekere), что стало поводом для важного в рамках дисциплины спора. – *Примеч. пер.*

наивностью, недобросовестностью, забывчивостью и прочими искажениями, которые могут эмпирически препятствовать антропологическому высказыванию[61]. В противоположность этим эмпирически обусловленным патологиям, двусмысленность – это собственно трансцендентальная категория, конститутивное измерение проекта культурного перевода, присущее данной дисциплине[62]. Это не просто негативная фактичность, а условие возможности антропологического дискурса, которое оправдывает его существование (*quid juris?*). Переводить – значит поселиться в пространстве двусмысленности и жить в нем. Не для того, чтобы разрушить ее, поскольку это предполагало бы, что ее никогда не существовало, а напротив, для того, чтобы придать ей ценность и увеличить ее возможности, то есть чтобы открыть и расширить пространство между вступившими в контакт языками, в существование которого не верили именно потому, что его заслоняла двусмысленность. Двусмысленность является не тем, что мешает отношению, а тем, что лежит в его основе и дает ему толчок, – различием

[61] Как известно, «патологические коммуникации» – важная тема леви-строссовской мифологии от Грааля до Асдиваля.

[62] Эти замечания являются, естественно, парафразом («аналогией между областями», говоря словами Стратерн) хорошо известного пассажа из Делёза и Гваттари (Делёз, Гваттари, 2009 [1991], с. 62 и далее).

в перспективе. Переводить – значит предположить, что двусмысленность существует всегда и на все времена; это значит общаться посредством различия, а не обходить Другое молчанием, которое предполагает изначальную односмысленность (*univocalité*) и итоговую избыточность, то есть сущностное подобие того, чем оно было, и того, что мы «сейчас проговариваем».

Майкл Херцфельд недавно отметил, что «антропология занимается двусмысленностями (*misunderstandings*), в том числе двусмысленностями нас самих как антропологов, поскольку эквивокация как таковая – результат взаимной несоизмеримости различных понятий о том, чем должен быть общий смысл[63], и это как раз и есть предмет нашего исследования» (Herzfeld, 2003, p. 2). Не могу с этим не согласиться. Но я бы подчеркнул ту идею, что антропология существует (*de jure)* исключительно потому, что называемое Херцфельдом «общим смыслом» как раз не является *общим*. Также я бы добавил, что действительная несоизмеримость «понятий» является отнюдь не препятствием для их соизмеримости, а именно тем, что ее допускает и оправ-

[63] Здесь термин *sens commun*, обычно означающий «здравый смысл», обыгрывается в буквальном значении, как «общий смысл». – *Примеч. пер.*

дывает (как доказывает М. Ламбек (Lambek, 1998)). Ведь только несоизмеримое стоит сравнивать; сравнивать соизмеримое – задача для бухгалтеров. Наконец, нужно подчеркнуть, что *misunderstanding* следует понимать в смысле эквивокации, которая обнаруживается в перспективном мультинатурализме: двусмысленное – не «недостаток интерпретации» (в смысле нехватки), а напротив, «избыток» интерпретации, так как упускается из виду тот факт, что в работе находится больше одной интерпретации. И главное, это непременно расходящиеся между собой интерпретации, поскольку они соотносятся не с воображаемыми способами видеть мир, а с реальными и видимыми мирами. Действительно, в индейских космологиях реальный мир различных видов зависит от их точек зрения, поскольку «мир вообще» состоит из этих разных видов, он является абстрактным пространством расхождения между ними как точками зрения[64].

В таком случае антропология интересуется двусмысленностями – в буквальном смысле слова «интересоваться», то есть «быть между», *inter esse*, «существовать среди». Но, как говорил Рой Вагнер (Wagner, 1981, p. 20) о своих первоначальных отношениях с народом дариби в Новой Гвинее, «их способ не пони-

[64] Нет точек зрения на вещи – сами вещи и существа суть точки зрения, сказал бы Делёз (Делёз, 2011 [1969], с. 228).

мать меня отличался от моего способа не понимать их»[65], – и это, возможно, лучшее антропологическое определение культуры из когда-либо предложенных. Ключевым моментом является не эмпирический факт непонимания, а «трансцендентальный факт» их отличия. Вопрос, следовательно, не в том, кто ошибался, и тем более не в том, кто кого обманывает. Двусмысленность – это не ошибка, не неувязка и не ложь, а подлинная основа отношения, которое ее предполагает и всегда оказывается отношением с чем-то, что имеет внешний характер. Ошибку или недоразумение как таковые нельзя определить лишь в данной «языковой игре», тогда как двусмысленность – это то, что происходит в зазоре между разными языковыми играми. Неувязка и ошибка предполагают посылки, определенные заранее и в качестве однородных, тогда как двусмысленность не просто «предполагает» гетерогенность действующих посылок – она определяет их как гетерогенные, предполагая в качестве посылок. Двусмысленность скорее определяет посылки, чем определяется ими. Следовательно, она не принадлежит миру диалектического противоречия, поскольку ее синтез является дизъюнктивным и бесконечным: если принять ее за определенный объект,

---

[65] *Their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them.*

получится другая двусмысленность, ей предшествующая, и т. д.

В общем, двусмысленность – не субъективная слабость, а диспозитив объективации. Это не ошибка или иллюзия, речь не о том, чтобы представить объективацию на языке реификации или фетишизации, а предельное условие всякого социального отношения, условие, которое само становится сверхобъективируемым в предельном случае так называемого «межкультурного» отношения, когда языковые игры максимально расходятся между собой. Это расхождение включает, само собой разумеется, и отношение между дискурсами антрополога и туземца. Так, например, антропологическое понятие культуры, как доказал Вагнер, является двусмысленностью, которая возникает в качестве попытки преодолеть межкультурную эквивокацию; и оно двусмысленно в той мере, в какой она опирается на «парадокс, возникающий, когда придумывают культуру для какого-то народа, который не придумал ее сам для себя» (Wagner, 1981, p. 27). Вот почему даже когда «недоразумения» превращаются в «разумения», то есть когда антрополог преобразует свое первоначальное непонимание туземцев в «их культуру» или когда индейцы понимают, к примеру, что называемое белыми «подарками» на самом деле было «товарами», – даже в этом случае двусмыслен-

ности всё равно не совпадают. Другое Других всегда будет другим. И если двусмысленность – это не ошибка, не иллюзия или ложь, а сама форма реляционной позитивности различия, тогда ее противоположность – не истина, а скорее однозначность как стремление к наличию единого трансцендентного смысла. Ошибкой или иллюзией в собственном смысле слова была бы идея о том, что под каждой двусмысленностью < *equivoque* > скрывается однозначность < *univoque* >, а антрополог должен сообщать о ней посредством чревовещания < *ventriloque* >.

* * *

Таким образом, речь идет о чем-то большем и уж точно не о *return of the native.* Если и происходит какой-то поворот, то скорее тот «удивительный поворот событий», о котором говорил Леви-Стросс, – возвращение на авансцену философии. Но не в форме, как сам он предполагал, строгой альтернативы двух наших философий (еще один случай омонимии? тем лучше), а в виде дизъюнктивного синтеза антропологии, понимаемой в качестве экспериментальной метафизики или полевой геофилософии, и философии, понимаемой в качестве этноантропологической практики *sui generis*, которая заключается в создании кон-

цептов (Делёз, Гваттари, 2009[66]). Это установление трансверсальности между антропологией и философией – «демонический альянс», как сказали бы авторы «Тысячи плато», – проводится ради общей цели погружения в состояние (или плато интенсивности) постоянной деколонизации мысли.

Нет нужды напоминать, что социальная и культурная антропология всегда была сверху донизу пропитана философскими концептами и проблемами – начиная с такого философского концепта, как «миф», и заканчивая одной тоже весьма философской проблемой, упоминаемой Леви-Строссом, а именно выходом из философии, то есть из культурной матрицы антропологии. Вопрос, таким образом, не в том, должны ли антропологи возобновить диалог с философией, который никогда не прерывался, но в том, с какой именно философией стоит установить связь. Очевидно, что это зависит от того, чего мы хотим и что можем. Вполне возможно создать образ неприрученной мысли при помощи Канта, Хайдеггера или Витгенштейна. Ничуть не сложнее провести множество прямых параллелей в плане содержания: например, амазонские космологии, богатые на двусмысленные сходства с разделением на мир сущностей и мир видимостей, вполне естественным образом ведут к их пла-

[66] Viveiros de Castro, 2006.

тонистскому прочтению (которое было бы интересно исключительно тем, что показало бы, что это в значительной степени лишь видимость индейского платонизма). Но всё это, повторюсь, зависит от проблемы, которая поставлена перед нами неприрученной мыслью, или, другими словами, от того, какие именно интересные в философском плане проблемы мы способны выделить в бесчисленных и весьма сложных семио-практических устройствах < *agencements* >, изобретенных коллективами, которые изучаются антропологией.

Я же в качестве инструмента, наиболее подходящего для передачи той частоты волны, которую мне порой удавалось поймать в индейской мысли, выбрал философию Делёза и, говоря конкретнее, два тома «Капитализма и шизофрении», написанные им совместно с Гваттари. Перспективизм и мультинатурализм как ресинтезированные предметы антропологического дискурса (поскольку сами туземные теории не поставляются, скажем так, в столь удобной упаковке) представляют собой результат встречи определенного становления-делёзианской индейской этнологии и становления-индейской, которое, как мы увидим, самым решительным образом происходит именно в той главе «Тысячи плато», которая посвящена различным видам становления.

Означает ли это, что «индейцы – делёзианцы», как я, набравшись наглости, заявил однажды?[67] И да, и нет. Да – прежде всего потому, что философия Делёза и Гваттари не отвечает гулкой пустотой, если простучать ее индейскими идеями; а также потому, что родословная мыслителей, которой отдавал предпочтение Делёз, выстраивается по принципу их принадлежности к младшей ветви < *lignée mineure* > западной традиции, допускающей целую серию соединений с тем, что находится за ее пределами. Но, в конечном счете, *нет*: индейцы не делёзианцы, поскольку они могут быть такими же кантианцами, как и ницшеанцами, бергсонианцами так же, как и витгенштейнианцами, последователями Мерло-Понти, марксистами, фрейдистами и, главное, леви-строссианцами… Мне кажется, я слышал об индейцах-хабермасеианцах, и в этом случае можно было сказать, что возможно всё.

И да, и нет. Очевидно, «проблема плохо сформулирована». Поскольку, с точки зрения мультинатуралистской контрантропологии, речь идет о том, чтобы прочесть философов в свете неприрученной мысли, а не наоборот, то надо актуализировать бесчислен-

[67] «Мыслить извне (Китай)» – название книги Франсуа Жюльена (*Jullien F.*, *Marchaisse T.* Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident. Paris: Seuil, 2000), которая, как и остальные его произведения, служит образцовым ориентиром для «Анти-Нарцисса», даже в те редкие моменты, когда я не могу с ним полностью согласиться.

ные становления-другим, которые существуют в качестве виртуальностей нашей мысли. Мыслить извне (не *обязательно* Китай), чтобы выйти навстречу мысли Внешнего, с другого конца. Любой опыт другой мысли – это эксперимент над нашей собственной.

II. «Капитализм и шизофрения» с антропологической точки зрения

5. Любопытное пересечение

Моему поколению имена Жиля Делёза и Феликса Гваттари напоминают прежде всего о том изменении в направлении мысли, которым был отмечен конец 1960-х, когда были изобретены некоторые из ключевых элементов современного культурного восприятия, утвердившегося на Западе. Смысл, последствия и сама подлинность этого изменения составляют предмет спора, который идет по сей день.

Одухотворенным слугам порядка, этим «подмастерьям», что трудятся на Большинство[68], подобное изменение кажется тем, от чего в первую очередь необходимо защитить будущие поколения и делать это и впредь, поэтому сегодняшние защитники – это те, кого защитили вчера и *vice versa* и вовеки веков, дабы закрепилось мнение, что событие-68 растратило се-

[68] Pignarre, Stingers, 2005, p. 49–53.

бя впустую, то есть на самом деле ничего не произошло. Произошла настоящая революция против этого события; и верх над ним взял Разум (если употребить привычный эвфемизм), Разум-сила, который закрепил планетарную машину Империи, в лоне которой свершается таинственное соитие Капитала с Землей, – иными словами, «глобализация» как операция, венцом которой оказывается достославная эманация Ноосферы, «информационной экономики». И хотя капитал не всегда имеет разум, создается впечатление, что разум всегда очень рад тому, что его поимел капитал.

Не меньше тех, кто по-прежнему отстаивает романтические (если употребить привычное ругательство) убеждения о возможности другого мира, о том, что распространению неолиберальной чумы и технополитической консолидации обществ контроля (Рынок – это Государство, Государство – это Рынок: между ними нельзя сделать выбор) можно поставить заслон лишь в том случае, если мы не потеряем способность выходить на связь с потоками желания, которые на мгновение пробились на поверхность сорок лет назад. Для таких людей чистое событие, которым был шестьдесят восьмой год, еще не завершилось и, быть может, даже и не начиналось никогда, поскольку оно, похоже, вписано в определенный вид истори-

ческого сослагательного в форме будущего времени (Deleuze, Guattari, 1984).

Я хотел бы отнести себя к этим последним, пусть даже для этого у меня нет «разумных» оснований. То же самое я мог бы сказать о влиянии Жиля Делёза и его соавтора Феликса Гваттари, написавших самые важные с точки зрения политики концепта философские произведения второй половины XX века. Под «тем же самым» я подразумеваю, что это влияние еще не реализовало весь свой потенциал. В некоторых современных дисциплинах или областях исследования влияние Делёза (и Гваттари) на самом деле менее заметно, чем можно было ожидать. Дисциплина, в которой пробиваются робкие ростки этого влияния, является именно той, в которой я работаю, а именно социальной антропологией.

* * *

Влияние Делёза и Гваттари на антропологию ничуть не меньше влияния таких мыслителей, как Мишель Фуко или Жак Деррида, работы которых уже в значительной степени освоены в рамках того, что мы могли бы назвать основными противотечениями современных гуманитарных наук, включая антропологию. Но отметим, что в начале нового столетия

этим противотечениям во Франции было сложно пробить себе дорогу. Отношения между антропологией и философией значительно укрепились за последние тридцать лет, но этот процесс в основном развивался в англосаксонской научной среде, где антропология, как и другие *humanities*, продемонстрировала бóльшую открытость «континентальной философии», чем сама французская антропология. Экзистенциальная аналитика Хайдеггера, феноменология телесности Мерло-Понти, микрофизика власти Фуко и метод деконструкции Деррида в 1980–1990-х годах раздули ветры с континента, веявшие уже в 1970-х и разнесшие по американской и британской антропологии душок «старо-европейских» изводов марксизма. Так сменяли друг друга влияния, которые, кстати говоря, можно понимать в качестве иммунных реакций на структурализм – главную континентальную угрозу 1960-х. В Старой Европе, особенно во Франции, отношения между антропологией и философией, напротив, чахли по мере того, как структурализм терял свой напор и переставал играть роль парадигмы, или же перестраивались на основах скорее до-, чем постструктуралистских (Lévi-Strauss, Eribon, 1988, p. 131), по крайней мере в собственно антропологической области. Философский постструктурализм, то есть собственно *French theory*, оказал незначительное влия-

ние на антропологию, которую производили в этой стране, тогда как в англоязычных странах он, напротив, стал главной причиной сближения двух дисциплин (которое сопровождалось бурной реакцией отторжения со стороны местных академических бонз).

Разумеется, в ходе усвоения *French theory* антропологами и их коллегами за пределами Франции было немало забавных недоразумений. Но то полное скепсиса безразличие и даже открытая враждебность, которые французские гуманитарные науки обычно демонстрировали по отношению к комплексу проблем, скрывающемуся за этой вывеской (уже вдвойне уничижительной для американцев), достойны исключительно сожаления, поскольку они привели к внутреннему расколу дисциплины, из-за которого ее основные национальные традиции перестали понимать друг друга, то есть в конечном счете и самих себя. Трезвое предложение переименовать антропологию в «энтропологию» (Леви-Стросс, 1999 [1955], с. 543), похоже, внезапно приобрело свойство самореференции. Кризис теории культуры…

И всё же это весьма любопытное пересечение. Если современная англосаксонская антропология не боялась осваивать французскую (и в целом континентальную) философию 1960–1970-х годов, изобретательно прививая ее к местному эмпирико-прагмати-

ческому габитусу, то французская антропология, со своей стороны, за привычными исключениями, самыми известными из которых стали Бруно Латур и Франсуа Жюльен – мыслители с именами, но остающиеся на обочине *mainstream* дисциплины как в таксономическом, так и в политическом смысле, – демонстрировала признаки нового погружения в свой геологический дюркгеймианский субстрат. Что, однако, не помешало ей поддаться соблазну различных франшиз англосаксонской логицистской схоластики, которая в последние десятилетия распространилась по Франции столь же стремительно и необъяснимо, как и сеть Макдоналдс. Еще одна тенденция, которую стоит отметить, хотя это и скучно, тем более что она никак не противоречит предыдущей, состоит в значительной социокогнитивной натурализации (на уровне подсознательного антропологии как дисциплины) определенного типа психокогнитивного натурализма (проецируемого на бессознательное ее предмета), который в полном соответствии с актуальной аксиоматикой когнитивного капитализма оправдывает такую экономию знания, в которой антропологический концепт выглядит символической прибавочной стоимостью, извлекаемой «наблюдателем» из экзистенциальной работы «наблюдаемого»[69].

[69] Если рассмотреть два направления, по которым французская

Ясно, что до этого дело пока не дошло[70]. Говоря об антропологии, нужно подчеркнуть, что примеров динамизма и креативности было больше, чем можно было бы подумать, исходя из упоминания всего лишь двух имен – Латура и Жюльена, и что именно сейчас идет смена поколений, которая не обязательно приведет к закреплению указанных тенденций. Кроме того, всегда были искушенные исследователи, которые решительно отстаивали взаимность перспектив как конститутивное требование антропологического про-

---

мысль стала развиваться после структуралистского эпизода, а именно когнитивизм и постструктурализм, станет ясно, что антропология в этой стране едва ли не единодушно переметнулась к первому аттрактору, так что само слово «когнитивный» стало господствующим оператором фатической функции в относительно современном дискурсе дисциплины. Антропологический когнитивизм в конечном счете оказался намного более антиструктуралистским, чем различные варианты философского постструктурализма у Фуко, Делёза и Деррида, что, возможно, объясняется институциональной и психологической близостью грандиозной фигуры Леви-Стросса; впрочем, это второе направление развивалось, как известно, в симбиозе, не лишенном противоречий но в то же время плодотворном, с «гиперструктурализмом», утвердившемся в работах Альтюссера и Лакана, и в последствии развернутым А. Бадью, Э. Балибаром, Ж.-А. Миллером, Ж.-К. Мильнером и другими (Maniglier, 2009).

[70] Я уверен, что за время с этого момента, когда я (пере)печатываю этот абзац, до момента, когда он будет опубликован, я не раз о нем пожалею и постараюсь снабдить его длинными примечаниями. Но здесь и сейчас я вижу вещи именно так. И, естественно, я с самого начала исключаю всех моих собратьев-американистов (мы всегда были суперструктуралистами!) из числа тех, кому адресовано это вызывающее суждение.

екта, отказываясь, таким образом, подписываться под «эпистемоцидом» ее предметов, как удачно заметил Боб Шольте. Таким образом, реакционная приливная волна, жертвами которой стала небольшая, но оттого не менее замечательная группа антропологов, некоторые из которых, как мы знаем, временами взывали к Леви-Строссу, чтобы взять на себе роль ревнителей республиканских обычаев, схлынула, столкнувшись с бастионами сопротивления как со стороны самих антропологов (например: Favret-Saada, 2000), так и со стороны философов, среди которых следует отметить выдающиеся работы Изабель Стенгерс, мыслителя, больше всех сделавшего для полной реализации – то есть реализации силами левых – латурианского принципа «обобщенной симметрии».

В общем, поводы для определенного оптимизма сохраняются. Сегодня, к примеру, мы видим, что начался процесс историко-теоретической переоценки структуралистского проекта. Трудно предсказать, какое влияние на интеллектуальную жизнь (в широком смысле) окажет то «структурное событие», которым стало недавнее издание Леви-Стросса в «Библиотеке Плеяды». Но оно предпринято в тот момент, когда его творчество снова начинают серьезно изучать, и становится ясно, что оно не просто «за нами и вокруг нас», но прежде всего «перед нами», если вспомнить

последние строки «Расы и истории». Том, изданный в «Плеяде», впрочем, свидетельствует об одном из тех удивительных поворотов, которые так любит подмечать сам Леви-Стросс: с наследием структурализма в антропологии сегодня, если не считать пышных славословий и примечательных исключений, во Франции, похоже, лучше справляется (ваша) философия, а не антропология. Я могу сослаться здесь на проект реабилитации творчества Леви-Стросса, предпринятый философами нового поколения, стремящимися заново оценить интеллектуальную оригинальность и радикализм французской мысли 1960-х годов[71].

Среди представителей этого поколения необходимо выделить Патриса Маниглие, одного из наиболее оригинальных интерпретаторов структуралистского проекта. Этот автор сумел прояснить специфическую онтологию знака, которая таилась в семиологии де Соссюра и при этом неотделима от леви-строссовской концепции антропологии. Предлагаемая Маниглие интерпретация антропологии Леви-Стросса отмечена на первый взгляд малозамет-

[71] Я имею в виду прежде всего группу, собравшуюся вокруг «Международного центра изучения современной французской философии в Высшей нормальной школе» (http://www.ciepfc.fr). Но нужно было бы вернуться и к более ранним прецедентам, в частности к первопроходческому проекту Жана Петито, который переписал теоретическую генеалогию структурализма (см.: Petitot, 1999).

ным, но довольно значительным влиянием философии Делёза. Разумеется, с подобным прочтением вряд ли полностью согласились бы два указанных мыслителя, и, возможно, еще в меньшей степени (что уже интереснее) их самозваные ученики. Но разделительная линия проведена: структурная антропология, не поведя бровью утверждает Маниглие, является «одновременно эмпиристской и плюралистской», а философия, которую она поддерживает, – это «во всех отношениях философия практическая». Итак, Леви-Стросс – эмпирик, плюралист, прагматик!.. Наконец нашелся тот, кто это сказал. Читатель поймет, что мы имеем здесь дело с полной противоположностью той «мысли Леви-Стросса», которую Жанна Фавре-Саада разнесла в пух и прах со столь неподражаемым сарказмом.

* * *

Новизна философии Делёза была быстро усвоена в рамках политики контркультуры, зародившейся в 1968 году: усвоена экспериментальным искусством и движениями меньшинств, и особенно одним из наиболее важных среди них – феминизмом. В самом скором времени эта философия была включена в теоретический багаж новых стратегических проек-

тов симметрико-рефлексивной антропологии, в частности в *science studies*, а также развита некоторыми влиятельными интерпретациями динамики позднего капитализма. С другой стороны, попытки сочленить классическую антропологию, то есть изучение миноритарных субъектов и объектов во всех смыслах этих трех слов, с концептами Делёза пока встречаются на удивление редко и вопреки тому, что можно было бы ожидать, почти всегда смотрятся довольно робко. Ведь, в конечном счете, в двухтомнике «Капитализм и шизофрения» (Делёз, Гваттари, 2007 [1972], 2010 [1980]) многие аргументы подкрепляются обширной научной литературой, посвященной незападным народам, от гуаяки до качинов и от догонов до монголов, что позволяет авторам выдвигать идеи, имеющие серьезные последствия для антропологии – возможно, слишком серьезные для некоторых чересчур впечатлительных натур. Впрочем, работы некоторых антропологов, оставивших свой след в последние десятилетия, например уже упоминавшихся Роя Вагнера, Мэрилин Стратерн или Бруно Латура, свидетельствуют о вполне определенной связи с идеями Делёза, причем связи эти еще не были соотнесены друг с другом. В случае Вагнера такие связи кажутся совершенно виртуальными, продуктом «апараллельной эволюции» (в смысле Делёза) или же независимого

«изобретения» < *invention* > (в смысле самого Вагнера), что не делает их менее реальными или менее удивительными. У Стратерн такие связи оказываются «частичными» (как и подобает автору «Частичных связей») или же весьма и весьма косвенными (но «косвенность» < *indirection* > – любимый прием Стратерн); при всем при этом кэмбриджский антрополог, который разделяет с Делёзом и Гваттари комплекс концептуально насыщенных терминов, таких как «множественность», «перспектива», «дивидуальный», «фрактальность», оказывается с самых разных точек зрения наиболее «молекулярным» делёзианцем из всех троих[72]. В случае Латура связи эти актуальные и явные, они составляют один из элементов теоретического базиса этого мыслителя; в то же время многие важные темы работ Латура достаточно чужды духу делёзианской философии (но от этого они не перестают нас вдохновлять).

Не случайно, что три вышеуказанных антрополога принадлежат к избранному числу тех, кого можно с полным правом назвать постструктуралистами (а не, скажем, постмодернистами). Они усвоили то но-

[72] Мэрилин Стратерн сочтет этот портрет, изображающий ее делёзианским антропологом, весьма своеобразным. Но нам всем стоит вспомнить о том, что свой собственный метод прочтения философов Делёз сравнивает с искусством портрета: «Речь не о том, чтобы „сделать похожим“…» (Делёз, Гваттари, [1991], с. 55–56).

вое, что было в структурализме, и продолжили свой путь, вместо того чтобы впутаться в откровенно реакционные теоретические проекты, такие как сентиментальный псевдоимманентизм жизненных миров, экзистенциальные богадельни и телесные практики, при том что они никогда не высказывались за махо-позитивизм Теорий Всего в духе социобиологии (ортодоксальной или реформированной), политэкономии глобальной системы, неодиффузионизма «изобретений традиции» и т. д. К тому же мысль Делёза, по крайней мере со времен «Различия и повторения» и «Логики смысла», можно рассматривать как проект детерриториализации структурализма – движения, от которого этот автор отделил наиболее важные интуиции, чтобы, опираясь на них, пойти другим путем (Maniglier, 2006, p. 468–469)[73]. Действительно, разработав наиболее законченную в философском плане версию структурализма, эти книги подвергают его столь сильной теоретической нагрузке, что едва не разрывают его на части. Этот разрыв становится очевидным в «Анти-Эдипе», книге, которая стала одной из главных осей кристаллизации постструктурализма в собственном смысле этого слова – как стиля мышления, который развился в форме радикализации революцион-

[73] См. основополагающую статью Делёза «По каким критериям узнают структурализм» (Делёз, 1999 [1972]).

ных моментов структурализма по сравнению со *status quo ante*, а также в виде бурного (иногда слишком) неприятия его наиболее консервативных моментов.

Антрополог, который решает прочесть или перечитать Делёза и Гваттари после многолетнего погружения в литературу по своей специальности, не может не испытать странное чувство, что-то вроде обратного дежавю: словно всё это уже было написано в будущем… Ряд теоретических перспектив и техник описания, которые в антропологии лишь недавно утратили ауру скандальности, составляют ризому с текстами Делёза и Гваттари двадцатилетней или тридцатилетней давности[74]. Чтобы точно определить антропологическую ценность этих текстов, надо было бы подробно проанализировать всю силовую сеть, к которой сегодня подключена социальная антропология,

[74] «Возможно, что подобное ощущение дежавю – это ощущение того, что мы находимся в культурной матрице…» (Strathern, 1991, p. 25). Читатель может вновь обратиться к «Различию и повторению», чтобы вспомнить, что Делёз видел в своей книге выражение определенного духа времени, из которого он хотел сделать надлежащие философские выводы (Делёз, 1998 [1968], с. 9). И наоборот, читатель может удивиться скудости ссылок на два тома «Капитализма и шизофрении» во французской антропологической литературе. Из недавних примеров весьма характерна работа «По ту сторону природы и культуры» (Дескола, 2012 [2005]), в которой встречается немало удивительных аналогий с разработками из третьей главы «Анти-Эдипа» и из пятого плато «Тысячи плато», хотя имя Делёза упоминается в этой работе всего лишь раз.

что выходит за рамки данной работы. Но если ограничиться общими замечаниями, можно указать на причастность двух этих мыслителей к седиментации того, что можно было бы назвать своего рода современной концептуальной эстетикой.

Начиная с определенного момента, в гуманитарных науках заметно смещение фокуса внимания к таким семиотическим процессам, как метонимия, индексальность и буквальность, то есть к трем возможным способам отказаться от метафоры и репрезентации (метафоры как сущности репрезентации), поставить прагматику выше семантики и отдать предпочтение координации перед субординацией. «Лингвистический поворот», который в прошлом веке был виртуальным центром конвергенции самых различных философских темпераментов, проектов и систем, похоже, начинает понемногу разворачиваться в другую сторону, отдаляясь от лингвистики и в определенном смысле от языка как антропологической макропарадигмы: вышеуказанные смещения указывают на то, что каналы утечки языка как модели были прочерчены внутри самой модели языка.

Похоже, что и сам знак начинает удаляться от языка. Ощущение онтологической прерывности между знаком и референтом, языком и миром, которое гарантировало реальность первого, познаваемость вто-

рого и наоборот, а также служило основанием и предлогом для многих других прерывностей и изъятий – между мифом и философией, магией и наукой, первобытными и цивилизованными, – сегодня, похоже, становится метафизической архаикой, по крайней мере в том виде, в каком оно традиционно выражалось; именно поэтому мы перестаем быть людьми модерна или, скорее, начинаем быть теми, кто никогда ими не были[75]. На стороне мира (стороне, которая больше не имеет «другой стороны», поскольку состоит отныне лишь из неопределенного множества «сторон») такое смещение привело к превознесению фракционного-фрактального и дифференциального над унитарно-целым и комбинаторным, к выявлению плоских множественностей там, где раньше искали лишь иерархические тотальности, к интересу к транскатегориальным связям гетерогенных элементов, а не к соответствиям между внутренне гомогенными сериями, к акценту на волновой или топологической непрерывности сил, а не на корпускулярной или геометрической прерывности форм. Молярная прерывность между двумя концептуально гомогенными сериями

[75] Я не учитываю здесь в полной мере открытие заново соссюровской семиологии, осуществленное Маниглие, поскольку еще не понял всех возможных областей ее применения, или ту теоретическую работу, которая включает в себя переопределение знака в «онтологии становлений и множественностей» (Maniglier, 2006, p. 27, 465).

означающего и означаемого, которые сами находятся в отношении структурной прерывности, с одной стороны, и феноменологически непрерывной серией реального – с другой, разрешается молекулярной прерывностью, которая, скорее, выявляет внутреннюю дифференцированность и гетерогенность непрерывности (отсюда ключевое различие между идеями непрерывного и недифференцированного). Наконец, плоская онтология (DeLanda, 2002), в которой реальное возникает как имманентная динамическая множественность в состоянии непрерывной вариации, как метасистема, далекая от равновесия, а не как комбинаторное проявление или же грамматическая реализация трансцендентных принципов или правил, как дифференцирующее отношение или как дизъюнктивная система гетерогенного, а не как диалектическая («горизонтальная») конъюнкция или же иерархическая («вертикальная») тотализация противоположностей. Этому онтологическому уплощению соответствует «симметричная» эпистемология (Латур, 2006 [1991]): строго говоря, мы наблюдаем полное упразднение различия между эпистемологией (языком) и онтологией (миром) и постепенное формирование «практической онтологии» (Jensen, 2004), в которой познание – способ не представления непознанного, а взаимодействия с ним, то есть способ ско-

рее создания, чем созерцания, рефлексии или коммуникации (Делёз, Гваттари, 2009 [1991]). Задачей познания перестает быть объединение многообразия в представлении; сегодня она заключается в том, чтобы «умножить число агентов < *agencies* >, населяющих мир» (Latour, 1996 a). Делёзианские обертоны слышны всё отчетливее[76]. Новый образ мысли. Номадоло-

[76] Понятие плоской онтологии отсылает к «унивокации бытия» – средневековой идее, переработанной Делёзом: «Унивокация – это непосредственный синтез множественного: единое теперь сказывается только в множественном, но последнее не подчиняется единому как высшему и общему роду, способному включить его в себя» (Zourabichvili, 2003, p. 82). Тот же комментатор продолжает: «Следствием этого непосредственного синтеза множественного является раскладывание всех вещей на общем плане равенства: „общее“ имеет тут смысл уже не родового тождества, а трансверсальной и не подчиненной иерархии коммуникации существ, которые только различаются. Мера (или иерархия) также меняет смысл: это уже не внешняя мера существа по отношению к образцу, а внутренняя для каждого мера в его отношении к своим собственным пределам…» Идея плоской онтологии подробно комментируется у Деланды (DeLanda, 2002), который по-своему развивает ее в другой работе (DeLanda, 2006). Дженсен (Jensen, 2004) проводит превосходный анализ теоретико-политических следствий (не всегда обоснованных) этих онтологий, особенно в случае Латура, который в «Пересборке социального» настаивает на методологическом императиве «сохранения социального плоским», присущем «акторно-сетевой теории», другим определением которой, кстати говоря, является «актантно-ризомная онтология» (Латур, 2014 [2005], с. 22). Концептуальный анализ, применяемый в этой теории (как сказал бы Вагнер, ее метод *обхождения* < *obviation* >), заключается в иерархическом разукрупнении социуса на разных уровнях, что позволяет высвободить интенсивные различия, проходящие через него и лишающие его целост-

гия. Мультинатурализм.

На следующих страницах анализируется одно, достаточно ограниченное, направление этой современной эйдо-эстетики. Скорее в качестве примера, чем чего-то еще, обозначены два направления для углубления возможного диалога между шизофилософией Делёза – Гваттари и социальной антропологией. Во-первых, здесь будут проведены некоторые схематические параллели между делёзианскими концептами и темами для анализа, актуальными в современной антропологии. Затем мы изучим один специфический случай схождения классической социальной антропологии – теории родства – с предложенной Делёзом и Гваттари концепцией первобытной территориальной машины или с доозначающей семиотикой.

ного характера: эта операция радикально отличается от капитуляции перед «индивидуализмом», к чему бы ни взывали ретропророки ветхого холистского завета.

6. Антисоциология множественностей

В «Анти-Эдипе» (1972), первом томе «Капитализма и шизофрении», Делёз и Гваттари снесли главную опору храма психоанализа, а именно реакционную концепцию желания как нехватки, заменив ее теорией желающих машин, представленных в виде чистой позитивной продуктивности, которая должна кодифицироваться социусом, машиной производства социального. Эта теория развивается в виде обширной панорамы всемирной истории, в центральной части книги умышленно представленной в архаическом стиле, который может сразу отпугнуть читателя-антрополога. Мало того что авторы используют традиционную последовательность «дикость – варварство – цивилизация» в качестве общего плана, обильные этнографические ссылки можно отнести к разряду «неподконтрольных сравнений». Но именно этот читатель вскоре заметит, что *топос* трех этих стадий интерпретируется как угодно, только не традиционным способом, а чувство отсутствия контроля при сравнении проистекает из того факта, что критерии «контроля», применяемые Делёзом и Гваттари, существенно отличаются от обычных: они являются «дифференцирую-

щими», а не «коллективизирующими», если говорить словами Роя Вагнера. «Анти-Эдип» – это и в самом деле результат «титанического усилия мыслить иначе» (Donzelot, 1977, p. 28); его цель не просто в том, чтобы разоблачить репрессивные паралогизмы Эдипа и психоанализа, но и в том, что создать настоящую «антисоциологию» (Ibid., p. 37). Подобный проект, по идее, должен был заинтересовать современную антропологию, по крайней мере ту, что не считает себя экзотической и безобидной отраслью социологии, а напротив, полагает, что социология возводит в общее правило не до конца проясненную и практически всегда нормативную модальность «аутоантропологии»[77].

Вторая книга двухтомника, «Тысяча плато» (Делёз, Гваттари, 2010 [1980]), отходит от психоаналитических сюжетов «Анти-Эдипа». Проект написания «всемирной истории контингентности» (Deleuze, Guattari, 2003 [1987], p. 290) определенно осуществляется в нелинейном режиме – за счет изучения различных плато интенсивности, занятых самыми разными семиотико-материальными формациями, а также приводящего в некоторое замешательство числа новых концептов.

Книга излагает и иллюстрирует *теорию множественностей*, которая, несомненно, встретила са-

[77] Lévi-Strauss, 1973 [1964]; Strathern, 1987; Viveiros de Castro, 2003.

мые многочисленные отклики в современной антропологии среди всех делёзианских тем. Делёзианская множественность – это концепт, который, как нам представляется, лучше всего описывает не только новые практики познания, характерные для антропологии, но и явления, которыми она занимается. Она прежде всего обладает раскрепощающим эффектом, который состоит в проведении канала утечки между двумя дуализмами – своеобразными стенами эпистемологической тюрьмы, в которой антропологию заперли (разумеется, для ее собственной безопасности) с момента ее зарождения в сумерках XVIII и XIX веков. Дуализм Природы и Культуры, с одной стороны, и дуализм Индивида и Общества – с другой, – «предельные ментальные рамки» дисциплины, которые, как принято говорить, мы не можем считать ложными, поскольку именно через их призму мы мыслим истинное и ложное. Но неужто и вправду не можем? Эти рамки меняются, и вместе с ними меняется и возможность мыслить; меняется представление о том, что значит мыслить и что такое мыслимое; вместе с рамкой идей меняется и сама идея о рамке. Концепт множественности, возможно, стал антропологически мыслимым – и, следовательно, мыслимым посредством антропологии – лишь потому, что сегодня мы вступаем в немерологический, постплюральный

мир, в котором мы никогда не были людьми модерна, то есть в мир, который оставил позади себя – скорее в силу потери интереса, а не какого-то *Aufhebung* – инфернальную альтернативу Единого и Множественного, великого дуализма, что управляет двумя уже упомянутыми (как и многими менее значительными) дуализмами[78].

Множественность является, таким образом, метаконцептом, определяющим некий вид сущего, конкретным образом которого является «ризома» из «Введения» к «Тысяче плато»[79]. Как отметил Мануэль Деланда, идея множественности является результатом первоначального решения, имевшего антиэссенциалистскую и антитаксономистскую природу: своим творением Делёз развенчивает такие классические понятия метафизики, как сущность и вид[80]. Множе-

---

[78] О мерологической модели см.: Strathern, 1992 a. Об идее постплюрального мира см.: Strathern, 1991, p. XVI; 1992 a, p. 3–4, 184, passim; 1992 b, p. 92. Выражение «инфернальная альтернатива» позаимствовано из работы: Pignarre, Stengers, 2005.

[79] «Я говорю о метаконцепте, поскольку всякий концепт сам является множественностью, хотя и не всякая множественность обязательно концептуальна» (Делёз, Гваттари, 2009 [1991], с. 21).

[80] Концепт Делёза берет начало в философии Бергсона (в теории двух множественностей, интенсивной и экстенсивной) и в геометрии Гаусса и Римана (многообразия как внутренне определенные n-мерные поверхности). О связи с Бергсоном см.: Делёз, 2001 [1966], глава 2; о Римане см.: Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 820–821. Об общих математических

ственность является главным инструментом «титанического усилия» мыслить мысль как деятельность, которая отличалась бы от опознания, классификации или суждения, а также определить, что можно помыслить как интенсивную сингулярность, а не субстанцию или субъект. Философско-политические мотивы этого решения очевидны: преобразование множественности в концепт, а концепта во множественность нацелено на то, чтобы разорвать первичную связь между концептом и властью или, иными словами, между философией и государством. В этом смысл знаменитого призыва «низвергнуть платонизм» (Делёз, 2011 [1969 b]).

Множественность отличается от сущности; составляющие ее измерения не являются ни конститутивными качествами, ни критериями для включения в классификацию. Одна из главных составляющих концепта множественности – это, напротив, понятие индивидуации как нетаксономической дифференциации, то есть процесса «актуализации виртуального», отличного от реализации возможного за счет ограничения и уклоняющегося от типологических категорий

аспектах делёзианской множественности, помимо искусной реконструкции Деланды: DeLanda 2002, p. 9–10, 38–40, passim; также см. статьи Даффи, Смита, Дьюри и Плотницкого: Duffy (ed.), 2006. Зурабишвили (Zourabichvili, 2003, p. 51–54) дает нам прекрасный конспект философского смысла концепта у Делёза.

сходства, противоположности, аналогии и тождества. Множественность – это модус существования чистого интенсивного различия, «этого непреодолимого неравенства, составляющего условие мира» (Делёз, 1998 [1968], с. 271 (перевод изменен))[81]. Понятия вида и сущности в целом совершенно не подходят, когда требуется определить ризоматические множественности. Если не существует, в соответствии с удачной подобранной Куайном рифмой, «сущности без тождества»[82], следует заключить, что множественности не должны претендовать на подобный статус. Ризома не ведет себя как определенная сущность и не определяется как вид; это ретикулярная а-центрированная система, образованная интенсивными отношениями («становлениями») между гетерогенными сингулярностями, которые соответствуют экстрасубстантивным индивидуациям или событиям («этовостям» <

---

[81] Ср. с Леви-Строссом, у которого можно найти такие пассажи: «Неустойчивость – это всегда данность…» (Леви-Стросс, 2000 [1966], с. 219); «…бытие этого предполагаемого мира заключается в его диспропорции. О мире нельзя сказать, что он просто есть: он существует в форме первичной асимметрии…» (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 571). Мы подходим к двум кардинальным темам структурализма, через которые он сообщается со своими преемниками: тема вечно неустойчивой природы структуры и тема конститутивной асимметрии реальности.

[82] В английском оригинале – *no entity without identity*; см.: *Quine W. van O.* Ontological Relativity and Other Essays. New York: Columbia University Press, 1969. P. 23. – *Примеч. пер.*

heccéités >). Таким образом, ризоматическая множественность на самом деле является не каким-то определенным *бытием*, а устройством становлений, тем, что *между* < *entre* >, *difference engine*, или, скорее, интенсивной диаграммой ее функционирования. Бруно Латур, отмечая, что акторно-сетевая теория в долгу перед концептом ризомы, вполне определенно на это указывает: сеть – это не какая-то вещь, поскольку каждая вещь может быть описана как сеть (Латур, 2014 [2005], с. 184–186). Сеть – это *перспектива*, способ записи и описания, «зарегистрированное движение одной вещи по мере того, как она связывается со многими другими элементами» (Jensen, 2003, p. 227). Но эта перспектива является внутренней или имманентной; различные ассоциации «вещей» заставляют ее постепенно отличаться от самой себя: «сама вещь получает возможность развернуться как множественная» (Латур, 2014 [2005], с. 164). В целом, этот тезис восходит к Лейбницу: нет точки зрения *на* вещи; вещи и существа – сами «суть» точки зрения (Делёз, 1998 [1968], с. 78; Делёз, 2011 [1969], с. 228). Если нет сущности без тождества, точно так же нет множественности без перспективизма.

Если ризома не является чем-то определенно *сущим* < un *être* >, то в то же время не является она и *единым* сущим < *un* être >, как, впрочем, и мно-

гими видами сущего. Множественность – не то, что превосходит единство, не нечто вроде плюральности или высшего единства; скорее это что-то меньшее одного, получаемое за счет вычитания (отсюда значение идей миноритарного < *mineur* >, меньшинства < *minorité* > и миноризации у Делёза). Всякая множественность уклоняется от внешней координации, навязанной дополнительным измерением (*n* + 1: *n* и его «принцип», *n* и его «контекст» и т. д.); имманентность множественности – это самополагание, предшествующее самому контексту. Множественности являются таутегорическими, подобно символам у Вагнера, которые, обладая собственной внутренней мерой, «представляют самих себя» (Wagner, 1986). Множественность – это система с *n* – 1 измерениями (Делёз, Гваттари. 2010 [1980], с. 32, 38), а Единое всегда действует лишь в качестве того, что подлежит вычитанию для производства множественности, которое в таком случае создается за счет «детрансценденции», демонстрирующей «организацию, присущую множественному как таковому, вовсе не нуждающемуся в единстве для создания системы» (Делёз, 1998 [1968], с. 225).

Таким образом, множественности – это системы, сложность которых является «латеральной», противящейся иерархии и любой иной системе трансцен-

дентной унификации, то есть – скажем, предвосхищая основной тезис этого эссе, – сложностью скорее альянса, а не филиации[83]. Поскольку они образуются в том месте и в тот момент, когда открытые интенсивные линии (силовые линии, а не линии контура: Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 846) соединяют гетерогенные элементы, ризомы проецируют фрактальную онтологию, которой неведомо различие между «частью» и «целым»[84]. Как отмечает Ква (Kwa, 2002), это скорее барочная, чем романтическая концепция сложности. Действительно, множественность – это квазиобъект, который приходит на смену органи-

---

[83] Базовая оппозиция «альянса» (*alliance*) и «филиации» (*filiation*) в русских изданиях двухтомника «Капитализма и шизофрении» (с которым работает автор) переводилась по-разному: как «союз» и «происхождение» в «Анти-Эдипе» и как «альянс» и «преемственность» в «Тысяче плато». Здесь и далее принят вариант «альянс»/«филиация» как устоявшаяся в антропологической литературе терминология. См. предисловие. – *Примеч. пер.*

[84] «Мы верим лишь в такие тотальности, которые существуют возле. <…> Целое не только сосуществует со своими частями, оно смежно с ними, оно само производится отдельно и прилагается к ним…» (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 72 (перевод изменен)). Относительно гетерогенности элементов, соединенных в ризому, важно отметить, что она указывает не на предварительное субстанциальное условие или сущность терминов (в таком случае что считать за гетерогенное, зависит от «культурных предрасположенностей» наблюдателя; см.: Strathern, 1996, p. 525), а скорее на эффект ее захвата множественностью, которая делает термины, связываемые ею, гетерогенными, заставляя их работать в качестве таутегорических сингулярностей.

ческим тотальностям романтизма и атомическим ассоциациям Просвещения, которыми, казалось, исчерпывались все имевшиеся у антропологии возможности; таким образом, множественность склоняет к совершенно иной интерпретации эмблематических мегаконцептов этой дисциплины, Культуры и Общества, в силу которой они становятся «теоретически устаревшими» (Strathern et al., 1996 [1989]).

Фрактальная личность у Вагнера, частичные соединения у Стратерн, социотехнические сети у Каллона и Латура – вот несколько хорошо известных антропологических примеров плоских множественностей. «Фрактальная личность никогда не бывает единством, которое состоит в отношении с агрегатом, или же агрегатом, состоящем в отношении с единством, но всегда определенной сущностью со внутренне включенной в нее реляционностью (*relationship*)» (Wagner, 1991, p. 163). Тесная связь концептов множественности, импликации и интенсивности, как мы знаем, была подробно проанализирована Делёзом (Делёз, 1998 [1968], гл. VI). Франсуа Зурабишвили, один из наиболее проницательных комментаторов этого философа, отметил, что «импликация является фундаментальным логическим ходом философии Делёза» (Zourabichvili, 2004 [1994], p. 82); в другом тексте он подчеркивал, что делё-

зианский плюрализм предполагает «примат отношения» (Zourabichvili, 2003, p. 52, n. 1). Философия различия – это философия отношения.

Но речь идет не о каком-то произвольном отношении. Множественность – это система, образованная определенной модальностью реляционного синтеза, отличной от связи или конъюнкции терминов. Речь идет об операции, которую Делёз называет *дизъюнктивным синтезом* или *инклюзивной дизъюнкцией*, – реляционном модусе, причиной которого является не (формальное или же целевое) подобие или тождественность, а расхождение или же дистанция; подобный реляционный модус также может выступать под именем «становления». Дизъюнктивный синтез, или становление, – это «основной рабочий механизм философии Делёза» (Zourabichvili, 2003, p. 81), поскольку он является движением различия как такового, то есть центробежным движением, за счет которого различие уклоняется от кругообразного аттрактора диалектического противоречия и снятия. Позитивное, а не оппозиционное различие, неразличимость гетерогенностей, а не примирение противоположностей, – вот что такое дизъюнктивный синтез, который превращает дизъюнкцию в «саму природу отношения» (Zourabichvili, 1994 [2004], p. 99), а отношение – в движение «взаимной ассиметричной имплика-

ции» (Zourabichvili, 2003, p. 79) между терминами или точками зрения, связанными синтезом, который не разрешается ни эквивалентностью, ни высшим тождеством:

> Самая проницательная идея Делёза заключается именно в этом: различие – еще и коммуникация, заражение гетерогенностей; иными словами, расхождение никогда не возникает без взаимного заражения точек зрения <…>. Связывать – значит налаживать коммуникацию по обе стороны того, что разделено дистанцией, через гетерогенность терминов как таковую (Zourabichvili, 2004 [1994], p. 99).

Чтобы вернуться к параллелям с современной антропологической теорией, вспомним о том, что реляционное разделение является постоянной темой в работах Роя Вагнера и Мэрилин Стратерн. Концепция отношения, «включающего одновременно (*together*) дизъюнкции и связи» (Strathern, 1995, p. 165), – это основа теории, утверждающей, что «отношения определяют различие между личностями» (Strathern, 1999, p. 126; ср. также: Idem, 1996, p. 525; Idem, 1988, chap. 8). Можно сказать, что «Система М» (Gell, 1999), то есть составленное Стратерн грандиозное описание системы социальности в Меланезии как обмена

перспективами и как процесса реляционной импликации-экспликации, является симметричной антропологической теорией дизъюнктивного синтеза[85].

С метатеоретической точки зрения мы могли бы добавить, что вычитаемая, а не слагаемая множественность ризомы превращает ее в немерологическую и постплюральную фигуру, которая, таким образом, намечает канал утечки между двумя сторонами инфернальной альтернативы единого и множественного, которую Мэрилин Стратерн со свойственной ей проницательностью характеризует как типичный для антропологии тупик:

> Антропологи в целом были склонны думать, что множественное является альтернативой единому. Соответственно, мы должны работать либо с единицами, то есть с обществами или же единичными атрибутами,

[85] Важным источником этой теории выступает фундаментальная статья Вагнера (Wagner, 1977) об «аналогическом родстве» в Меланезии, язык которой, включающий такие термины, как «поток» и «прерывание» < *coupure* >, странным образом напоминает «Анти-Эдипа» (которого автор не цитирует и которого он, вероятно, не знал). Среди недавних работ, которые могут совпасть с направлением идей, заданным Вагнером и Стратерн, можно выделить монографию Руперта Сташа (Stasch, 2009) о реляционном воображении народа короваи из Западной Новой Гвинеи – настоящую апологию и иллюстрацию проблематизирующей саму себя силы неприрученной мысли. В работе излагается поразительная теория короваи об отношении как дизъюнктивной гетерогенетической множественности.

либо с множественностями единиц. <…> Миру, наводненному единицами, умножениями и разделениями единиц, очень трудно концептуализировать отношения… (Strathern, 1991, p. 52–53).

В этом случае необходима терапия концептуальным непослушанием. Сравнивать множественности – совсем не то же самое, что группировать частности вокруг общего, что обычно делается в антропологических исследованиях, в которых ищут сущностные сходства, скрытые под случайными различиями: «во всяком человеческом обществе…» Это приводит нас к важному замечанию Альбера Лотманна (автора, на которого Делёз полагался в вопросах математики):

> Создание Гауссом и Риманом дифференциальной геометрии, изучающей внутренние свойства многообразия независимо от любого пространства, в которое это многообразие погружено, исключает какую бы то ни было ссылку на любое универсальное вместилище или привилегированный центр координат (цит. по: Smith, 2006, p. 167, n. 39).

Если вместо геометрии подставить антропологию, то ее возможные импликации будут очевидны. Что в антропологии могло бы играть роль многообразия? Это не так сложно представить. Всё то, что по тра-

диции неизменно обличается и подается как противоречие и скандал, вдруг становится постижимым: описывать и сравнивать вариации, не предполагая неизменного основания? Где тогда универсалии? Как обстоит дело с биологическим образованием вида, с законами символического, с принципами политэкономии (не говоря уже о пресловутой «внешней реальности»)? Постижимо, разумеется, в потенции, а не актуально. Но здесь мы, по крайней мере, получаем право абстрактно рассуждать на эту тему. Пусть не говорят, что антропология контрабандой провозит экзотические интеллектуальные товары вроде дифференциальной геометрии; они не экзотичнее тех, что подпитывали антропологическое ортодоксальное учение о сравнении и обобщении, поскольку дисциплина была полностью зависима от двухтысячелетней метафизики, которая гордилась тем, что в ее стены не мог войти тот, кто не был геометром.

Но, возможно, сравнивать множественности – это не то же самое, что устанавливать корреляционные инварианты при помощи формальных аналогий экстенсивных различий, как, например, в случае классических структуралистских сравнений, когда «не сходства, а различия сходны между собой» (Леви-Стросс, 2008 [1962], с. 40). Сравнивать множественности, которые являются системами сравнений сами в себе и

по себе, – значит определять характерный для них модус дивергенции, их внутреннюю и внешнюю дистанцию; в данном случае сравнительный анализ равен разделительному синтезу. В том, что касается множественностей, не отношения варьируют, а вариации связывают: различаются сами различия[86]. Более века назад молекулярный социолог Габриэль Тард писал об этом так:

> Истина в том, что различие происходит различаясь, что изменение происходит меняясь и что, полагая таким образом цель в самих себе, изменение и различие подтверждают свой необходимый и абсолютный характер… (Tarde, 1999 [1895], p. 69).

Чунглин Ква в уже упоминавшейся статье отметил «фундаментальное различие между романтической концепцией общества как организма и барочной концепцией организма как общества» (Kwa, 2002, p. 26). Хотя он не приводит имен, это могло бы служить прекрасной иллюстрацией различия между социологиями Дюркгейма и Тарда. Оспаривая характер *sui generis* социальных фактов первого, «универсальная социологическая точка зрения» второго подразумевает, что «всякая вещь является обществом, вся-

[86] Что, кстати говоря, можно считать допустимым толкованием «канонической формулы мифа» Леви-Стросса.

кий феномен – это социальный факт» (Tarde, 1999 [1895], p. 58, 67). Эта позиция отвергает любую возможность обосновать различие между индивидом и обществом, частью и целым; схожим образом она отвергает уместность любого различия между человеческим и нечеловеческим, одушевленным и неодушевленным, личностью и вещью. Фрактальная онтология («существовать – значит различать») и ничем не ограниченный социологизм Тарда приводят к его «универсальному психоморфизму»: всё состоит из личностей, «малых личностей» (Tarde, 1999 [1895], p. 43), личностей в личностях и так далее, – личности *all the way down*.

Интенсивное различие, различие перспективы, различие различий. Ницше отмечал, что точка зрения здоровья на болезнь отличается от точки зрения болезни на здоровье[87]. Поскольку различие никогда не бывает тем же самым, *расстояние туда и обратно не одно и то же*:

> Размышление над ницшеанским перспективизмом наделяет положительной устойчивостью дизъюнкцию, *дистанцию* между *двумя точками зрения*, одновременно неразложимую и неравную себе, поскольку

[87] Делёз, 2011 [1969], с. 226–227. Точно так же в диалектике раба и господина диалектичен раб, а не господин (Делёз, 2003 [1962], с. 16).

расстояние туда и обратно не одно и то же (Zourabichvili, 2003, p. 79).

Сравнение множественностей, или, другими словами, сравнение как «изобретение множественности» (Вагнер + Делёз), – это дизъюнктивный синтез, так же как и отношения, которые он сводит друг с другом.

* * *

В текстах Делёза чувствуется удовольствие от процесса умножения диад: различие и повторение, интенсивное и экстенсивное, кочевое и оседлое, виртуальное и актуальное, линия и сегмент, поток и кванты, код и аксиоматика, детерриториализация и ретерриториализация, миноритарное и мажоритарное < *mineur et majeur* >, молекулярное и молярное, гладкое и изборожденное < *strié* >… Из-за этой особенности стиля Делёза уже окрестили «дуалистическим» философом (Jameson, 1997), что является, мягко говоря, несколько поспешным заключением[88].

Ход изложения в двух томах «Капитализма и шизофрении», кишащих этими дуализмами, то и дело прерывается оговорками, модализациями, уточнени-

[88] Более интересную интерпретацию Делёза как философа «непосредственной и недиалектической дуальности» см.: Lawlor, 2003.

ями, усложнениями, дополнительными разделениями и прочими смещениями дуальных (и других) различий, которые только что были предложены авторами. Такого рода методические прерывания – это именно вопрос метода, а не публичное раскаяние после бинарного греха; это вполне определенные моменты концептуального строительства[89]. Делёзианские диады, не являясь ни принципами, ни целями, всегда выступают как средства достижения чего-то другого. Образцовый пример в данном случае – различие между корнем и ризомой. В самом, возможно, цитируемом отрывке из «Тысячи плато» сказано:

> Важно, что дерево-корень и ризома-канал не противопоставляются как две модели: одна действует подобно трансцендентным модели и кальке, даже если она порождает

[89] Таков, к примеру, случай дуализма древовидности и ризомы (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 23); двух типов множественностей, молярных и молекулярных (Там же, с. 58–59); различия между формой выражения и формой содержания (Там же, с. 145); противоположности сегментарного и централизованного (Там же, с. 343, 346); наконец, гладких и изборожденных < *striés* > пространств (Там же, с. 806). Сразу после различения двух полюсов, процессов или тенденций Делёз и Гваттари в своем анализе, с одной стороны, раздваивают полярность на другие полярности, асимметрично подогнанные под первую (производя, таким образом, «смешение» *de jure*), и, с другой стороны, никогда не упускают случая отметить уже имеющуюся смешанность первоначальных полюсов.

свои собственные утечки[90]; другая действует как имманентный процесс, опрокидывающий модель и намечающий карту, даже если она конституирует свои собственные иерархии, даже если она создает деспотический канал. Речь идет не о том или ином месте на земле, не о том или ином моменте в истории и менее всего о той или иной категории разума. Речь идет о модели, которая не перестает воздвигаться и углубляться, и о процессе, который не перестает продолжаться, разбиваться и возобновляться. Иной или новый дуализм? Нет. Проблема письма. <…> Мы взываем к одному дуализму ради того, чтобы отвергнуть другой. Мы пользуемся дуализмом моделей лишь для того, чтобы достичь процесса, который отверг бы любую модель. Каждый раз нужны церебральные корректоры, разбивающие дуализмы, которые мы и не хотели создавать, но через которые мы проходим. Достичь магической формулы, каковую все мы ищем: ПЛЮРАЛИЗМ = МОНИЗМ, проходя через все дуализмы, кои суть враги, но враги совершенно необходимые, мебель, которую мы постоянно переставляем (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 36–37).

[90] В данном тексте мы переводим *fuite* как «утечку»; релевантность такого перевода показывает процитированный фрагмент. Также см. послесловие. – *Примеч. ред.*

Авторы не только отвергают здесь те прочтения, которые свели бы их философию к еще одной теории Великого Разделения (древовидного Запада и ризоматического Иного), но еще и дают иллюстрации двух характерных приемов. Это, во-первых, работа с концептами в минорном ладу, или в прагматическом режиме, то есть как с инструментами, мостами или транспортными средствами, а не с предметами, значениями или окончательными пунктами назначения; философ как неприрученный мыслитель. Отсюда трезвый прагматизм Делёза и Гваттари по отношению к дуалистическим склонностям мышления в его инертном модусе. В «Анти-Эдипе» они отстаивают монистскую концепцию производства желания; в «Тысяче плато» выдвигают постплюралистскую теорию множественностей, – оба эти проекта определенно не являются дуалистическими. Но при этом они не считают, что дуализмы – это преодолимое препятствие, будь у нас немного доброй воли. Дуализмы реальны, они не плод воображения; это не следствия «идеологического» искажения, а результат определенной работы или специфического состояния абстрактной машины, жесткой или сверхкодирующей детерминации (существуют и другие абстрактные машины, как и другие режимы их работы). И если подобные дуализмы требуется демонтировать, причина прежде все-

го в том, что они *действительно* были созданы. Но именно по той же причине их можно демонтировать, раз они действительно были *созданы*; ведь Делёз и Гваттари не считают, что дуализмы являются горизонтом событий западной метафизики, абсолютным пределом, который можно лишь обрисовать (и деконструировать), но который никогда не смогут пересечь пленники Пещеры. Однако, осуществляя их демонтаж, важно не попасть в круговую ловушку, которая заключается в их отрицании или в спорах с ними; нужно выходить из них «с расчетом», то есть всегда по касательной, через утечку. И это подводит нас ко второму приему.

Делёзианские дуальности конструируются и преобразуются согласно обратной схеме, определяющей их в качестве *минимальных множественностей*. Так, всякое концептуальное различие начинается с установления актуального-экстенсивного полюса и полюса виртуального-интенсивного. Последующий анализ заключается в демонстрации того, как дуальность меняет свою природу в зависимости от того, с какого полюса ее рассматривать. С точки зрения экстенсивного (древовидного, молярного, жесткого, изборожденного и т. д.) полюса, отношение, которое отличает его от другого, – это, как правило, противоположность: эксклюзивная дизъюнкция или же ограничительный

синтез, то есть отношение, которое само является экстенсивным, молярным и актуальным. Но в оптике другого полюса (интенсивного, ризоматического, молекулярного, мягкого, гладкого) существует не противоположность, а интенсивное различие, импликация или дизъюнктивное включение экстенсивного полюса в интенсивный или виртуальный; дуальность, которая предполагается первым полюсом, открывается как лицевая сторона, фаза или молярный отзвук молекулярной множественности, расположенной на другом полюсе[91]. Как если бы каждый полюс воспринимал свое отношение к другому согласно собственной природе, или, иначе говоря, если бы отношение между полюсами обязательно и попеременно принадлежало то одному, то другому режиму одного из по-

[91] «Альтернатива, эксклюзивная дизъюнкция определяется по отношению к принципу, который, однако, создает оба ее термина или два подмножества и сам входит в альтернативу (что радикально отличается от того, что происходит, когда речь идет об инклюзивной дизъюнкции)» (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 130 (перевод изменен)). Модель эта появляется в корпусе Делёза относительно рано, как показывает комментарий разделения длительности и пространства, имевшегося у Бергсона (Делёз, 2001 [1966]): оно не может определяться просто как различие по природе, поскольку различие существует прежде всего между длительностью, которая поддерживает и несет все различия по природе, и пространством, которое демонстрирует лишь различия в степени. «Итак, различие по природе проходит не между двумя половинами деления; различие по природе пребывает всецело на одной стороне» (Делёз, 2001 [1966], с. 246).

люсов, режиму противоречия или режиму утечки (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 354–355); его невозможно прочертить извне, отправляясь от какого-то третьего полюса, охватывающего два других. Перспективизм – дуальность как множественность – это то, что диалектика, то есть дуальность как единство, должна отрицать, чтобы заставить себя признать в качестве всеобщего закона[92].

Всегда можно сказать, что в том или ином феномене или процессе присутствуют и активны два полюса или аспекта той или иной дуальности. Их отношение обычно концептуализируется как *«взаимное допущение»* < *présupposition réciproque* > – это понятие неоднократно предлагается в «Тысяче плато»[93] вместо понятия причинности (линейной или диалектической), сведения «макро» к «микро» или же гилеоморфических и экспрессивных схем. С антропологической точки зрения взаимное допущение можно сравнить с двойной вагнеровской семиотикой изобретения и конвенции, в которой каждый модус символизации влечет, или «контризобретает», другой по

---

[92] Антропологу-американисту эта дуальность дуальностей неотразимо напоминает основной аргумент из «Истории рыси» (Lévi-Strauss, 1991), о контрастирующих концепциях близнецовости в мифологии Старого и Нового Света. Теперь можно понять, куда я клоню…

[93] Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 76, 113, 183, 243, 735.

принципу чередования фигуры и основания (Wagner, 1981, chap. 3; Idem, 1986)[94]. Или же с модусом работы некоторых центральных аналитических полярностей в «Гендере дара» (Strathern, 1988), которые рассматриваются как то, что управляет логической экономией дара и сочленением меланезийских модусов обмена, в которых один полюс – мужской или женский пол, один и тот же пол или противоположный, опосредованный обмен или непосредственный – всегда описывается в качестве определенной версии или трансформации другого полюса, и «каждый предоставляет контекст и основание для другого», как подытоживает Стратерн в совершенно ином (что стоит отметить) контексте (Strathern, 1991, p. 72)[95].

---

[94] Вагнер связывает отношение взаимного производства момента конвенции и момента изобретения < *invention* > с культурной «диалектикой» (Wagner, 1981, p. 52; термин «диалектика» также широко используется в: Wagner, 1986). Но эта диалектика не только открыто объявляется негегелевской, но и тут же напоминает о взаимном предположении и дизъюнктивном синтезе: «Напряжение или чередование, похожее на диалог двух концепций или двух точек зрения, которые противоречат друг другу и в то же время друг друга подкрепляют» (Wagner, 1981, p. 52). То есть в целом диалектика без разрешения и примирения: скорее бейтсоновский схизмогенез, а не гегелевское *Aufhebung*. Сегодня я понимаю, что творчество Бейтсона является трансверсальным соединением между апараллельными концептуальными эволюциями Роя Вагнера и Делёза – Гваттари.

[95] В универсуме меланезийского родства и гендера «любое отношение может происходить лишь из другого отношения <…>, брачные и сы-

Важно прояснить, что взаимное допущение определяет в качестве равно необходимых два полюса любой дуальности, поскольку последние обуславливают друг друга, но при этом оно не делает их полюсами симметричными или равноценными. Допущение одного другим является отношением взаимной *асимметричной* импликации: «расстояние туда и обратно не одно и то же». Поэтому когда Делёз и Гваттари различают ризоматические карты и древовидные кальки, они указывают, что карты постоянно тотализируются, унифицируются и стабилизируются кальками, которые в свою очередь подвержены всевозможным архаическим деформациям, вызываемым ризоматическим процессом. Но, в конечном счете, «*всегда следует наносить кальку на карту*. И подобная операция вовсе не симметрична предыдущей» (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 23 (перевод изменен)). Они несимметричны потому, что одна из них работает вопреки становлению, которое является процессом желания (Там же, с. 451), тогда как другая работает на это становление[96].

новние отношения являются метафорами друг друга, выступая внутренним поводом для взаимной рефлексии» (Strathern, 2001, p. 240).

[96] В статье, процитированной в предыдущей сноске, Стратерн делает следующее замечание: «Отношения с противоположным полом чередуются в то же время с однополыми отношениями и содержат в себе внутреннюю предпосылку чередования» (Strathern, 2001, p. 227). Это

Это асимметричное отношение между процессом и моделями взаимного допущения (в котором ризома – это процесс, а дерево – модель) напоминает различение между различием и отрицанием, развитое в «Различии и повторении»: отрицание реально, но его реальность является чисто негативной; отрицание – не более чем обращенное, вытянутое в экстенсивность, ограниченное или превращенное в противоположность различие (Делёз, 1998 [1968], с. 286 и далее). В силу этого факта, хотя Делёз и Гваттари не раз предупреждают о том, что речь не идет об аксиологической противоположности ризомы и дерева, мягкой-молекулярной и жесткой-молярной сегментарности и т. д. (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 37, 349–350), всегда остается тенденция и контртенденция, два совершенно разных движения: актуализация и контрэффектуация виртуального. Первое состоит в уменьшении различий потенциалов или интенсивности, поскольку эти различия разворачиваются экстенсивно и воплощаются в эмпирических положениях дел. Второе движение является производителем или «импликатором» различия, и, хотя это

могло бы послужить примером асимметричного взаимного допущения: отношение между отношениями *same-sex* и отношениями *cross-sex* само по типу является *cross-sex*. Что служит еще одной иллюстрацией посылки Леви-Стросса, согласно которой тождество является частным случаем различия.

скорее возвратное движение или движение перевернутой причинности (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 729), «творческая инволюция», это не препятствует его строгой одновременности первому, так как является его трансцендентальным условием и как таковое не может быть отменено. Это последнее движение является Событием или Становлением, чистым резервуаром интенсивности – той частью, которая во всяком происходящем избегает своей собственной актуализации (Делёз, Гваттари, 2009 [1991], с. 180).

Повторю еще раз: трудно избежать сравнения этой асимметрии взаимно имплицированных процессов с определенными аспектами семиотики Роя Вагнера (Wagner, 1981, p. 51–53, 116, 121–122). «Диалектическая» или же «устраняющаяся» природа отношения между двумя вагнеровскими модусами символизации отсылает к одному из них, к дифференциации-изобретению, тогда как противопоставление двух модусов оказывается не чем иным, как результатом действия *другого* модуса, коллективизации-конвенционализации. Кроме того, хотя два эти модуса одновременно и взаимно активны в каждом акте символизации (один действует на другой, поскольку за их пределами ничего нет), существует «различие в целый мир» между культурами, чей «контрольный контекст» – или вектор территориализации, если говорить в категориях «Ты-

сячи плато», – это конвенциональный модус, и культурами, контролером которых выступает дифференцирующий модус. И хотя противопоставление модусов само по себе не является аксиологическим, культура, отдающая предпочтение конвенциональной коллективизирующей символизации, то есть культура, которая породила теорию культуры как «коллективного представления», ориентируется на кальку, она блокирует и подавляет диалектику изобретения. По этой причине она в конечном счете должна быть «нанесена на карту». Точно так же предложенное в «Гендере дара» противопоставление социальностей «дара» и «товара» недвусмысленно подается как нечто внутреннее товарному миру (Strathern, 1988, p. 16, 136, 343), но в то же время всё подается так, словно форма-товар сама была трансформацией (или же деформацией) формы-дара, а не наоборот, поскольку анализ социальности дара заставляет нас как антропологов выявлять частный характер культурных предпосылок самой антропологии и разрушать наши собственные капиталистические метафоры (Strathern, 1988, p. 309). Точка зрения дара на товар не та же, что точка зрения товара на дар. Взаимная асимметричная импликация[97].

[97] Именно подобная стратегия, в рамках которой определенный дуализм упоминается исключительно для того, чтобы заменить его другим,

используется и Латур, например в своей антикритической книжке о «фэтишах» < *faitiches* – от *fétiche*, «фетиш», и *fait*, «факт». – *Примеч. пер.* >: «Двойной перечень людей модерна можно обнаружить не в различении фактов и фетишей, а в более тонком <…> различении между, с одной стороны, разделением фактов и фетишей, которым они занимаются в теории, и с другой – переходом к практике, которая от него принципиально отлична» (Latour, 1996 b, p. 42–43).

7. Всё является производством: интенсивная филиация

Если действительно существует импликативная асимметрия, которую можно назвать первичной для концептуальной системы Делёза, то она заключается в различении интенсивного (или виртуального) и экстенсивного (или актуального). Здесь мне интересно оценить влияние данного различения на новую интерпретацию двух ключевых категорий классической теории родства: альянса и филиации, предложенную в «Капитализме и шизофрении». Этот выбор оправдан прежде всего тем, что в трактовке двух этих понятий у Делёза и Гваттари предельно четко выражается то важное смещение, которое имело место между «Анти-Эдипом» и «Тысячей плато». Во-вторых, подобный выбор наводит на мысль о возможности преобразования антропологии родства, что позволяет сопоставить ее с «негуманитарными» разработками (Jensen, 2004) из других областей исследования. Ведь вопрос, собственно, заключается в возможности преобразования понятий альянса и филиации, которые традиционно считались координатами гоминизации и осуществлялись в родстве и за счет родства, в модальности открытости внечеловеческому. Если человеческое – это

не сущность, какое это имеет значение для антропологии родства?

Понятия альянса и филиации, которые сыграли свою роль в 1950–1970-х годах, когда они были практически тотемом и синекдотически обозначали две диаметрально противоположные концепции родства (Dumont, 1971), постигла общая судьба парадигмы Моргана, в которую они были включены. Они внезапно утратили свою ценность в качестве сводных понятий и взяли на себя функцию простых аналитических конвенций, в то время как они еще не достигли времени выхода на пенсию, когда от использования переходят к простому упоминанию. На следующих страницах этой книги мы предлагаем за счет рефлексии остановить это движение, полагая, что некоторые разделы классической теории подлежат восстановлению. Конечно, речь не о том, чтобы вернуться назад, воспроизвести достаточно искусственные формализмы «прескриптивных альянсов», которые в значительной степени определили влияние «Элементарных структур родства», или же вернуться к субстанциалистской метафизике групп филиаций, являвшейся фирменным знаком британской школы Радклифф-Брауна, Мейера Фортеса и Джека Гуди (вдохновленной Дюркгеймом). Напротив, необходимо представить возможные очертания ризоматической концеп-

ции родства, способной вывести все следствия из посылки, согласно которой «личности целиком и полностью задаются своими отношениями» (Strathern, 1992 b, p. 101)[98]. Если архетипом теории групп филиации были идеи *субстанции* и *тождества* (группа как метафизический индивид), а теории брачного альянса – идеи *противоположности* и *интеграции* (общество как диалектическая тотальность), то предлагаемый здесь подход заимствует некоторые элементы из работ Делёза и Гваттари, чтобы построить теорию родства как *различия* и *множественности* (то есть отношения как инклюзивной дизъюнкции).

* * *

Социальная антропология занимает особое место в «Капитализме и шизофрении». В первом томе диптиха авторы полностью переписывают теорию первобытного социуса, начав с Бахофена и Моргана, Энгельса и Фрейда, а затем переходят к Леви-Строссу и Личу (стоит помнить о том, что шел 1972 год). Главным собеседником выступает структурализм Леви-Стросса, из-за которого и во многом против которого мобилизуется ряд теоретических и этнографиче-

[98] *Persons have relations integral to them*.

ских источников начиная с функционализма Малиновского, юридизма[99] Фортеса, этнографических экспериментов Гриоля и Дитерлен и заканчивая этномарксизмом Клода Мейясу и Террэ, реляционной сегментарностью Эванса-Притчарда и социальной драматургией Виктора Тёрнера[100]. Концепция родства Леви-Стросса, основанная на трансцендентальной дедукции запрета инцеста как условия социальности (Lévi-Strauss, 1967 [1949]), отвергается Делёзом и Гваттари, поскольку они видят в ней антропологическое обобщение Эдипа. Авторы сравнивают «Очерк о даре» Мосса (важный источник для Леви-Стросса) с «Генеалогией морали» Ницше и находят первую работу сильно уступающей второй; именно «Генеалогия морали» должна, по их мнению, стать настоящей настольной книгой антропологов (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 299 и далее).

Проводимое в «Анти-Эдипе» различие между Мос-

---

[99] Под «юридизмом» (*juralisme*) и «юридистским» (*juraliste*) здесь понимается изучавшийся структурно-функционалистской антропологией комплекс пара-юридических институтов, то есть норм и санкций, действующих в обществах, в которых отсутствует юридическая (или правовая) сфера в западном смысле этого слова. – *Примеч. пер.*

[100] В этнологической библиотеке Делёза и Гваттари неплохо укомплектован раздел «Африка», что отражает состояние французской антропологической среды той эпохи, когда африканистика была наиболее распространенной и наименее подверженной влиянию структурализма субдисциплиной.

сом и Ницше мне кажется несколько преувеличенным. Различение «обмена» и «долга» не соответствует ни одной из разработок Мосса, которые можно было бы однозначно распознать, и не является настолько очевидным, как того хотят авторы[101]. В конце концов, в *потлаче* или *кула* обмениваются именно долги; особенно в первом случае, когда целью агонистического обмена является «убийство» (иногда в буквальном смысле) другого участника при помощи долга. Понятие обмена в «Анти-Эдипе» обычно сводится либо к товарному обмену (что позволяет авторам противопоставить «обмен» и «дар»), либо к общественному договору, и подобные идеи, безусловно, присутствуют в «Очерке о даре», но они, как мне кажется, определенно подчинены более фундаментальной идее *обязательства*, понимаемого Моссом не столько в качестве трансцендентной нормы, сколько в качестве внутреннего разделения субъекта, его зависимости от имманентной инаковости. Кроме того, ницшеанская идея протоисторического подавления «биологической памяти» не является до такой степени несовместимой с парадигмой гоминизации, разделяемой моссовскими и структуралистскими теориями обмена. Я думаю, только с того момента, как Делёз и

[101] Это различение появляется уже в «Ницше и философии» (Делёз, 2003 [1962], с. 269).

Гваттари четко определяют становление как антипамять в «Тысяче плато» (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 488), можно утверждать, что термины, в которых формулируется проблема, изменяются.

Противопоставление Мосс/Ницше в «Анти-Эдипе» отсылает к полемическому фону, который составляют имена Гегеля и Кожева, Батая и Колледжа Социологии, а также такие хронологически близкие нам фигуры, как, например, Леви-Стросс, Лакан и Бодрийяр. «Общая экономия», выведенная Батаем из ницшеанского прочтения «Очерка о даре», упоминается в «Анти-Эдипе» крайне редко (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 17, 30). Презрение Делёза и Гваттари к батаевской категории трансгрессии (отмеченное Лиотаром) может отчасти объяснять это практически полное замалчивание. Но в то же время в эссе о Клоссовски, включенном в «Логику смысла», Делёз противопоставляет обмен, общность (равноценность) и ложное повторение, с одной стороны, и, с другой – дар, сингулярность (различие) и подлинное повторение. Это противопоставление, предвосхищающее тезисы «Анти-Эдипа» об обмене (намеченные, впрочем, уже в самом начале «Различия и повторения» (Делёз, 1998 [1968], с. 13)), связано именно с Батаем: Теодор, герой одного из романов Клоссовски, «знает, что истинное повторение заключается в таком даре, в экономии этого

дара, которая противоположна меркантильной экономии обмена (…отдавая должное Жоржу Батаю)» (Делёз, 2011 [1969], с. 377; отточие в оригинале).

Как бы там ни было, в «Анти-Эдипе» против темы обмена как социогенетического синтеза противоречивых интересов выдвигается постулат, согласно которому социальная машина отвечает на проблему кодификации потоков желания. Делёз и Гваттари предлагают концепцию инскрипции: «социус – это инскриптор», чья задача наносить знаки на тела, поскольку обращение потоков – лишь его побочная деятельность (Делёз, Гваттари, (1972, с. 217 и далее [2007, с. 219]), которая одновременно является продуктивистской: «всё является производством» (Там же, с. 16). В лучших традициях *Grundrisse*[102] производство, распределение и потребление представлы как моменты производства универсального процесса. Инскрипция – это момент регистрации или кодификации производства, благодаря которому контросуществляется *социус*, фетишизированный в качестве инстанции естественной или божественной Данности, волшебной поверхности инскрипции или стихии антипроизводства («Тела без Органов»).

---

[102] Имеется в виду «Очерк критики политической экономии» К. Маркса, в русском переводе озаглавленный «Экономические рукописи 1857–1859 годов». – *Примеч. пер.*

Однако не удается избавиться от впечатления, что шизоаналитический демонтаж родства, проведенный в «Анти-Эдипе», еще не завершен – именно потому, что он считает себя критическим. Стоит обратить внимание на своего рода прикладное или даже пародийное кантианство в самом языке этой книги: трансцендентальная иллюзия, необоснованное использование синтезов бессознательного, четыре паралогизма Эдипа… «Анти-Эдип» всё еще остается в Эдипе; эта книга является необходимо или, что еще хуже, диалектически эдиповой[103]. Она спаяна с антропоцентричной концепцией социальности; а ее проблемой по-прежнему остается проблема гоминизации, «перехода» от Природы к Культуре. Разумеется, недостатки этого подхода становятся очевидными только с радикально неэдиповой точки зрения второго тома «Капитализма и шизофрении». На самом деле выглядит не такой уж нелепой идея вложить в уста авторов «Тысячи плато» мысль о том, что, с учетом их предыдущей книги, любой вопрос «антропологического» характера о видовом различии или человеческом уделе, что бы ни было знаком или причиной его избранности (или проклятия), безвозвратно скомпрометирован Эдипом. Ведь порочен не ответ, а сам вопрос.

[103] «Замысел „Анти-Эдипа“ был кантианским по духу…» (Deleuze, Guattari, 2003 [1997], p. 289).

Ограниченность подхода первого тома «Капитализма и шизофрении» могла бы объяснить интерпретацию альянса исключительно как передатчика эдипова треугольника. Подобная аргументация ставит родственные отношения выше супружеских (первые «продолжаются» во вторых), а альянс представляет в качестве простого инструмента филиации (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 117–118). Иначе говоря, критика «обменных» концепций, предпринятая в «Анти-Эдипе», зависит от определенной контртеории Эдипа, в которой первичными являются филиация и производство, а не альянс и обмен. В этом смысле, как и в некоторых других, «Анти-Эдип» – это вполне определенно антиструктуралистская книга. Но хотя Делёз и Гваттари дистанцировались таким образом от предложенной Леви-Строссом *оценки* структуры человеческого родства, они сначала должны были принять некоторые из *категорий*, в которых вопрос родства был сформулирован Леви-Строссом. Они, похоже, полагали, что, например, альянс – это вопрос родства, а родство – вопрос общества. Хотя бы в этом они проявили осторожность.

* * *

Третья глава («Дикари, варвары, цивилизован-

ные») – центральная и самая большая часть «Анти-Эдипа» – начинается с изложения характеристик «первобытной территориальной машины» и ее «отклонения» от альянса и филиации (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 230 и далее). Гипотеза, фундаментальная для построения альтернативной структурализму теории, заключается в том, что *филиацию нужно представить дважды*. В первый раз она предстает в качестве родового и интенсивного состояния родства, второй раз – в качестве частного и экстенсивного состояния, в качестве дополняющей противоположности альянса. Альянс предстает как исключительно экстенсивный момент, его функция – именно в том, чтобы кодировать родство, то есть осуществлять переход от интенсивного родства к экстенсивному.

Делёз и Гваттари постулируют первичное существование докосмологической филиации – интенсивной, зародышевой, дизъюнктивной, ночной и двусмысленной, «имплекса» или же «зародышевого потока» (Там же, с. 257), являющейся первым символом инскрипции, которой было отмечено полное и нерожденное тело Земли: «Чистая сила филиации или генеалогии, *Numen*» (Там же, с. 243 (перевод изменен)). Этот анализ строится почти исключительно на интерпретации рассказов, собранных Марселем Гриолем и его командой в Западной Африке, а именно на

большом мифе происхождения у догонов, опубликованном в работе «Бледный лис»[104], в котором в числе прочего фигурируют космическое яйцо Амма, плацентарная Земля, инцестуозный трикстер Йуругу и Номмо – «близнецы»-гермафродиты, имеющие форму одновременно человека и змеи…

Место этого рассказа в общем порядке теоретической аргументации оказывается весьма важным; в «Анти-Эдипе» он функционирует в качестве «референтного антимифа»[105]. Во второй главе («Психоанализ и фамилиализм») Делёз и Гваттари противопоставили театрально-выразительные и машинно-производственные концепции бессознательного, что постоянно заставляло их в нетерпении вопрошать: «Зачем возвращаться к мифу?» (Там же, с. 95, 180, 469), имея в виду символическое использование греческой истории в психоанализе. Но как только они в следующей главе (Там же, с. 243–262) завершают свою антропологическую реконструкцию родства, то в итоге

---

[104] *Griaule M., Dieterlen G*. Renard pâle. Paris: Institut d'Ethnologie, 1965.

[105] Статья Картри и Адлера (Adler, Cartry, 1971) о догонском мифе определяет роль, отведенную этому этнографическому горизонту; она цитируется в ключевых моментах анализа. Оба этих антрополога вместе с А. Земплени внимательно прочли рукопись третей части «Анти-Эдипа» (см.: Nadaud, 2004, p. 20–21). С другой стороны, идеи Делёза и Гваттари оказали решающее влияние на исследование Картри и Адлера (Adler, Cartry, 1971, p. 37, n. 1).

сами возвращаются к мифу. Делёз и Гваттари вводят в рассуждение догонские источники, совершая при этом радикальную переоценку концепта мифа:

> Именно здесь-то и оказывается необходимым обращение к мифу, но не потому, что миф якобы является смещенным или даже перевернутым представлением реальных, данных в развернутом состоянии отношений, а потому, что только он определяет в согласии с туземным мышлением и практикой интенсивные условия системы (включая и систему производства) (Там же, с. 248).

Эти на первые взгляд противоречащие друг другу оценки обращения к мифу в самом тексте «Анти-Эдипа» требуют более глубокого осмысления, чем то, которое я сейчас в состоянии предложить. Чисто умозрительно можно сказать, что различие между ссылками на трагедию Эдипа и на цикл «Бледного лиса» не столько в установке по отношению к мифу, сколько в самом мифе, то есть это различие, внутреннее тому, что мы называем мифом: история Эдипа принадлежит варварскому, или «восточному», режиму деспотического означающего, тогда как догонский рассказ относится скорее к дикому режиму первобытной, или же «доозначающей», семиотике (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 196). То есть речь не об одном и том же ми-

фе, одном и том же родовом другом *логоса*; есть разные мифы – ровно в том же смысле, в каком можно сказать, что есть разные «фигуры», если вспомнить о ключевом концепте геофилософии (о чем-то вроде концепта почти-концепта; см.: Делёз, Гваттари, 2009 [1991], с. 180 и далее). Мифическое высказывание приобретает совершенно иной смысл, когда мы выходим за пределы предфилософского мира «Повелителей истины» (Detienne, 1981 [1967]) и его монархического режима высказывания – классического мира эллиниста и историка философии, чтобы вступить во внефилософский мир «обществ против государства», мир неприрученной < *sauvage* > мысли, радикальной антропологической инаковости, – впрочем, этот вопрос до сих пор не был изучен так, как он того заслуживает[106].

Но догонский метамиф – не просто какая-то мысль, пришедшая на ум родовой неприрученной мысли. Это космогонический миф определенной народности Западной Африки, региона, где расцвела культура родства, которую в первую очередь отличают представления о наследственности и потомстве, а также наличие политических групп, образованных на основе

[106] Спор между Леви-Строссом и Рикером по поводу структурного анализа мифов берет начало в этом различии (см.: La pensée sauvage et le structuralisme // Esprit. 1963. № 322).

общего происхождения (то есть на основе родословных). Поэтому неудивительно, что авторы «Анти-Эдипа» благодаря этому мифу выходят на филиацию как в определенном смысле изначальный аспект родства и видят в альянсе исключительно привходящий аспект, функция которого состоит в различении генеалогических групп. Мы находимся внутри универсума структурно-функционалистского родства, очень близкого к теориям Фортеса (Fortes, 1969, 1983). Первичными и интенсивными являются двусмысленные линии филиации, линии, свернутые в себе, закрученные на себя и (пред)инцестуозные; они утрачивают свое инклюзивное, неограниченное применение в той мере, в какой, составляя предмет «ночной, биокосмической» памяти, они должны «преодолеть вытеснение» со стороны альянса, чтобы развернуться и актуализироваться в физическом пространстве социуса (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 246).

Однако всё выглядит так, словно система догонов, синекдотически олицетворяющая Дикарей в этой части «Анти-Эдипа», выражала теорию филиации в виртуальном, или интенсивном, плане и теорию альянса в плане актуальном, или экстенсивном. Дело в том, что Делёз и Гваттари принимают на свой счет критику, с которой Лич выступил против Фортеса в вопросе о «комплементарной филиации», а из определя-

ющего пассажа Леви-Стросса о логике брака перекрестных кузенов (Lévi-Strauss, 1967 [1949], p. 151–154) они делают вывод о том, что «никогда альянсы не происходят от филиаций и не могут быть выведены из них» и что «в подобной системе в экстенсивном состоянии нет первичной филиации, первого поколения или изначального обмена, в ней всегда и во все времена присутствуют альянсы…» (Делёз, Гваттари, 1972, с. 182–184)[107]. В экстенсивном порядке филиация приобретает апостериорный характер, «административный и иерархический», тогда как альянс, который в этом порядке является первичным, оказывается «политическим и экономическим» (Делёз, Гваттари, 2007 [1972], с. 231). Свойственник, связанный брачным альянсом, как социополитический персонаж присутствует с самого начала, чтобы семейные отношения были всегда коэкстенсивны социальному полю (Там же, с. 253). Но коечто существует до этого начала: в порядке метафизического генезиса, то есть с мифической точки зрения (Там же, с. 249), альянс появляется позднее. «Система в экстенсивном состоя-

[107] Ср. это с таким типично структуралистским рассуждением: «Сложно сделать вид, будто в структурах родства альянсы следуют из линий филиации и их соотношений, при том что латеральные альянсы и долговые комплексы обуславливают линии филиации, которые простираются на систему в экстенсивном состоянии, а не наоборот» (Делёз, Гваттари, 1972, с. 220).

нии появляется на свет из интенсивных условий, которые делают ее возможной, но также реагирует на них, аннулирует их и вытесняет, и не оставляет им ничего, кроме мифического выражения» (Делёз, Гваттари, 1972, с. 188). Разумеется, необходимо еще выяснить, что такое *мифическое выражение* в нетривиальном смысле, поскольку миф является «не выразительным, а обуславливающим» (Делёз, Гваттари, 2007 [1972], с. 249).

Таким образом, поле родства, в соответствии с запретом инцеста, организованного за счет альянса и филиации, которые находятся в отношении взаимного допущения, актуально управляется первым и виртуально – вторым. Интенсивный план мифа наполнен прединцестуозными филиациями, которым неведом альянс. Миф интенсивен, поскольку (пред)инцестуозен, и наоборот: альянс «реально» является социальным принципом и концом мифа. Здесь нельзя не вспомнить последний абзац из «Элементарных структур родства», где Леви-Стросс отмечает, что мифами о Золотом веке и Потустороннем мире «человечество надеялось схватить и закрепить это мимолетное мгновение, когда было позволено верить, что можно схитрить с законом обмена, выиграть, ничего не потеряв, наслаждаться, ничем не делясь», и что, получается, для человечества абсолютным счастьем, «на-

веки заказанным человеку общественному», было бы «жить *среди своих*» (Lévi-Strauss, 1967 [1949], p. 569–570).

Если переосмыслить эту проблему в категориях концептуальной экономии «Анти-Эдипа», то, как мне представляется, ключевым моментом анализа догонского мифа будет определение (интенсивной) филиации как оператора дизъюнктивного синтеза инскрипции: Номмо, который (которые) суть один и два, мужчина и женщина, человек и пресмыкающееся; Бледный лис, который одновременно сын, брат и супруг Земли, и т. д., – тогда как альянс выступает оператором конъюнктивного синтеза:

> Таков альянс, второй знак инскрипции: альянс навязывает производящим соединениям экстенсивную форму спаривания людей, совместимую с дизъюнкциями инскрипции, но она также обратным образом реагирует на инскрипцию, определяя эксклюзивное и ограничительное использование тех же дизъюнкций. Поэтому альянс неизбежно должен быть мифически представлен в качестве того, что в определенный момент возникает в линиях филиации (хотя в другом смысле они присутствуют всегда и во все времена) (Делёз, Гваттари, 1972, с. 182).

Выше мы выяснили, что дизъюнктивный синтез –

это режим отношений, характерный для множественностей. Сразу после вышеприведенного фрагмента говорится о том, что проблема состоит не в том, чтобы перейти от филиаций к альянсам, а в том, как «перейти от интенсивного энергетического порядка к экстенсивной системе». И в этом смысле

> …то, что первичная энергия интенсивного порядка <…> является энергией филиации, ничего не меняет, поскольку эта интенсивная филиация еще не развернута, она еще не предполагает ни различия лиц, ни даже полов, она поддерживает только доличностные вариации интенсивности (Делёз, Гваттари, 2007 [1972], с. 246 (перевод изменен)).

Здесь следовало бы добавить, что раз этому интенсивному порядку неведомо различение ни лиц, ни полов, значит, ему неведомо и различение видов, особенно людей и нелюде́й: в мифе все актанты находятся на едином поле взаимодействий, которое онтологически гетерогенно и в то же время социологически непрерывно (там, где всякая вещь является «человеческой», человеческое становится чем-то совсем иным).

Возникает вполне естественный вопрос: если тот факт, что первичная энергия является энергией филиации, ничего не меняет, то можно ли определить

интенсивный порядок, в котором первичной была бы энергия альянса? Так ли *необходимо*, чтобы альянс всегда работал исключительно на упорядочивание, различение, дискретизацию и облагораживание предшествующей прединцестуозной филиации? Или *возможно* представить интенсивный, неэдипов альянс, который включал бы в себя «доличностные вариации интенсивности»? Короче говоря, проблема состоит в создании концепта альянса как дизъюнктивного синтеза.

Но для этого необходимо решительнее, чем это делает «Анти-Эдип», дистанцироваться от социо-космологии Леви-Стросса, подвергнув при этом концепт обмена делёзианской или же «перверсивной» интерпретации. Для чего необходимо одновременно и обоюдно начать с признания того, что леви-строссовская теория матримониального обмена, несмотря ни на что, остается куда более изощренной и любопытной антропологической конструкцией, чем юридистское учение о группах филиации. В определенном смысле «Элементарные структуры родства» были первым «Анти-Эдипом», поскольку в них было покончено с образом родства, завязанного на семью и подчиненного родительству; иначе говоря, «Анти-Эдип» находится в том же отношении к «Элементарным структурам родства», как последние к «Тотему и табу».

Возобновление структуралистского дискурса родства в духе «Анти-Эдипа» требует как минимум отказа от описания «атома родства» в терминах эксклюзивной альтернативы, когда эта вот женщина является моей сестрой либо моей женой, а этот мужчина – моим отцом либо моим дядей по материнской линии, и переформулировать его в терминах инклюзивной или неограничительной дизъюнкции: «то ли… то ли…», «и/или». Различие между сестрой и супругой, братом и шурином или деверем должно рассматриваться как внутреннее различие, «неразложимое и не равное самому себе»; то, что Делёз и Гваттари говорят о шизофренике и дизъюнкциях мужского/женского, мертвого/живого, с которыми он сталкивается, может быть использовано и в нашем случае: данная женщина и правда является моей сестрой или моей свояченицей, «но обязательно с обеих сторон», сестра со стороны сестер (и братьев), супруга со стороны супругов, – она не является для меня тем и другим одновременно, но становится «и тем (той) и другим (другой), как конечный пункт дистанции, которую она плавно преодолевает, <…> один (одна) в конце другого (другой), как два конца палки в нерасщепляемом пространстве» (Делёз, Гваттари, 1972, с. 90–91).

Это утверждение можно переформулировать в терминах, знакомых любому антропологу. Моя сестра –

это моя сестра *потому, что* она для другого супруга: сестры не могут родиться сестрами, не родившись в то же время женами; сестра существует *для того, чтобы* была супруга; всякая «женщина» является термином – метаотношением, – образованным асимметричным отношением между отношениями «сестра» и «супруга» (то же самое, очевидно, применимо и к «мужчинам»). Кровное родство с сестрой, как и ее молярная сексуальная аффектация, не является данностью, – «базовой биологической данности» никогда не существовало (Héritier, 1981), – а чем-то учрежденным, и не только в том же качестве, что свойствó супруги, но также при его посредничестве (формальная причинность наоборот). Именно отношение противоположного пола между моей сестрой/супругой и мной порождает мое однополое отношение с мужем моей сестры или братом моей жены. Отношения с противоположным полом порождают не только однополые отношения, но сообщают им собственный внутренний дифференцирующий потенциал (Strathern, 1988, 2001). Два свояка связаны между собой тем же образом, что и диады пересекающихся полов, которые составляют основу их отношений (брат/сестра, муж/жена) – не вопреки их различию, а по его причине. Один из свояков видит супружескую сторону своей сестры в муже последней; другой видит сестринскую сторо-

ну своей супруги в ее брате. Один видит другого в качестве того, что определено связью с противоположным полом, которая отличает их друг от друга: каждый видит себя в качестве обладающего «тем же полом» в той именно мере, в какой другой видится «в качестве» обладающего противоположным полом, и наоборот. Две стороны связывающего их термина создают, таким образом, внутреннее разделение терминов, им связанных. Все становятся двойными, «женщины» и «мужчины»; связывающее звено и связанные оказываются взаимозаменяемыми, но при этом не становятся избыточными; каждая вершина треугольника свойствá включает две другие вершины в качестве *версий самой себя*.

Здесь можно вернуться к проведенному Р. Вагнером (Wagner, 1977) анализу матримониального обмена у меланезийских дариби: патрилинейный клан, отдающий женщин, видит в женщинах, которых он уступает, исходящий поток своей собственной мужской субстанции; но принимающий клан увидит входящий поток в качестве состоящего из женской субстанции; когда же матримониальная поставка идет в обратном направлении, точки зрения переворачиваются. Автор делает вывод: «То, что можно было бы описать как обмен или взаимность, на самом деле является <… > чередованием двух точек зрения на одну и ту же

вещь» (Wagner, 1977, p. 62). Интерпретация меланезийского обмена дарами в качестве того, что интенсионально определяется в категориях обмена точками зрения (когда, отметим, именно понятие точки зрения концептуально определяет обмен, а не наоборот), была доведена Мэрилин Стратерн до высокой степени изощренности в «Гендере дара» (1988) – возможно, самом влиятельном антропологическом исследовании последней четверти XX века. Следовательно, в этом аспекте работы Вагнера и Стратерн являются «предвосхищенной трансформацией» темы отношений между космологическим перспективизмом и потенциальным свойством, которая на тот момент была едва намечена в амазонской этнологии. Синергия интерпретаций наступила гораздо позже (Strathern, 1999, p. 246 ff.; Idem, 2005, p. 135–162; Viveiros de Castro, 1998, 2008 a).

Что касается предшествования в определении «супруги» по отношению к «сестре», я рекомендую читателю свериться с одним абзацем из машинописного текста «Неприрученной мысли», изъятым из издания 1962 года, но включенным Фредериком Кеком в критическое издание, вышедшее в собрании сочинений «Плеяды»:

> Умозрительное обоснование пищевых запретов и правил экзогамии состоит,

> следовательно, в нежелании совмещать термины, которые могут быть совмещены с общепринятой точки зрения (всякая женщина «копулябельна» < *copulable* >, так же как каждая пища «съедобна»), но при этом между ними рассудок в частном случае установил отношение подобия (женщина или животное моего клана)… Почему это совмещение конъюнкций… считается столь пагубным? Единственный возможный ответ… состоит в том, что *первичное подобие не дано в качестве факта, а утверждено в качестве закона*. <…> *Признание подобным в некоем новом отношении вступило бы в противоречие с законом, который допустил подобное как средство создания отличного. Действительно, подобие – это средство различия и ничто иное*… (Lévi-Strauss, 2008, p. 1834–1835, n. 14; курсив мой. – *Э. В. К.*).

Конечно, этот отрывок не был включен в изданный текст не потому, что он мог бы войти в противоречие с общими представлениями Леви-Стросса о подобии и различии; напротив, речь идет о заходе, намечающем формулировку, которую позднее можно будет найти в «Человеке голом», на которую мы уже ссылались (о «невозможности существования сходства самого по себе: оно лишь представляет собой особый случай различия…») – и которая, к тому же, является всего лишь более абстрактным выражением аргумента о

невозможности индейской близнецовости, развиваемого в «Истории рыси». Этот отрывок, однако, кажется мне выразительным из-за характерной для него силы: он позволяет правильно определить дистанцию, которая отделяет структуралистский концепт матримониального обмена от принципов, подобных предложенному Франсуазой Эритье *«несовмещению тождественного»*, которое выводит подобие из него самого – в соответствии с субстанциалистской позицией и предрассудком, совершенно чуждым леви-строссовской онтологии различия. И правда, для структурализма такая идея, как «несовмещение тождественного», и есть не что иное, как образец вторичного принципа, если мне будет позволено употребить оксюморон.

Собственно, это сложное удвоение, созданное обменом (в котором, отметим мимоходом, присутствуют два треугольника, один для каждого из полов, выступающих в роли «связующего»), недвусмысленно описывается Делёзом и Гваттари в комментарии к аналогии между гомосексуальностью и вегетативным размножением, которая проводится в «Содоме и Гоморре» Пруста. Здесь уже можно разглядеть своего рода «атом гендера»:

> Растительная тема, невинность цветов приносит нам еще одно сообщение и еще

> один код: каждый является двуполым, у каждого два пола, которые разделены, которые не сообщаются друг с другом; мужчина – это только тот, у кого мужская часть главенствует статистически, а женщина – это та, у которой статистически главенствует женская часть. Так что на уровне элементарных комбинаций нужно было бы ввести по крайней мере двух мужчин и двух женщин, чтобы создать множественность, в которой устанавливаются трансверсальные коммуникации <…> – мужская часть мужчины может сообщаться с женской частью женщины, но также с мужской частью женщины или с женской частью другого мужчины, с мужской частью другого мужчины и т. д. (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 113 (перевод изменен)).

«По крайней мере двух мужчин и двух женщин». Если бы их связали за счет «обмена сестрами», то есть путем матримониального договора между двумя парами разнополых кузенов (в целом, двух бисексуальных дивидов), то могли бы прийти к экстенсивной, канонически структуралистской версии пола-множественности. Но, разумеется, «всё нужно интерпретировать через интенсивность» (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 250 (перевод изменен)). Похоже, как раз эту работу и призвано выполнить небольшое дополнение «и т. д.» в конце приведенного отрывка. От обмена к

становлению?

III. Демонический альянс

8. Метафизика хищничества

Предложенное далее неортодоксальное прочтение структурализма требует ненадолго отвлечься на автобиографический рассказ, за что я прошу у читателя прощения и хочу, чтобы он принял во внимание то, что рассказ этот основан на моем опыте этнолога-американиста.

В двух ключевых работах 1962 года, «Тотемизме сегодня» и «Неприрученной мысли», в которых «преструктурализм» «Элементарных структур родства» постепенно начинает уступать место «постструктурализму» «Мифологик»[108], Леви-Стросс выстраивает парадигматическое противопоставление «тотемизма» и «жертвоприношения», которое обладает для меня поистине магической силой, так как оно позволило мне отчетливее сформулировать пределы структурной антропологии, которые я тогда представлял довольно смутно. Пределы в геометрическом смысле – то есть как округ юрисдикции метода Леви-Строс-

[108] Viveiros de Castro, 2008 c.

са, но также и в математико-динамическом смысле предела, то есть как аттрактор, к которому стремятся определенные виртуальности этого метода. Особенно важным это противопоставление стало для нового прочтения амазонской этнографии в свете одного исследования аравете, народа из восточной Амазонии, говорящего на языке, относящемся к семье тупи[109]. Оно стало опорной точкой моей попытки переосмыслить каннибализм воинов и шаманизм – центральные (или, скорее, «децентральные») космополитические институты тупи и других индейских племен.

* * *

Вопрос о существовании ритуалов «жертвоприношения» в туземной Амазонии поднимает проблему исторических и типологических отношений между культурами южноамериканских низменностей и государственными образованиями в Андах и Мезоамерике, где жертвоприношение является важным теолого-политическим диспозитивом. За этой проблемой, однако, скрывается еще более обширная проблема возникновения государства в так называемых первобытных обществах. В Амазонии внимание специали-

[109] Viveiros de Castro, 1992 [1986].

стов, интересующихся этим вопросом, привлекло специфическое явление шаманизма, поскольку шаман порой приобретает протожреческий облик посланца трансцендентности. Но установившийся среди американистов консенсус указывает на то, что классическое определение жертвоприношения, которое предложено французской социологией (Мосс, 2000 [1899]) и до сих пор остается важнейшим источником в рамках дисциплины, не дает удовлетворительного объяснения всего комплекса южноамериканского шаманизма.

Однако связь между этнографией аравете и понятием жертвоприношения стала для меня важной в силу изучения не самих шаманских практик этого народа, а его эсхатологического дискурса. В космологии аравете почетное место отводится посмертному каннибализму: небесные божества (Маи) пожирают души умерших, прибывших на небо, что является прелюдией к превращению последних в бессмертные существа, подобные тем, кто их пожирает. Как я уже доказывал в своей монографии, этот мистико-погребальный каннибализм является очевидной структурной трансформацией военно-социологического каннибализма народа тупинамба, который населял в XVI веке бразильское побережье и являлся наиболее важным племенем, говорящим на языке тупи, закрепившимся

в районе штатов Рио-де-Жанейро и Баия.

Возможно, было бы полезно напомнить общие черты каннибализма тупинамба. Речь идет о весьма изощренной система захвата, казни и церемониального поедания врагов. Военнопленные, которые часто захватывались у народов с тем же языком и обычаями, что и у похитителей, могли довольно долго жить среди последних, прежде чем их предавали торжественной казни на центральной площади деревни. Обычно с ними хорошо обращались, в период длительной подготовки к важному ритуалу казни они жили не в заключении, а под надзором; было принято давать им женщин племени в качестве жен, так что пленники превращались в свояков < *beau-frères* > (на старом тупи для «врага» и «свояка» было одно слово – *tovajar*, что буквально означает «противоположный»): здесь становится понятно, что индейское хищничество подразумевает вопрос свойствá, что и отметил Леви-Стросс… Ритуальный цикл достигал кульминации в умерщвлении пленника, которое для служителя церемонии выступало актом инициации (этот служитель получал новое имя, ему наносили памятные надрезы на кожу, он получал право жениться и заводить детей, доступ в рай и т. д.), затем следовало поедание тела пленного всеми присутствующими, то есть хозяевами и гостями из соседних деревень,

за исключением служителя-палача, который не только не ел пленного, но и уходил в поминальное затворничество, то есть для него начинался период траура. Иными словами, он вступал в процесс отождествления с «противоположным», которого он только что предал смерти.

Антропофагия тупинамба часто интерпретировалась как разновидность «человеческого жертвоприношения» – либо в переносном смысле, которые ему придавали некоторые из ранних хроникеров, либо же в концептуально точном смысле, как у одного из отцов-основателей бразильской социологии, Флорестана Фернандеша (Fernandes, 1970 [1952]), который применил схему Юбера и Мосса к бразильским материалам XVI века. Но для этого Фернандеш ввел элемент, который не фигурировал в источниках, – получателя жертвоприношения, некую «сверхъестественную сущность». По его мнению, жертвоприношение предназначалось духам мертвецов группы, отмщенных и прославленных казнью и поеданием военнопленного.

В своем исследовании аравете я оспаривал идею о том, что сверхъестественные сущности имели какое-то отношение к каннибализму тупи и что смыслом ритуала было их умилостивление. Верно то, что в случае аравете как раз обнаруживались «сверхъесте-

ственные сущности», игравшие роль активного полюса в отношениях каннибализма. Но, в соответствии с моей интерпретацией эсхатологии этого народа через социологию тупинамба, эта сверхъестественность пожирателей не имела большого значения. Я доказывал то, что *Mau* аравете (то есть божества) занимали место, которое в ритуале тупинамба было занято группой, функционирующей как субъект, – то есть группой убийцы и ее союзниками, которые поедали пленного, – тогда как место объекта жертвоприношения, то есть пленного из ритуала тупинамба, было занято мертвецами аравете. Наконец, живые аравете занимали место *сосубъектов* < *cosujets* >, которое у тупинамба занималось группой врага, из которой происходила жертва[110]. В целом, трансформация, которой бо-

[110] В той мере, в какой церемониальная смерть считалась *kalòs thánatos* (красивой смертью), отношение между вражескими группами наделялось важным позитивным значением: оно не только даровало бессмертие индивиду, но и допускало коллективную месть, которая была двигателем и главным мотивом жизни тупинамба. У Суареша де Соузы есть лапидарная формулировка: «Поскольку тупинамба очень воинственны, принципы их существования сводятся к тому, как вести войну с противниками» (de Souza, 1971 [1587], p. 320). О диалектике смерти индивида и жизни группы см. следующий отрывок из Теве: «И не думайте, что пленник удивляется этим известиям [что его вскоре казнят и съедят], скорее он считает, что его смерть почетна и что ему намного лучше умереть так, чем в своем доме от какой-то заразной болезни, ведь (как они говорят) нельзя отомстить смерть, которая оскорбляет и убивает людей, но можно отомстить за тех, кто были убиты и пали на

жественный каннибализм аравете подвергал человеческий каннибализм тупинамба, не распространялась на символическое содержание этой практики или на ее социальное значение, а состояла в прагматическом сдвиге, скручивании или же переводе перспективы, которые затрагивали ценности и функции субъекта и объекта, цели и средства, себя и другого.

Затем я пришел к выводу, что идея о скоординированном изменении точек зрения не просто описывала отношение между разными версиями каннибальского мотива у аравете и тупинамба. Это изменение показывало определенное свойство каннибализма тупи в целом, как схемы актантов. Тогда я определил его как процесс перспективной трансмутации, в котором «я» определяется в качестве «другого» в акте инкорпорации этого другого, который в свою очередь становится «я», но всегда в *другом*, буквально «*через* другого». Такое определение должно было дать ответ на простой, но вновь и вновь возникавший вопрос: что, собственно, поедалось у врага? Это не могла быть просто его материя или «субстанция», поскольку речь шла о ритуальном каннибализме, в котором потребление плоти в количественном отношении было незначительным; кроме того, свидетельства о том, чтобы телам врагов приписывалась какая-то

войне» (Thevet, 1953 [1575], p. 196).

физическая или метафизическая сила, в известных нам источниках встречаются редко и не позволяют сделать окончательных выводов. Следовательно, поедаемая «вещь» не могла быть просто «вещью», поскольку она была – и это важно – телом. В то же время это тело было знаком, чисто позиционной ценностью; поедалось именно отношение врага к его пожирателям, иначе говоря, его *удел врага*. В жертве усваивались именно знаки ее инаковости, а целью была инаковость как точка зрения на Себя. Каннибализм и индейский способ ведения войны, который с ним связан, включали в себя парадоксальный процесс взаимного самоопределения через точку зрения врага.

Вместе с этим тезисом я предлагал, разумеется, контринтерпретацию некоторых классических правил антропологии как дисциплины. Если цель европейской мультикультуралистской антропологии – описать человеческую жизнь так, как она переживается с точки зрения туземца, то туземная мультинатуралистская антропофагия в качестве жизненно важного условия самоописания принимает «семиофизический» захват – умерщвление и поедание – точки зрения врага. Антропофагия как антропология[111].

---

[111] Или же, в духе кровожадного юмора Освалда де Андраде, автора знаменитого «Антропофагического манифеста» 1928 года: одонтология как онтология… («Манифест» можно прочесть в французском переводе

Эта идея возникла у меня, когда я слушал военные песни аравете, в которых воин, через сложную дейксическую и анафорическую игру, говорит о самом себе с точки зрения мертвого врага: жертва, которая является субъектом и темой песни, говорит об убитых ею аравете и о своем убийце – который и есть тот, кто «говорит», то есть тот, кто распевает слова мертвого врага, – как о враге-каннибале (хотя у аравете поедают только слова). Через *своего* врага убийца из племени аравете видит себя и представляет себя *как* врага, «в качестве врага». Он воспринимает себя как субъекта начиная с того момента, когда видит себя самого глазами своей жертвы или, скорее, когда он высказывает свою собственную сингулярность ее голосом. Перспективизм.

Воинственная семиофагия тупи не была отклонением от общих индейских правил. Тема туземной философии каннибализма, которая в то же время была каннибальской философией политического, была в общих чертах сформулирована в теории войны у Кластра (Clastres, 1977; первые наиболее важные статьи см.: Clastre, Sebag, 1963; Clastres, 1968, 1972). Однако ее всеобщее распространение и этнографическую сложность начали признавать, благодаря усилиям различных коллег-амазонистов, примерно в то

в издании: Andrade, 1972 [1928]).

время, когда я занимался материалами тупи[112]. Эти работы указывали на наличие определенной экономии хищнической инаковости, которая составляет базовый режим амазонской социальности: идея, согласно которой «внутреннее» социального тела целиком и полностью создается за счет внешнего захвата символических ресурсов (имен и душ, лиц и трофеев, слов и воспоминаний). Выбрав в качестве движущего принципа инкорпорацию атрибутов, поступающих от врага, индейский социус стал «определять» себя через те же самые атрибуты. Это как раз и можно было наблюдать во время грандиозного ритуального момента в жизни тупинамба, когда умерщвляли пленного, а почетное место отводилось близнецовой фигуре убий-

[112] Некоторые из них заслуживают отдельного упоминания: важный тезис Брюса Альберта (Albert, 1985) о военно-погребальном комплексе народа яномами; исследования, собранные Патриком Манже (Menget, 1985 a) в одном из номеров *Journal de la Société des américanistes*, и особенно статьи Тэйлора (Taylor, 1985) об охоте за головами у хиварос как диспозитиве захвата виртуальностей людей и статьи Шомей (Chaumeil, 1985) о космологической экономии войны у ягуа; работы Манже (Menget, 1985 b, 1988) о системе «удочерения» вражеских женщин и детей у народа икпенг; статья Эриксона (Erikson,1986) о каннибальской этносоциологии народов языка пано; статья Оверинг (Overing, 1986) об образах каннибализма в космологии пиароа. Число исследований увеличилось в последующие годы (не считая многочисленных работ уже упоминавшихся ученых; укажем также на Ф. Дескола, Б. Кейфенхейм, И. Комб, А. Виласа, К. Фаусто, А. Сурралеша, Д. Карадимаса, Т. Столце-Лима…).

цы и его жертвы, которые отражаются друг в друге и бесконечно вторят друг другу. В этом, в конце концов, состоит ключевой момент «метафизики хищничества», о которой говорил Леви-Стросс: первобытное общество как общество без внутреннего, которому удается быть «самим собой» лишь *вне себя*. Его имманентность совпадает с его трансцендентностью.

Так я впервые подошел к проблеме жертвоприношения – не через шаманизм, а через войну и каннибализм. И если определение Мосса не казалось мне удачным: не было ни того, кому предназначалась жертва, ни сакрального, – то мне показалось, что понятие, предложенное Леви-Строссом при обсуждении темы тотемизма, напротив, совершенно по-новому проясняет антропофагию тупи.

* * *

Противопоставление тотемизма и жертвоприношения вначале дается в виде ортогональной оппозиции систем *тотем* и *манидо* у народа оджибве, установленной в первых главах «Тотемизма сегодня» (Леви-Стросс, 2008 [1962 a], с. 47). В седьмой главе «Неприрученной мысли» эта противоположность обобщается, описывается заново (Леви-Стросс, 2008 [1962 b], с. 426) и систематизируется в следующих

терминах:

1. Тотемизм постулирует существование гомологии между двумя параллельными рядами (природными видами и социальными группами), устанавливая формальную и обратимую корреляцию двух систем глобально изоморфных различий. 2. Жертвоприношение постулирует существование единого ряда, непрерывного и ориентированного, на всем протяжении которого осуществляется реальное и необратимое опосредование двух полярных и негомологичных терминов (людей и божеств), смежность которых должна устанавливаться за счет последовательных отождествлений или же аналогических сближений. 3. Тотемизм метафоричен, а жертвоприношение метонимично; первый – это «интерпретативная система референций», а второе – «техническая система операций»; первый относится к порядку языка, второе – к порядку речи.

Из этого определения можно вывести, что жертвоприношение осуществляет процессы другого типа, который на первый взгляд отличается от эквивалентностей пропорциональности, функционирующих в тотемизме и других «системах трансформации», изучаемых в «Неприрученной мысли». Логические трансформации тотемизма устанавливаются между терми-

нами, чьи взаимные позиции видоизменяются за счет взаимозамен, инверсий, хиазмов, или же других комбинаторных, экстенсивных перераспределений: тотемизм – это топика прерывности. Трансформации в жертвоприношении, напротив, запускают интенсивные отношения, которые меняют природу самих терминов, поскольку они «проводят» нечто между ними: трансформация в этом случае – не столько взаимозамена, сколько *трансдукция* в смысле Жильбера Симондона, так как она обращается к энергетике непрерывности. Если цель тотемизма – установить подобие двух рядов различий, каждое из которых относится к той или иной стороне, то задача жертвоприношения – навести на зону или момент неразличимости двух полюсов, которые считаются самотождественными, а для этого различие должно работать совершенно иначе (скажем так, изнутри, а не извне). Пользуясь математической аллегорией, можно было бы сказать, что моделью структурных трансформаций тотемизма является комбинаторный анализ, тогда как инструментом исследования «царства непрерывности» (Леви-Стросс), установленного интенсивными метаморфозами, должна была бы стать скорее одна из разновидностей дифференциального исчисления: представьте, что смерть жертвы является касательной, наиболее приближенной к божественной

кривой…

Таким образом, леви-строссовское определение тотемизма представлет его как систему форм, тогда как определение жертвоприношения использует формулировки, которые указывают на наличие системы сил. Аналогия с реальной механикой жидкостей: Леви-Стросс использует схему сообщающихся сосудов, чтобы описать жертвоприношение, употребляя, в частности, выражения «установление коммуникации» между «резервуарами», «автоматически» заполняемый «дефицит смежности» и схожие с ними. Всё это так или иначе подводит к ключевой идее *различия потенциалов* как принципа жертвоприношения.

Та же гидравлически-энергетическая терминология обнаруживается и в анализе смеха и эстетической эмоции как разрядки накопленной символической энергии в «Финале» «Человека голого». Леви-Стросс обращается к ней и тогда, когда говорит об обществах с «горячей» историей, которые, судя по всему, борются с энтропией, используя различия потенциалов, которые содержатся в их классовом неравенстве или же в эксплуатации других народов, чтобы таким образом создавать становление и энергию (Lévi-Strauss, Charbonnier, 1961, p. 44–48). Понятие различия потенциалов играет решающую, хотя и мало кем отмеченную роль в построении концепта «ма-

на» в «Очерке общей теории магии». Юбер и Мосс утверждают, что мана – это идея дифференциальной значимости вещей и существ (в магии «речь идет, по существу, о соответствующих ценностях, признанных обществом») и, следовательно, включает в себя их иерархическое упорядочивание; также они говорят, что это иерархическое различие ценностей (Мосс вместе с Ницше!) согласуется с переводом Хьюитом концептов «мана», «оренда» и так далее как «магической потенциальности». И поэтому, заключают они, «то, что мы назвали относительным местом или соответствующей ценностью вещей, можно было бы определить как различие потенциалов, так как именно в силу этого различия они воздействуют друг на друга… идея маны представляет собой не что иное, как идею этих соответствующих ценностей, этого различия потенциала. Здесь мы приходим к понятию, лежащему в основе магии, а значит, и к самой магии» (Мосс, 2000 [1902–1903], с. 206–207[113]). Леви-строссовская интерпретация *мана* как несоответствия означающего и означаемого (Леви-Стросс, 2000 [1950], с. 433) пред-

[113] Русский перевод «Очерка общей теории магии» издан под именем одного автора, Марселя Мосса, однако критические издания, основывающиеся на анализе архивов, исходят из доказанной посылки о том, что это и некоторые другие произведения были написаны им вместе с Анри Юбером. Соответственно, автор обсуждает позицию Юбера и Мосса. – *Примеч. пер.*

ставляется в таком случае компромиссом между объяснением по образцу тотемизма, поскольку она обращается к модели коррелятивных различий между рядом означающего и рядом означаемого, и объяснением по образцу жертвоприношения, поскольку она опирается на констатацию постоянного расхождения (отсутствия «равномерного распределения») между двумя рядами, на неравновесие, сильно похожее на «различие потенциалов» Юбера и Мосса.

В целом, два разных образа различия, экстенсивный и интенсивный: форма и сила. Образы, которые отличаются настолько, что становятся «несовместимыми», как указывает сам Леви-Стросс (Леви-Стросс, 2008 [1962 b], с. 438), и это суждение я позволю себе истолковать в качестве отсылки к *взаимодополняющим* образам в смысле Нильса Бора, которого Леви-Стросс неоднократно цитировал[114]. В этом случае тотемизм и жертвоприношение должны обозначать не столько две «системы», сколько два одновременно необходимых, но взаимоисключающих описания одного и того же общего феномена, смысла или семиозиса как артикуляции гетерогенных рядов.

Однако подобная взаимодополняемость явно асимметрична, по крайней мере у Леви-Стросса. В

[114] См.: Леви-Стросс, 1985 [1958], с. 264; Там же, с. 323; Lévi-Strauss, 2004, p. 42; Lévi-Strauss, Charbonnier, 1961, p. 18, 25.

своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс он утверждал, что, в противоположность истории, структурная антропология должна использовать «метод скорее *трансформаций*, чем *флюксий*» (Lévi-Strauss, 1973 [1960], p. 28), предлагая, соответственно, алгебру групп, а не дифференциальную динамику. Напомним, что «метод флюксий» – это название, данное Ньютоном тому, что впоследствии стали называть дифференциальным исчислением. Действительно, всё выглядит так, словно структурный метод в антропологии или, точнее говоря, стандартная интерпретация этого метода была придумана, чтобы объяснить скорее форму, а не силу, комбинаторное, а не дифференциальное, найти более простое объяснение корпускулярного, а не волнового, языка в ущерб речи и предпочесть категоризацию действию[115]. Соответственно, те аспекты, которые, вероятно, в наибольшей или наименьшей мере сопро-

[115] При всем при этом еще в 1972 году Делёз заметил по поводу структурализма в математике: «Иногда происхождение структурализма ищут в области аксиоматики. Действительно, тот же Бурбаки использует слово „структура“. Но в очень далеком от структурализма смысле, как нам кажется. <…> Математическое происхождение структурализма скорее следует искать в области дифференциального исчисления, а именно в интерпретации, данной Вейерштрассом и Расселом, – *статической* и *ординальной*, которая окончательно освобождает исчисление от ссылок на бесконечно малое и включает его в чистую логику отношений» (Делёз, 2002 [1972], с. 247).

тивляются структурному методу, обычно трактуются у Леви-Стросса в качестве миноритарных семиотических (или даже онтологических) модусов – не случайно мы в начале этой книги говорили о миноритарной антропологии, – потому, что они либо свидетельствуют о пределах мыслимого, либо относятся к области незначащего, либо, наконец, воплощают власть иллюзии. Так, жертвоприношение, как нам известно, считалось воображаемым и ложным, тогда как тотемизм оценивался в качестве чего-то объективного и истинного (Ibid., p. 301–302), и это суждение воспроизводится и обобщается в противопоставлении мифа и ритуала, которое изложено в «Человеке голом» (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 633–641). Подобное суждение, так и подмывает нас сказать, больше говорит об определенных аспектах космологии Леви-Стросса, чем о космологии народов, которые он так хорошо изучил[116].

Сегодня тотемизм растворяется в общей классифи-

[116] Это противопоставление мифа и ритуала в «Человеке голом» стало заметным камнем преткновения для наследников структурализма, о чем свидетельствуют многочисленные попытки видоизменения, переформулировки или же отказа от этого противопоставления (а вместе с ним и от целых разделов леви-строссовской проблематики). Этнология индейцев, как частный раздел антропологии, была вынуждена столкнуться с этим противопоставлением по крайней мере в двух фундаментальных исследованиях амазонских ритуальных систем (Hugh-Jones, 1979; Albert, 1985).

каторской деятельности неприрученной мысли[117], тогда как жертвоприношение все еще ждет сопоставимого конструктивного растворения. Мы знаем, каким образом тотемизм был демонтирован Леви-Строссом: он перестал был институтом, став методом классификации и системой значения, в которой отсылка к ряду природных видов является необязательной. Можно ли переосмыслить жертвоприношение сходным образом? Можно ли в итоге увидеть в божествах, которые функционируют как термины жертвенного отношения, нечто столь же необязательное, как и природные разновидности тотемизма? На что была бы похожа общая схема жертвоприношения, если бы ее типичные институциональные кристаллизации были всего лишь частным случаем? Или, если формулировать этот вопрос в терминах скорее жертвоприношения, чем тотема, каким было бы поле динамических виртуальностей, единичной актуализацией которых является жертвоприношение? Что за силы мобилизует жертвоприношение?

Если отставить в сторону оценочные суждения Леви-Стросса, то мне кажется, что установленный кон-

[117] За важным исключением, как уже было отмечено, теории Ф. Дескола, так как у него этот термин стал обозначать специфическую онтологию, типичные примеры которой обнаруживаются, насколько можно судить, в аборигенной Австралии.

траст между метафорической прерывностью и метонимической непрерывностью, позиционным количеством и векторным качеством, парадигматической референцией и синтагматической операцией проливает свет на ситуацию, – это-то и подтолкнуло меня занести ритуальный каннибализм тупи в колонку (парадигму!) жертвоприношения. Каннибализм, как настоящий антитотемический оператор, должен выполнять потенциально взаимную (императив мести, который придавал ему смысл в обществе тупинамба), но в реальности необратимую трансформацию терминов, которые связываются ею за счет актов предельной смежности и «несмежности» (жестокий физический контакт в процессе казни, разрубание на части и употребление тела жертвы), требующих устранения определенности и создания зоны неразличимости между убийцами и жертвами, пожирателями и пожираемыми. Совсем не обязательно постулировать наличие сверхъестественных сущностей для понимания того, что мы попали в стихию жертвоприношения. Согласно трехполюсной интерпретации ритуала тупинамба, разработанной в моих этнографических исследованиях аравете, актантами являются группа пожирателей, двойственная персона палача-жертвы и группа врага. «Мертвый» – лишь заместительная функция, принимаемая поочередно и попеременно

тремя полюсами ритуала; но именно она направляет силы, которые задействованы в этом процессе.

Всё это прекрасно. Но действительно ли концепт «жертвоприношения» в этом новом леви-строссовском смысле объясняет происходящее в каннибальском ритуале? В каннибализме тупи нет ничего воображаемого и еще меньше ложного. Даже месть, которая, на худой конец, «невозможна», не была воображаемой; прежде всего, она была схематизмом социального *поэзиса*, механизмом ритуального производства коллективной темпоральности (бесконечный цикл мести) за счет установления постоянного дисбаланса между враждующими группами[118]. Во всяком случае, если нужно было непременно воображать врага, то есть конструировать другого как такового, то цель состояла в том, чтобы действительно съесть его и сконструировать Себя как другого. Что-то не укладывается в концепт жертвоприношения, хотя в него укладывается намного больше, чем в концепт тотемизма.

---

[118] «Постоянное неравновесие» – ключевой концепт из «Истории рыси» (Lévi-Strauss, 1991), разработанный – как будто случайно – на основе анализа мифа тупинамба о близнецах, записанного Теве около 1554 года.

9. Трансверсальный шаманизм

Вернемся к шаманизму, о котором мы упомянули ранее в кратком изложении теории перспективизма. Амазонские шаманы, поскольку они способны видеть другие виды так, как те видят себя, то есть в качестве людей, играют роль космологических дипломатов в той сфере, где друг с другом сталкиваются разные социоприродные интересы. В этом смысле функция шамана, по существу, не слишком отличается от функции воина. Оба выступают коммутаторами или проводниками перспектив; первый действует в межвидовой зоне, а второй – в зоне межчеловеческой или межсоциетарной[119]. Эти зоны скорее наложены друг на друга в интенсивном режиме, а не расположены экстенсивно в порядке горизонтальной смежности или же вертикального охвата. Как уже не раз отмечалось, амазонский шаманизм – это продолжение войны другими средствами. Это, однако, имеет отношение не к самому насилию[120], а к коммуникации, то есть

[119] Не будем забывать о том, что у каждого вида есть свои собственные шаманы и что шаманы-люди завязывают отношения с другими видами при посредстве в основном шаманов из этих видов, которые являются его союзниками.

[120] Пусть даже часто шаманы на войне – необходимые помощники, выступающие в роли либо оракулов, либо воинов незримого.

к трансверсальной коммуникации между некоммуникабельными элементами, опасному и тонкому сравнению перспектив, в котором позиция человека всегда оказывается под вопросом. Кому достанется позиция человека – вот вопрос, непременно возникающий, когда тот или иной индивид сталкивается с инородным пучком аффектаций и агентности, и не важно, что это: животное или незнакомец, встретившийся в лесу, запропастившийся родственник, вернувшийся в деревню, или образ покойного, явившийся в сновидении. Всеобщая человечность существ, то есть фундаментальная космическая человечность, которая делает любой вид существ рефлексивной разновидностью человеческого, подчинена принципу взаимодополнения и определяется тем, что разные виды, неизменно человеческие для самих себя, не могут в то же время быть человеческими один для другого.

Также можно с полным правом сказать, что война – это продолжение шаманизма другими средствами: в Амазонии шаманизм столь же свиреп, сколь война сверхъестественна. И тот, и другая сохраняют связь с охотой как моделью перспективного агонизма, формируя трансчеловеческую этограмму, в которой проявляется совершенно метафизическое влечение к опасности (Rodgers, 2002). Она так же проникнута глубоким убеждением, что всякая жизнедеятель-

ность является формой хищнической экспансии[121].

Если говорить в категориях леви-строссовского противопоставления, то шаманизм, безусловно, следует отнести к жертвоприношению. Верно, что шаманическая деятельность состоит в установлении связей или переводов между мирами каждого из видов живых существ за счет поиска гомологий и активных эквивалентностей различных точек зрения, которые сталкиваются друг с другом (Cunha, 1998). Но сам шаман – это реальный «релятор», а не формальный «коррелятор»: ему нужно переходить от одной точки зрения к другой, трансформироваться в животное, чтобы получить возможность трансформировать животное в человека, и наоборот. Шаман «субстантивирует» и воплощает, устанавливает связь (в смысле «реляции») между различиями потенциалов, которые сопровождают расхождения перспектив, составляющих космос: его сила, как и пределы этой силы, проистекает из этих различий.

С этого момента моссовская теория жертвоприно-

[121] По этой причине предполагаемая важность, которой индейцы наделяют ценности «общительности» и «спокойствия», сокрушаясь о которых, в недавних работах по амазонской антропологии пролили немало чернил, а то и скупых слез умиления, мне представляется курьезно двусмысленной интерпретацией двойственных сил хищнической инаковости, которую туземная мысль принимает за всеобщий онтологический горизонт.

шения наконец начинает приносить некоторую пользу. Представим себе схему жертвоприношения в качестве того, что составляет насыщенную или полную структуру опосредования, связывая полюса того, кто приносит жертву (предлагая жертву и получая от этого выгоды), и ее получателя путем двойного опосредования жреца (служителя культа жертвоприношения) и жертвы. Будем считать две «жертвенные» амазонские фигуры, ритуальный каннибализм и шаманизм, патологическими отклонениями от моссовской схемы, в том же смысле, в каком Леви-Стросс говорил об ограниченном обмене как о патологическом с точки зрения математики случае обобщенного обмена.

Отличительной особенностью амазонского шаманизма является то, что шаман – это *одновременно* служитель культа и проводник < *véhicule* > жертвоприношения. Именно в нем реализуется «дефицит смежности», пустота, созданная разделением тела и души, вычитающей экстернализацией определенных частей личности шамана, способного пропустить благодетельный семиотический поток между людьми и нелюдьми. В зазеркалье уходит сам шаман; он не отправляет посланцев или представителей в форме жертв, он сам является жертвой: он приговорен, подобно шаману аравете, к которому во время его путешествий на небо каннибальские божества этого на-

рода обращаются как к «нашей будущей пище». То же самое выражение пять веков назад использовали тупинамба, насмешливо обращаясь к своим военнопленным[122]. Порог иного социокосмического режима преодолевается тогда, когда шаман становится осуществляющим жертвоприношение за другого: к примеру, он становится палачом, приносящим человеческие жертвы; распорядителем жертв, которые приносят власть имущие; тем, кто санкционирует отправления, за которыми он всего лишь надзирает. Здесь мы видим, как за фигурой шамана проступает тень священника.

Конечно, речь не идет об абсолютной противоположности. В туземной Амазонии то, что обозначается общим термином «шаманизм», охватывает и важное различие, на которое указал С. Хью-Джонс

[122] Благодаря этому произведенному аравете сокращению мы сталкиваемся с еще более драматичным усечением схемы жертвоприношения в каннибализме, при котором не только тот, кто осуществляет жертвоприношение / палач отождествляется с жертвой (траур, символическая смерть, запрет на поедание врага), но и приносящий жертву, то есть группа пожирателей, совпадает с получателем жертвоприношения. В то же время схема в силу характерной деформации раздваивается, и группа, из которой происходит враг, подвергнутый ритуальной мести, с одной стороны, становится своего рода сожертвователем, который как будто «подносит» жертву, но, с другой стороны, становится своего рода будущим получателем, предъявителем воинственной мести, которую он неизбежно обратит против группы пожирателей.

(Hugh-Jones, 1996), – между шаманизмом «горизонтальным» и «вертикальным». Это противопоставление особенно заметно у таких народов, как бороро Центральной Бразилии или тукано и араваки Рио-Негро, у которых обнаруживаются две совершенно различные категории мистических посредников. Шаманы, которых Хью-Джонс относит к категории горизонтальных, – это знатоки, силы которых проистекают из вдохновения и харизмы, а их действие, обращенное вовне *социуса*, не лишено агрессивности и нравственной двусмысленности; их главными контрагентами выступают духи животных, считающиеся, возможно, наиболее частой причиной болезней в туземной Амазонии (болезни часто представляются местью со стороны съеденных животных). Категория вертикальных шаманов, в свою очередь, включает в себя учителей пения и распорядителей церемоний, мирных хранителей эзотерического знания, необходимого для правильного процесса воспроизводства отношений, являющихся для группы внутренними, – рождения, инициации, присвоения имен, погребения.

Шаман, которого я назвал «осуществляющим жертвоприношение – жертвой», – это горизонтальный шаман; как отмечает Хью-Джонс, такой специалист типичен для амазонских обществ, этос которых достаточно эгалитарен и воинственен. Тогда как вертикаль-

ный шаман, встречающийся только в более иерархичных и мирных обществах, скорее приближается к фигуре священника. Но при этом следует отметить, что не бывает амазонских обществ, в которых сакральные функции исполнялись бы только вертикальными шаманами; там, где встречается один-единственный узнаваемый тип шамана, последний обычно объединяет функции двух шаманов, известных у бороро или тукано, при явном преобладании, однако, качеств и обязанностей горизонтального шаманизма.

Противопоставление Хью-Джонса, очевидно, понимается как различение идеальных типов, крайне упрощенных и схематичных. Но это не ставит под вопрос аналитическую значимость этого различия типов шаманизма, которое, с моей точки зрения, полностью подтверждается этнографией. Разделение труда в области космополитического опосредования между двумя типами шаманов обретает важный сравнительный смысл, если включить его в ряд опосредующих раздвоений, приведенный Леви-Строссом в «Структуре мифов»: «мессия → близнецы → трикстер → двуполое существо → кросс-кузены → супружеская чета <…> → триада» (Леви-Стросс, 1985 [1958], с. 203). В этом качестве асимметричная дуальность шаманов должна указывать на важное свойство индейских космологий, на «дуализм в состоянии постоянного нерав-

новесия», описанный в «Истории рыси». Но прежде всего отметим, что мессианизм, первый термин указанного ряда, в действительности является главным элементом проблемы, поставленной Хью-Джонсом на основе различения между двумя шаманами. Предводителями многих милленаристских движений, получивших распространение в северо-западном регионе Амазонии начиная с середины XIX века, были, как подчеркивает Хью-Джонс, шаманы-пророки, относящиеся к «горизонтальному» типу. Это означает, что различие следует провести не столько между двумя типами знатоков: шаманом в строгом смысле (или «шаманом-воином») и шаманом-священником, сколько между двумя возможными траекториями шаманской функции: *священнической трансформацией* и *трансформацией пророческой*. В этом случае профетизм выступает результатом исторического разогревания шаманизма, тогда как появление четко определенной священнической функции должно определяться его политическим охлаждением, то есть включением в социальную власть.

Еще один способ сформулировать гипотезу – это сказать, что священническая трансформация, ее дифференциация на фоне базовой шаманической функции связана с процессом построения внутреннего социального пространства, то есть с появлением

таких ценностей, как *прародительство*, которое выражает диахроническую непрерывность между живыми и мертвыми, и *политическая иерархия*, которая устанавливает и закрепляет синхронические разрывы между живыми. Действительно, если архетипическое Иное, с которым имеет дело горизонтальный шаман, является териоморфным, то Иное вертикального шамана обычно приобретает антропоморфные черты Предка.

Индейский горизонтальный шаманизм включается в космологическую экономию, в которой различие между живыми людьми и мертвыми людьми как минимум не меньше, чем подобие между мертвыми людьми и живыми нелюдьми. Как отметил Конклин (Conklin, 2001) по поводу эсхатологии народа вари из западной Амазонии, в мире мертвых нет животных. Их нет там потому, что мертвые – сами животные, это и есть животные в виде дичи: они превращаются в диких свиней, которые представляются квинтэссенцией мяса и, следовательно, настоящей еды. Другие мертвецы, другие люди станут ягуарами – другим полюсом животности в ее охотничьем или каннибальском виде[123]. И если изначально животные были

[123] Вспомним «Рондо каэтету» из «Сырого и приготовленного», в котором свиньи и ягуары представлены в качестве двух полярных животных архетипов свойствá (соответственно плохого свойственника и хороше-

людьми, люди станут животными, когда умрут: эсхатология (дез)индивидуации смыкается с мифологией (пред)видообразования. Призраки мертвых в области онтогенеза соответствуют животным в области филогенеза. «В начале все животные были людьми…» В таком случае неудивительно, что мертвые, в качестве образов, которые определяются через дизъюнкцию по отношению к человеческому телу, привлекают тела животных; именно поэтому в Амазонии умереть – значит превратиться в животное: если считается, что души животных обладают первичной телесной формой человека, вполне логично предположить, что души людей наделяются посмертным телом животного или же входят в животное тело, которое потом будет убито и съедено живыми.

Поэтому возникновение вертикального шаманизма скорее всего связано с разделением двух позиций инаковости: мертвых и животных. С какого-то момента, определить который, должен признать, я не в состоянии, мертвых людей начинают считать скорее людьми, чем мертвыми, что впоследствии дает симметричную возможность более законченной «объективации» нелюдéй. В целом разделение между

го), то есть такой человечности, которая структурирована инаковостью; вспомним также вместе с Карнейро да Кунья (Cunha, 1978), что мертвые и свойственники – это примерно одно и то же.

людьми и нелюдьми, проекция общей животной фигуры как Другого человечности, зависит от предварительного разделения мертвых и животных, связанного с возникновением общей фигуры человечности, объективированной в форме предка. Базовый эсхатологический факт, а именно то, что мертвые становились животными, был тем, что одновременно гуманизировало животных и делало мертвых иными; с разведением мертвых и животных первые остаются людьми или даже становятся сверхлюдьми, а вторые начинают терять свой человеческий статус, постепенно приближаясь к состоянию недо- или античеловечности.

Если свести воедино разнообразные аспекты различения, которые исследовал Хью-Джонс, то мы можем сказать, что горизонтальный шаманизм является экзопрактическим, тогда как вертикальный – эндопрактическим. Я полагаю, что в туземной Амазонии экзопраксис предшествует – логически, хронологически и космологически – эндопраксису и что он всегда продолжает действовать, даже в более иерархических укладах северо-западной Амазонии, в качестве своего рода остатка, который препятствует учреждению вождества или же государств с законченной метафизической интериорностью. Мертвые всегда отчасти остаются животными, поскольку всякий мертвец порождает призрака в той мере, в какой он об-

ладает телом; и именно поэтому никто не может умереть сразу же в качестве предка, хотя кто-то может родиться аристократом; не существует чистых предков, разве что в пространстве-времени внутреннего, в докосмологическом и дотелесном плане мифа, но там люди и животные напрямую общаются друг с другом. С другой стороны, животные, растения и другие амазонские разновидности существ никогда полностью не перестают быть людьми; их постмифическое превращение в животных и так далее контросуществляет изначальную человечность, на основание чего она доступна для шаманского логопраксиса, которым пользуются их актуальные представители. Всякий мертвец продолжает быть немного животным; всякий зверь продолжает быть немного человеком. Человечность остается имманентной, заново поглощая большую часть очагов трансцендентности, которые постоянно вспыхивают в том густом, безбрежном и изобилующем многообразием лесу, который представляет из себя амазонский социус.

Повсеместное присутствие горизонтального шамана в амазонском регионе означает невозможность совпадения политической власти и космической силы, осложняя тем самым развитие системы жертвоприношения классического типа. Следовательно, учреждение жертвоприношения так называемыми

«развитыми культурами» Анд и Мезоамерики должно означать своего рода захват шаманизма, осуществляемый государством. Конец космологического бриколажа шамана, начало теологической инженерии священника[124].

Противоположность шаманизмов вертикального и горизонтального типа неоднократно связывали с противопоставлением трансцендентности и имманентности (Pedersen, 2001; Holbraad, Willerslev, 2007). Амазонский шаманизм, как и перспективизм, который служит для него фоном, действительно является практикой имманентности. Я лишь отмечу, что это никоим образом не предполагает равенства в статусе между людьми и нелюдьми, связанными шаманизмом, – как раз наоборот. (В амазонской этнологии имманентность довольно часто путают с равенством.) Но нет здесь и устойчивой иерархии точек зрения различных существ. Амазонский перспективизм нельзя интерпретировать как шкалу перспектив, на которой каждая

[124] Противоположность, которую я описываю в категориях Леви-Стросса как противоположность бриколера (шамана) и инженера (священника), соответствует противоположности, установленной в «Тысяче плато» между доозначающей, или первобытной, семиотикой (сегментарной, многомерной, антропофагической) и семиотикой означающей, или деспотической (интерпретозисом, бесконечным долгом, лицевостью) (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 196 и далее). В терминологии Дескола (Дескола, 2012 [2005]) можно было бы указать на контраст анимизма и аналогизма.

следующая включает все остальные в соответствии со степенью онтологического достоинства[125], и еще меньше как проекцию той или иной «точки зрения всеобщности». Различия трансформационного потенциала между сущими – это и есть смысл существования шаманизма, но ни одна точка зрения не включает в себя никакую другую односторонним образом. Всякая точка зрения «тотальна», ни у одной из них нет равноценной ей или подобной; следовательно, горизонтальный шаманизм не горизонтален, а *трансверсален*. Отношение между точками зрения (отношение – это и есть точка зрения в виде множественности) относится к области дизъюнктивного синтеза или имманентного исключения, а не трансцендентного включения. В общем, перспективистская система находится в состоянии постоянного неравновесия, если еще раз вспомнить выражение, при помощи которого Леви-Стросс описывал индейские космологии.

---

[125] Под этим я подразумеваю, что расходящиеся в выводах наблюдения Кона (Kohn, 2002, 2005), сделанные при изучении народа авила руна, должны быть интерпретированы как одно из проявлений определенной тенденции, возможно древней, к «вертикализации», свойственной космологии этих представителей лесных кечуа. См. по этому вопросу замечание Тэйлора (Taylor, 2009) о народе хиваро ачуар: «Ни классы духовных существ, ни те формы взаимодействия с ними, которые вырабатывают люди, не упорядочены по шкале достоинства или силы, и ни один из полов не пользуется исключительным правом в плане способности вступить в отношение с нелюдьми».

Но если это так, то интерпретация амазонского (горизонтального) шаманизма как структурной редукции схемы Мосса в конечном счете оказывается непоследовательной. Шаманизм уклоняется от разделения между тотемической логикой и жертвенной практикой, которое считалось исчерпывающим. Шаман – это не священник в зачаточном или в инхоативном виде, а шаманизм – это скорее пророческая практика в щадящем режиме, а не квазисвященническая религия. Действия шаманов, хотя их невозможно свести к символической игре тотемных классификаций, не стремятся произвести синкретичный континуум, который достигается за счет того, что жертвоприношение расположено между различными воображаемыми сериями. Типичные для отношений третьего вида, подобные действия драматизируют коммуникацию между гетерогенными терминами, образующую доиндивидуальные, интенсивные или ризоматические множественности: если брать наш пример, кровь/пиво, заложенную в каждом становлении-ягуаром.

И на этом пути становления мы снова возвращаемся к работам Делёза и Гваттари. Мы не случайно возвращаемся к «Тысяче плато», именно к тому месту, где авторы предлагают новую интерпретацию противоположности тотемизма и жертвоприношения.

10. Производство – еще не всё: становления

Как мы уже отмечали, двоякий автор «Анти-Эдипа» утверждал, что хотя первичной была энергия филиации, это «ничего» не меняет, то есть это факт случайный. Тогда мы задали себе вопрос, допустимо ли представить другой интенсивный порядок, в котором первичной была бы «энергия альянса». Мы решили, что проблема заключается в том, чтобы определить условия построения концепта альянса как дизъюнктивного синтеза.

О возможности интенсивной интерпретации альянса можно задуматься начиная с «Тысячи плато» и ее длинной главы о становлениях. Понятие «становление» у Делёза является важнейшим начиная с его работ о Бергсоне и Ницше и занимает известное место в «Логике смысла»; но только после написанного в соавторстве эссе о Кафке (Делёз, Гваттари, 2015 [1975]) оно приобретает особый концептуальный уклон и становится интенсивным, достигая скорости отрыва в плато 10 «1730 – Стать интенсивным, стать животным, стать невоспринимаемым…» из книги 1980 года. Становление – это в буквальном смысле то, что убегает, утекает, уклоняется как от *мимезиса*, то есть

имитации и воспроизводства («Миметизм – крайне неудачный концепт…»[126]), так и от *мемезиса*, то есть памяти и истории. Становление ведет к амнезии, оно доисторично, неиконично и бесплодно; оно есть различие на практике.

* * *

Десятая глава «Тысячи плато» начинается с изложения установленного Леви-Строссом противопоставления серийных/жертвенных и тотемических/структурных логик, то есть воображаемого отождествления человека и животного, с одной стороны, и символической корреляции социальных и природных различий – с другой. Между двумя этими аналогическими моделями, серией и структурой, Делёз и Гваттари размещают бергсоновский мотив становления, тип отношения, не сводимый ни к серийным подобиям, ни к структурным соответствиям. Понятие становления описывает отношение, которое на первый взгляд сложно встроить в аналитические рамки структурализма, в которых отношения должны работать в качестве молярных логических объектов, воспринимаемых преимущественно экстенсивно (то есть

[126] Делёз, Гваттари, 2010 [1990], с. 19 (перевод изменен).

противоположностей, противоречий, опосредований). Становление – это реальное, молекулярное и интенсивное отношение, действующее в регистре, отличном от всё еще слишком морфологической реляционности структурализма. Дизъюнктивный синтез становления не может идти по правилам комбинаторных игр формальных структур; он осуществляется в областях, далеких от равновесия, где обитают реальные множественности (DeLanda, 2002, 75). «Становление и множественность – одно и то же»[127].

Если сериальные сходства являются воображаемыми, а структурные корреляции – символическими, то становления как раз реальны. Становление – не метафора и не метаморфоза – это движение, которое детерриториализирует два термина отношения, создаваемого им, выводя их за пределы определяющих их отношений, чтобы связать их посредством новой «частичной связи». Глагол «становиться» в этом смысле не указывает на предикативную операцию или транзитивное действие: быть вовлеченным в становление-ягуаром – не то же самое, что стать каким-то отдельным ягуаром. «Тотемический» ягуар, в которого определенный человек превращается за счет «жертвоприношения», является воображаемым, но сама трансформация реальна. Само ста-

[127] Там же, с. 411.

новление является кошачьим: в становлении-ягуаром «ягуар» – это имманентный аспект действия, а не его трансцендентный объект, поскольку «становиться» – это непереходный глагол[128]. С того момента, как человек становится ягуаром, ягуара уже нет (вот почему выше мы использовали формулу «человек/ягуар» для обозначения этой дизъюнктивной множественности становления). Делёз и Гваттари, цитируя, что немаловажно, индейские мифы, указывают:

> …в своих исследованиях мифа Леви-Стросс постоянно сталкивается с этими молниеносными действиями, за счет которых человек становится животным в тот самый момент, когда животное становится… (становится чем? человеком или чем-то еще?) (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 390 [290] (перевод изменен)).

Делёз и Гваттари продолжают: «становиться» – это глагол, обладающий совершенно особой плотностью: это не то же самое, что подражать, появляться, быть, соответствовать. И уж совсем неожиданно: становление «уже не производство – производство филиации или производство через филиацию» (Там же, с. 393 [292] (перевод изменен)). *Не производство и не филиация*. Как сказала бы Дороти Тотошке, «у меня та-

[128] И к тому же крайне неполный глагол, поскольку его единственная форма – инфинитив, форма внеисторической моментальности.

кое впечатление, что» от «Анти-Эдипа» мы ушли уже очень далеко.

«В общем, интенсивная мысль – это мысль о производстве», – утверждает Деланда (DeLanda, 2003, p. 15). Возможно, это не всегда так. Концепт становления действительно играет в «Тысяче плато» ту же осевую космологическую роль, которую концепт производства играл в «Анти-Эдипе». Не потому, что «всё является становлением», что было бы скорее солецизмом, и не потому, что в этой книге нет других интересных идей, а потому, что максимально антирепрезентационный диспозитив «Тысячи плато», который приостанавливал работу представления, – это концепт становления, точно так же как антирепрезентационным диспозитивом «Анти-Эдипа» было производство. Производство и становление – два различных движения. Оба вовлекают в себя природу, оба интенсивны и дорепрезентативны; в определенном смысле это два термина для обозначения одного и того же движения: становление – это процесс желания, желание – это производство реального, становление и множественность – это одно и то же, становление – это ризома, а ризома – это процесс производства бессознательного. Но в другом смысле они в конечном счете не являются одним и тем же движением: «расстояние туда и обратно не одно и то

же». Производство – это процесс, в котором реализуется тождество человека и природы, в котором природа проявляется в виде процесса производства («человеческая сущность природы и природная сущность человека отождествляются в природе как производстве или промышленности…» (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 17)). Становление, напротив, – это «*противоестественная*» сопричастность человека и природы; это молниеносное движение захвата, симбиоза, трансверсальной связи гетерогенных элементов (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 396, 398). «Только так и действует природа – против самой себя. Это сильно отличается от производства через филиацию и наследственного воспроизводства…» (Там же, с. 398 (перевод изменен)). Становление – это другая сторона зеркала производства, изнанка тождества. Тождество «напротив», если вспомнить, каким словом тупинамба обозначали врага.

«Универсум не функционирует через филиацию» (Там же (перевод изменен)), то есть универсум во всех своих состояниях, как интенсивно-виртуальных, так и экстенсивно-актуальных. Но в таком случае, если он не функционирует за счет *филиации* или же другого, произвольного элемента, соблазнительной выглядит идея о том, что, возможно, он функционирует посредством *альянса*. Действительно, в пер-

вом плато мы прочтем, что «Дерево – это филиация, а ризома – альянс и только альянс» (Там же, с. 44 (перевод изменен)). И вот теперь мы видим, что

> становление – не эволюция; по крайней мере, не эволюция через альянс или филиацию. Становление ничего не производит посредством филиации, всякая филиация воображаема (Там же, с. 391 (перевод изменен)).

Прекрасно. Что же произошло между тем моментом, когда представленная в «Анти-Эдипе» трактовка утверждала интенсивную, двусмысленную, ночную филиацию догонского мифа, и отказом в «Тысяче плато» наделять какой-либо положительной ролью этот модус отношений? Как филиация, являвшаяся *интенсивной*, могла стать *воображаемой*?

Мне кажется, это изменение отражает важное для Делёза и Гваттари изменение фокуса: от внутривидового горизонта они перешли к межвидовому, то есть от человеческой экономии желания – желания, безусловно, всемирно-исторического, расового, социополитического, а не семейного, персонологического и эдипова, но всё же *человеческого* – к экономии трансвидовых аффектов, которым неведом естественный порядок видов и их ограничительные синтезы, а потому они подводят нас к инклюзивной дизъюнкции в плане имманентности. С точки зрения экономии же-

лания из «Анти-Эдипа», экстенсивный альянс был нужен, чтобы ограничить интенсивную молекулярную филиацию, актуализируя ее в молярной форме группы филиации; но с точки зрения космической экономии аффекта, то есть желания как *нечеловеческой силы*, именно филиация будет ограничивать своими воображаемыми идентификациями альянс гетерогенных существ, тем более реальный по причине его противоестественности: «Если эволюция и включает в себя подлинные становления, то только в той обширной области симбиозов, где в действие вступают существа из самых разных классификаций и царств, между которыми невозможна какая бы то ни было филиация» (Делёз, Гваттари, 1980, с. 291).

За этим следует их любимый пример с осой и орхидеей – пример устройства, «от которого никогда не может произойти осы-орхидеи» и без которого, добавим мы, ни одна оса и ни одна орхидея в известном нам виде, очевидно, не могли бы оставить потомства, поскольку естественная филиация в рамках каждого вида зависит от этого противоестественного альянса двух видов.

Концептуальная детерриториализация сексуальности, начатая в «Анти-Эдипе», получает здесь свое завершение; бинарная организация полов, включая бисексуальность (ср. «атом гендера», о котором шла

речь выше; Делёз, Гваттари, 1980, с. 106), уступает место «*n* полам», которые связываются с «*n* видами» в молекулярном плане: «Сексуальность осуществляется через становление-женщиной мужчины и становление-животным человека, – эмиссия частиц» (Там же, с. 341). И если всякое животное, участвующее в становлении-животным, – это множественность («любое животное – это, по сути, стая, свора» (Там же, с. 293), то объясняется это тем, что оно определяет множественную, латеральную, гетерогенетическую, экстрафилиативную и экстрапродуктивную социальность, которая подталкивает социальность человеческую к всеобщей демонической метонимии:

> Мы противопоставляем эпидемию филиации, заражение – наследственности, заразительное заселение – сексуализированной репродукции, сексуальному производству. <…> Соучастия или браки, заключенные против природы, – это и есть подлинная природа, пронизывающая различные царства (Там же, с. 295).

Итак, альянс. Но не всякий альянс. Как мы уже отметили, в первом томе «Капитализма и шизофрении» были предложены *две филиации*: одна интенсивная и зародышевая, другая экстенсивная и соматическая, притом последняя находится в контрапозиции к альянсу, экстенсивному принципу, играющему роль «вы-

тесняющего представления» представителя желания, то есть изначального импульса < *influx germinal* >. Теперь же мы видим, что в «Тысяче плато» возникают *два альянса*: тот, что был открыт в «Анти-Эдипе», альянс, внутренний по отношению к социусу и мужскому роду (первичная коллективная гомосексуальность); и другой альянс, имманентный становлению, не сводящийся ни к воображаемым производству и метаморфозу (к мифической генеалогии, происхождению от животного), ни к символическим обмену и классификации (к экзогамному альянсу и тотемизму).

Всякое становление является альянсом. Но, повторим, это не значит, что всякий альянс является становлением. Бывает экстенсивный альянс – культурный и социополитический – и альянс интенсивный – противоестественный и космополитический. И если первый различает филиации, то второй смешивает виды или, точнее, контросуществляет посредством импликативного синтеза непрерывные различия, которые в обратном направлении (дистанция не одна и та же) актуализируются благодаря ограничительному синтезу прерывного видообразования. Когда шаман запускает становление-ягуаром, он не «производит» ягуара, он не «сродняется» с потомками ягуара – он *усыновляет* ягуара и *берет его к себе*, то есть заключает кошачий альянс:

> Можно было бы сказать, что между двумя терминами возникает зона неразделенности, неразличимости, амбивалентности, словно они достигли точки, которая непосредственно предшествует их взаимной дифференциации: не сходство, а скольжение, предельное соседство, абсолютная смежность; не природная филиация, а противоестественный альянс (Deleuze, 1993, p. 100).

Стоит обратить внимание, что данное определение становления (потому что речь именно о нем) располагается трансверсально по отношению к парадигматическому дуализму: \'7bфилиация, метонимическая непрерывность, серийное сходство\'7d против \'7bальянса, метафорической прерывности, оппозиционного различия\'7d. «Абсолютная смежность» типа касательной или дифференциала, установленная противоестественным альянсом, очевидным образом отличается от абсолютной, противопоставительной «несмежности» генеалогических линий, установленной культурно-символическим альянсом (экзогамией). Но нет нужды добавлять (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 177), что она не сводится и к воображаемому отождествлению или неразличимости «двух терминов». Нет смысла противопоставлять естественную филиацию и культурный альянс, как в классиче-

ском структурализме. Противоестественность интенсивного альянса в равной мере контркультурна и контрсоциальна[129]. Мы говорим о включенном третьем, об ином отношении – «новом альянсе»:

> «Альянс» – это слово одновременно удачное и неудачное. Всякое слово удачно, если его можно использовать для перехода границы между людьми и вещами. Так, «альянс» – это удачное слово, если ты применяешь его к микробу. «Сила» – удачное слово, если ты употребляешь его по отношению к человеку (Latour, 1993).

* * *

Нет нужды выходить за пределы африканистики, чтобы найти первый пример этого трансграничного альянса, этого свойствá (affin = *ad-finis*) людей и нелюдéй. В разделе «Воспоминания колдуна, II» из второго плато Делёз и Гваттари говорят о людях-животных, подобных «священным дефлораторам», изучавшимся Пьером Гордоном, или же «людям-гиенам» из некоторых суданских традиций, описанным Ж. Ка-

[129] Контрсоциальна в той мере, в какой, как мы могли бы сказать, человеческая социальность по необходимости контринтенсивна, поскольку она порождается в качестве экстенсивизации «первичной энергии интенсивного порядка».

лам-Гриоль. Эти люди-гиены дают повод для комментария, имеющего, на наш взгляд, решающий характер:

Человек-гиена живет на краю деревни или между двумя деревнями и может следить за обоими направлениями. Герой или даже два героя, у каждого из которых невеста из деревни другого, одерживают победу над человеком-животным. Словно бы нужно было провести различие между двумя разными состояниями альянса – демоническим альянсом, навязывающимся извне и устанавливающим свой собственный закон для каждой филиации (вынужденный альянс с чудовищем, с человеком-животным), и добровольным альянсом, который, напротив, пребывает в согласии с законами филиации и заключается после того, как жители деревни победили чудовище и теперь налаживают свои отношения. В силу этого вопрос об инцесте можно изменить. Ибо недостаточно сказать, что запрет на инцест проистекает из положительных требований альянса вообще. Существует скорее определенный тип альянса, столь чуждого и враждебного филиации, что он обязательно попадает в положение инцеста (человек-животное всегда имеет к нему отношение).

Второй альянс запрещает инцест потому, что он может подчиниться правилам филиации лишь

> в том случае, когда он заключается именно что между разными генеалогическими линиями. Инцест появляется дважды, первый раз как чудовищная сила альянса, когда последний опрокидывает филиацию, а второй – как запрещенная сила филиации, когда последняя подчиняется альянсу и должна разводить его по разным линиям (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 408–409, сноска 15 (перевод изменен)).

«В силу этого вопрос об инцесте можно изменить»… Похоже, что Делёз и Гваттари намекают здесь на теорию «Элементарных структур родства»; но данное наблюдение можно отнести и к тому, как они рассматривают вопрос в «Анти-Эдипе». Поскольку теперь понятие альянса приобретает двоякий смысл, оно выступает не просто в качестве регулятора «сексуальности как процесса филиации», но также «силой альянса, вдохновляющей незаконные браки или омерзительные виды любви». Его цель – уже не просто управлять, но также «воспрепятствовать зачатию» (Делёз, Гваттари, 1980, с. 301): антифилиативный альянс, альянс против филиации. И даже в *обменном* альянсе, вытесняющем и при этом производящем филиацию, в том виде, в котором он представлен в «Анти-Эдипе», в этот момент проявляется какая-то необузданная и темная мощь, словно он оказывался заражен другим альянсом – «демониче-

ским»[130]. «Альянс и филиация действительно вступают в отношения, которые регулируются законами брака, но даже после этого альянс сохраняет свою грозную и заразительную мощь. Эдмунду Личу удалось [это] показать…»[131] (Там же). Отметим, что слово «мощь» в этой главе неизменно связывается с альянсом вообще; концепт альянса перестает обозначать институт – структуру – и начинает работать в качестве мощи и потенциала, то есть становления. От альянса как формы к альянсу как мощи, пропуская филиацию как субстанцию? Мы определенно вышли за границы мистико-серийной стихии жертвоприношения и мифически-структурной стихии тотемизма, а потому оказались в магически-реальной стихии становления.

Но мы так же не имеем дело с принципом общественного договора. «Желанию неведом обмен, оно понимает лишь кражу и дар…» (Делёз, Гватта-

---

[130] «В социальном плане таким хищником всегда является свояк-похититель» (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 464). Как предупреждает сам Леви-Стросс, нужно научиться понимать эти «мифические» эквивалентности *буквально*, не лишая их «большей части значения, превосходящего различие реального и воображаемого: мы можем вызвать на сцену лишь фантом его полного значения, сведенный к изобразительному языку» (Леви-Стросс, 2008 [1962 b], с. 478).

[131] Здесь они ссылаются на работу *Rethinnking anthropology*, в которой Лич (Leach, 1961, p. 20) отмечает общий факт «метафизического влияния», которое оказывают друг на друга люди, вступившие в брачный альянс. Недавний комментарий см.: Viveiros de Castro, 2008 a.

ри, 1972, с. 219). Но, как и в случае альянса, обмены бывают разные. Есть обмен, который не может называться «обменным» в рыночно-капиталистическом смысле этого термина, поскольку он относится к категории кражи и дара: собственно, обмен, характерный для «экономик дара», – это альянс, заключенный благодаря обмену дарами, непрерывное чередующееся движение двойного захвата, в котором партнеры переключают (контротчуждают) невидимые перспективы через оборот видимых вещей; это кража, которая осуществляет непосредственный дизъюнктивный синтез «трех моментов» (давать, получать и возвращать)[132]. Ведь дары могут быть взаимными, но из-за этого обмен не становится менее насильственным; весь смысл акта дарения состоит в том, чтобы принудить партнера к действию, вытянуть из другого поступок, спровоцировать его на ответ, то есть чтобы украсть у него душу (альянс как кража души друг у друга). И в этом смысле не существует социального действия, которое не было бы «обменом дарами», поскольку всякое действие является социальным исключительно тогда, когда это действие в ответ на дей-

[132] Об обмене и перспективе см.: Strathern, 1988, p. 230, 271, 327; Idem, 1991 a, passim; Idem, 1992 a, p. 96–100; Idem, 1999, p. 249–256; Munn, 1992 [1986], p. 16; Gregory, 1982, p. 19. О понятии двойного захвата см.: Deleuze, Parnet, 1996 [1977], p. 7–9; Stengers, 2003 [1996] (I), p. 42, n. 11.

ствие, реакция в ответ на реакцию. *Взаимность* в этом случае означает попросту *рекурсивность*. Никакого намека на общительность и еще меньше – на альтруизм. Жизнь – это кража[133].

* * *

Ссылки на африканских колдунов, естественно, неслучайны. Делёз и Гваттари связывают становление с колдовством как практикой и как дискурсом (с волшебными сказками), в противоположность, с одной стороны, ясному и отчетливому миру тотемных мифов и институтов, а с другой – смутному и беспорядочному миру священника и техники жертвоприношения. Это наблюдение крайне важно (Goldman,

[133] «Язык может работать против того, кто его применяет. <…> Понятие социальности часто понимается так, как если бы оно предполагало общительность; взаимность – как если бы она означала альтруизм; а факт отношения – как солидарность…» (Strathern, 1999, p. 18). «Действие в ответ на действие» – это одна из формул, к которой, как известно, обращался Фуко для описания власти (существуют лишь силы, приложенные к силам, как сказал бы Ницше Делёза); а «реакция в ответ на реакцию» – это способ бейтсоновского (Bateson, 1958 [1936]) объяснения концепта схизмогенеза, который очень важен как для структурного анализа Леви-Стросса, так и для шизоанализа Делёза и Гваттари. Что касается кражи, которой является жизнь, то А. Н. Уайтхед заметил: «Жизнь – это кража, и вор должен быть оправдан» (цит. по: Stengers, 2002, p. 349). Назовем это оправдание «даром»?

2005), поскольку амазонский трансверсальный шаманизм принадлежит этому «смутному и отчетливому» миру магии, колдовства и становления.

Это дает повод для новых размышлений, которые я могу представить в самых общих чертах, опираясь на указанную статью Голдмана. Для того чтобы размышлять о шаманизме, в работах Мосса, очевидно, следовало бы вернуться к тексту о магии, а не о жертвоприношении, то есть к этому старому и раскритикованному «Наброску общей теории магии», написанному им вместе с А. Юбером и содержащему будущий «Очерк о даре», поскольку «хау» из «Очерка», лежащая в основе «принципа взаимности» «Элементарных структур родства», является не более чем обменной версией «мана» из «Наброска», которая в свою очередь является теоретическим предшественником «плавающего означающего» (Леви-Стросс, 2000 [1950], с. 433 (перевод изменен))[134]. Тогда как в работах самого Леви-Стросса стоит обратить внимание не на «Колдуна и его магию», а на один достаточно загадочный комментарий, который можно найти в третьем томе «Мифологик» (Леви-Стросс, 2000 [1967], с. 90–95).

[134] Условие реляционной потенциализации, учрежденное запретом инцеста, который, как известно, следует из толкования, которое Леви-Стросс дал «Очерку о даре», и глубинным образом связано с постоянным неравновесием между означающим и означаемым, которое Леви-Стросс отметил в «Наброске общей теории магии».

Сразу после изложения мифа М 60 «Беды Симидуе» Леви-Стросс заодно упоминает о существовании мифических повествований, которые принимают форму романа с продолжением, о своеобразной фантастической атмосфере, типичной для этих рассказов, изобилующих встречами с духами-обманщиками, которые приводят к концептуальным искажениям и разного рода перцептивной двусмысленности, скрытым намекам на практики колдовства, а также о связи последних с ритуалами потребления галлюциногенных снадобий, приводящих к активации процессов «отождествления» с животными.

Этот комментарий позволяет мельком взглянуть на совершенно иной индейский мифопраксис, который течет в параллельном русле, а иногда и против течения, – как реки, текущие в двух направлениях, упоминавшиеся в той же книге. Это этиологическая мифология, которой Леви-Стросс отдает предпочтение: рассказы о превращениях < *transformations* >, разновидность «колдовских сказок», как называли бы их Делёз и Гваттари, где изменения перспектив, которые затрагивают героев, – «молниеносные действия» – подвергаются выраженной нарративной топикализации. *Перспективизм напрямую отсылает к этому становлению-колдуном индейской мифологии.*

Стоит говорить не столько о линейной историче-

ской инволюции от мифа к роману, на которую Леви-Стросс указывает в этой главе «Происхождения застольных обычаев», сколько о латеральном становлении, внутренне присущем мифу и вводящем его в режим множественности, заставляя его разлететься на осколки нескончаемой и беспорядочной рапсодии *квазисобытий* [135]: на занимательные истории, слухи, сплетни, семейный и деревенский фольклор (отсюда «малая традиция» Редфилда), анекдоты, случаи на охоте, посещения духов, дурные сны, нечаянные страхи, предсказания… Это стихия *миноритарного* < *mineur* > *мифа*, мифа как регистра и инструмента симулякра, галлюцинации и лжи. И если миф «большой традиции», миф, который философы и мировые религии подчинили мажоритарному < *majeur* > способу применения у (рикеровский ближневосточный миф), является носителем догмы и веры, по принципу *credo quia absurdum*, миноритарный миф Леви-Стросса (индейский миф в его становлении-колдуном) иллюстрирует дважды перевернутую максиму Анри Мишо: «Это ложь, даже если это правда» [136]. И мы, благо-

---

[135] О понятии «квазисобытий» см.: Rodgers, 2004, Viveiros de Castro, 2008 b.

[136] «Мифологики» неоднократно предупреждают нас о том, что в изложение не будут включаться рассказы, связанные с эзотерическими учениями, с учеными братствами, с теологическими разработками (также они исключают мифологию континентального высокогорья и опреде-

даря *Science wars*, по-прежнему являемся свидетелями того, что дистанция, отделяющая религию от магии, намного больше той, что отделяет религию от науки.

В конечном счете, не жертвоприношение и не тотемизм. «Говорят, что это так или иначе, а это всегда что-то другое» (Lévi-Strauss, Éribon, 1988, p. 176). На самом деле из этого и стоило сделать вывод, что концепт жертвоприношения в «Неприрученной мысли» путает двух «ложных друзей», соединяя две разные операции в одну: междусерийное сходство и внесерийное становление. Более того, следовало бы сделать вывод, что еще одна операция с неприрученными сериями – тотемизм – в конечном счете, далеко не лучшая модель различия; точнее говоря, это именно *модель*, которая не дает нам полного представления

ленную часть мифологии амазонского Северо-Запада и североамериканского Юго-Запада). Как будто индейский миф – этиологический и структурный – постоянно ждет того, что его траектория вот-вот выйдет на развилку, с одной стороны, становления-колдуном малого мифа, который превращающего его в сказку о превращениях, то есть мифа как ризоматической множественности, и, с другой – древовидного уклона к космогонии и теологии, к монархическому логосу, то есть к мифу государства. Не возникает ли здесь аналогии с двойной траекторией амазонского шаманизма – профетизмом и священничеством? Ведь, к примеру, с точки зрения того же Рикера вся индейская мифология, изученная Леви-Строссом, относится к малому мифу.Максима Анри Мишо: «Даже если это правда, это ложь» (*Même si c'est vrai c'est faux*). – *Примеч. пер.*

о *процессе* различия. Нельзя давать обворожить себя аналогиями пропорциональности, группами Клейна и таблицами перестановок; нужно уметь переходить от корреляционной гомологии к трансформационному смещению (Maniglier, 2000, n. 26).

Тотемизм в том виде, в котором он был разработан в книгах 1962 года, является системой классификационных отношений, в которых от одной коррелятивной серии к другой ничего не передается, типичным образцом совершенного равновесия. Тотемные «различия потенциалов» являются внутренними для каждой серии, они не способны оказать какое-либо влияние на другую серию. Становление же, напротив, утверждает отношение как чистую экстериорность, как извлечение терминов из серий, которым они принадлежат, и их доступ к ризоме: оно требует не теории отношений, ограниченных терминами, а теории терминов, открытых отношениям. Поэтому, в крайнем случае, становление представляет собой не третий *тип* отношения, как мы говорили выше, а скорее третий *концепт* отношения, через который следует интерпретировать как тотемизм, так и жертвоприношение: вторичные ретерриториализации первичного различия, задающего отношение, альтернативные актуализации становления как универсальной интенсивной множественности. Становление, актуализированное

одновременно в тотемных разделениях и в жертвенных смешениях (очищение и опосредование по Латуру), беспрестанно контросуществляется в стороне от жертвенных механизмов и в интервалах тотемных таксономий, на периферии «религии» и на границах «науки».

При всем при этом следовало бы также сделать все необходимые выводы из того факта, что аналогическая схема тотемизма с ее симметричным соответствием между природными и социальными различиями основана на асимметрии, составляющей весь ее смысл: именно тот факт, что тотемные виды являются эндопрактическими (медведи женятся на медведях, рыси на рысях), делает их способными обозначать экзопрактические социальные виды: люди из клана медведя женятся на людях из клана рыси. Внешние различия становятся внутренними, различения становятся отношениями, а термины – функциями. Каноническая формула таится внутри тотемизма – формула, которая превращает тотемное устройство в кастовое, что мы можем увидеть в главе IV «Неприрученной мысли». Мы считаем важным, что именно здесь, при демонстрации границ симметрии (Леви-Стросс, 2008 [1962 b], с. 302) между функциональной специализацией эндогамных каст и функциональной гомогенностью экзогамных кланов, Леви-Стросс употребляет в

отношении тотемизма такие термины, как «воображаемый», «иллюзия», «пустая форма», «ложное присвоение»… И хотя далее в той же книге тотемизм будет объявлен на фундаментальном уровне истинным – в противоположность жертвоприношению, чистой силе ложного, – то здесь его противопоставление касте показывает, что иллюзию не так просто отделить от истины: «касты ложно натурализуют подлинную культуру, а тотемические группы действительно культурализуют ложную природу» (Там же, с. 303). То есть всё выглядит так, словно природа и культура находятся в постоянном неравновесии; словно между ними не может быть паритета; словно «истина» в одной серии соответствует «иллюзии» в другой. Этот мотив, который можно назвать «принципом взаимодополняемости смысла», проходит через всё творчество Леви-Стросса, от «Предисловия к трудам Марселя Мосса» до «Истории рыси».

Поэтому, скромно заметим мы, будущее центрального понятия антропологии, понятия отношения, зависит от того внимания, которое дисциплина сможет уделить концептам различия и множественности, становления и дизъюнктивного синтеза. Постструктуралистская теория реляционности, то есть теория, соблюдающая «афундаментальный» компромисс структурализма и реляционной онтологии, не

может игнорировать *серию*, разработанную в философии Жиля Делёза, ландшафт, населенный фигурами Лейбница, Спинозы, Юма, Ницше, Батлера, Уайтхеда, Бергсона и Тарда, а также идеями перспективы, силы, аффекта, привычки, события, процесса, схватывания, трансверсальности, становления и различия. Такова родословная миноритарного структурализма, из которого следовало бы исключить одно соединение, или одного важного посредника, персонажа ключевого даже по сравнению с трансцендентальным субъектом, который, как мы помним, был изъят Леви-Строссом из его собственного кантианства. Структурализм за вычетом одной мелочи, то есть структурализм, который, скажем это со всей подобающей осмотрительностью, не столь навязчиво вращался бы вокруг Канта.

Нам необходима осмотрительность и чувство ориентации, поскольку речь не о том, чтобы сделать еще один шаг назад и отказаться от кантовской антропологии и вернуться в объятья «картезианской антропологии» с дуализмами или без них (а также с кавычками и без оных); задача не в том, чтобы заменить кантианство без трансцендентального субъекта «кантианством» с эмпирическим субъектом, то есть учением о врожденных когнитивных способностях, с модулярностью или без нее. Она скорее заключает-

ся в том, чтобы, следуя по делёзианской проективной касательной, сопротивляться другому преструктурализму, который порой представляется будущим дисциплины, этому странному ходу, который состоит в реакции на отношение и предпочитает очередное умножение идентичностей и субстанций, сущностей и трансценденций, *agencies* и сознаний. Даже «материальность» тел и знаков часто привлекают ради решения не самой благодарной задачи найти новое воплощение таинства воплощения и прославления чуда *agency*. И это не говоря о тех случаях, когда переходят прямо к «субстанции», как уже делали во французской антропологии родства, которая в последние двадцать лет потратила столько усилий на то, чтобы подорвать обменные, то есть реляционные, основания структурализма и поставить на их место врожденные идеи в сочетании с телесными жидкостями. Субстанция на субстанции.

11. Интенсивные условия системы

Вернемся к уже не раз процитированному нами отрывку из Леви-Стросса, в котором патриарх американистики связывает «критические исследования» понятия свойствá, лидерство в котором принадлежит бразильскими этнологами[137], с прояснением туземной философской проблематики. Которая, в конечном счете, берет начало у самого Леви-Стросса, что, как я полагаю, он и сам прекрасно понимал. Тот факт, что свойствó у индейцев Америки на самом деле является не социологической категорией, а философской идеей, Леви-Стросс предварительно отмечал в одной из первых своих работ, за несколько лет до того, как в «Элементарных структурах родства» он свел эту идею космологического разума к категории социологического рассудка, а последнюю, в свою очередь, – к первоначальному схематизму родства, сохраняя всю детерриториализирующую мощь, присутствующую в этом процессе. Так, в статье, опубликованной в *American Anthropologist*, в которой он сравнивал старых тупинамба с намбиквара, с которыми он

[137] Не без крайне полезной помощи коллег из других стран, в частности Питера Ривьера, Джоан Оверинг, Брюса Альберта, Анн-Кристин Тэйлор и Питера Гоу.

познакомился за несколько лет до этого, Леви-Стросс отметил, что

> определенная родственная связь, отношение между свояками, для многих южно-американских племен обладала неким смыслом, который значительно превосходил [*far transcending*] простое выражение родственного отношения [*relationship*] (Lévi-Strauss, 1943, p. 398).

В этой фразе уже всё сказано. Осталось лишь уточнить, пожалуй, что выбранный глагол указывает на поистине трансцендентальную, а не трансцендентную природу этого смысла космополитического свойствá у индейцев: оно является условием родства и в этом качестве выступает его имманентным измерением экстериорности.

* * *

Различие между двумя альянсами, предложенное в «Тысяче плато», начинает казаться типической чертой (если говорить в категориях этнологии), когда покидаешь Западную Африку и попадаешь в ландшафт туземной Америки. Оно точно соответствует установленному этнографами этого региона противопоставлению, с одной стороны, интенсивного или «потенциального» свойствá, космологического и мифо-ри-

туального, которое вполне можно было бы назвать «двусмысленным, дизъюнктивным, ночным и демоническим», и, с другой стороны, свойствóм экстенсивным или актуальным, подчиненным кровному родству. Так как я уже рассматривал этот предмет в различных работах по амазонскому родству, ограничусь здесь самыми общими соображениями[138].

В амазонских обществах матримониальное свойствó, как правило, воспринимается как особо *деликатное* отношение, во всех смыслах этого прилагательного, то есть как нечто опасное, хрупкое, тягостное, стесняющее и в то же время ценное. Оно является двусмысленным в моральном смысле, напряженным в аффективном, стратегическим в политическом и фундаментальным в смысле экономическом. Соответственно, связи свойствá выступают предметом коллективной работы по дезинвестированию, которую допускает его маскировка отношениями кровного родства (полнородность и филиация). Термино-

[138] См., например: Viveiros de Castro, 1992 [1986], 2001 b, 2002 b, 2008 a. То, что я, как правило, называл «потенциальным свойствóм», следовало бы переименовать в «виртуальное свойствó», как предлагает, собственно, Тэйлор (Taylor, 2000, p. 312, n. 6), благодаря чему сближение с теорией Делёза стало бы более последовательным. По этому вопросу см.: Viveiros de Castro, 2002 b, p. 412–413; Taylor, 2009. Прямые источники понятия потенциального свойствá: Overing, 1983–1984, 1984; Albert, 1985; Taylor, 1993, а также мои собственные работы о народе тупи (Viveiros de Castro, 1992 [1986]).

логические свойственники (то есть априорные свойственники, наличие которых определяет «элементарные структуры родства») понимаются в качестве кровных родственников особых типов – в частности, перекрестных кузенов и дядей, – а не как свойственники; реальные свойственники уподобляются кровным родственникам в особых наименованиях и обращениях («мой тесть» становится моим «дядей по матери» и т. д.); специфических терминов свойства́ избегают, заменяя их эвфемизмами кровного родства или технонимами, выражающими переходное единокровное родство («дядя по матери моего сына» вместо «шурина» и т. д.); супруги становятся *una caro*, одной плотью, благодаря сексу и повседневному быту… Как отметил Питер Ривьер (Rivière, 1984, p. 70), наблюдавший достаточно типичный случай в Гвиане, где царит атмосфера сильной эндогамии, единокровной и деревенской, в «идеальной деревне не существует свойства́».

Но если свойство́ не существует в идеальной деревне, оно должно существовать где-то еще. Хотя бы внутри любой реальной деревни, но, главное, за пределами деревни идеальной: в идеальном внешнем пространстве деревни, в форме идеи свойства́, то есть в качестве интенсивного или виртуального свойства́. Поскольку стоит только покинуть деревню, ре-

альную или виртуальную, маскировка выворачивается наизнанку, и свойство́ становится немаркированной формой социального отношения, тем более важной, чем более всеобщий характер она приобретает, и тем более откровенной, чем менее она актуальна: совершенный свояк – это тот, на сестре которого я не женился или который не женился на моей сестре[139]. Свойственники – это враги, и, следовательно, враги – это свойственники. Когда же свойственники не враги, а родственники или сожители («идеальный» случай), необходимо, чтобы к ним *не* обращались как к свойственникам; когда враги не свойственники, то причина в том, что они враги, то есть с ними нужно обращаться *как* со свойственниками.

Таким образом, надлокальные отношения в Амазонии в значительной мере тяготеют к коннотации свойство́м: локальные экзогамные альянсы, которые редки, но играют стратегическую роль в политике; различные ритуализированные узы дружбы или торгового партнерства; двусмысленная церемониальность в отношениях сообществ, являющаяся оборотной стороной постоянной физической или духовной войны,

[139] Так, к примеру, пленнику тупинамба, врагу/свояку (см. выше), обреченному на смерть на центральной площади, давали на весь период его плена женщину из группы, что было подобием тем более реального свойства́, что в идеальном случае эта женщина должна была быть сестрой будущего убийцы.

скрытой или явной, между локальными группами. Но что самое главное, это интенсивное свойствó нарушает границы видов: животные, растения, духи, другие племена, чья человечность подвергается сомнению, – все они вовлечены в эти синтетико-дизъюнктивные отношения с людьми[140].

На первом этапе и, как правило, на последнем другие – поголовно свойственники, обязательные партнеры в космической игре кражи и дара, или «обмена», который должен пониматься как частный случай кражи и дара, в котором разность потенциалов между партнерами стремится к нулю, но «никогда не исчезает полностью». Даже внутри идеальной гвианской деревни необходим определенный коэффициент инаковости между партнерами матримониального альянса, поскольку сестра всегда остается недоступной для

[140] Подчеркнем, что это априорное превращение другого в свойственника осуществляется несмотря на то, что реальные матримониальные альянсы в большинстве амазонских режимов заключаются внутри локальной группы. На самом деле альянсы не могут не сосредотачиваться в локальной группе, поскольку именно такое сосредоточение *определяет* измерение «локального» – деревни, эндогамного узла или же собрания многих сообществ. Таким образом, ситуация не сильно меняется и тогда, когда мы берем те амазонские уклады, которые поощряют или же предписывают экзогамию деревни или группы филиации. Потенциальное свойствó и его космологические гармоники продолжают задавать тон родовых отношений с группами, не входящими в отношение альянса, то есть белыми, врагами, животными или духами.

брака; так что брак мужчины с дочерью сестры наиболее близок к этому инцестуозному идеалу (такой брак с племянницей по сестре является предпочтительным во многих амазонских племенах). То есть, если провести анализ до конца, в идеальной деревне обнаружится это свойствó, которого «не существует». Как нам известно, инцест невозможен в любом случае[141]; а потому всякая актуальная эндогамия является нижним пределом виртуальной экзогамии. Как говорил Леви-Стросс, подобие является частным случаем различия, а способность жить в обществе – нижним пределом хищничества.

Отношение чистого виртуального свойствá или метасвойствá, родовой схематизм инаковости в Амазонии принадлежит, несомненно, ко «второму типу альянса», о котором идет речь в «Тысяче плато». Оно враждебно филиации, поскольку проявляется там, где брак невозможен, и исчезает там, где он заключается, так что его продуктивность не связана с рождением потомства. Или, скорее, оно подчиняет любое внутреннее порождение потомства демоническому альянсу с внешним. Не *модус производства* (гомо-

[141] О тавтологическом характере понятия запрета инцеста (сестра запрещена не потому, что она сестра, но она сестра в то самое время, когда она запрещена) см.: Wagner, 1972. См. также очень близкие аргументы из «Анти-Эдипа» о невозможности «одновременно пользоваться личностью и именем» (Делёз, Гваттари, 1972, с. 190).

генетической филиации), а *модус хищничества* (гетерогенетической кооптации), «воспроизводства» < *reproduction* > за счет символического захвата и онтологического «повторного хищничества» < *reprédation* >: каннибальская интериоризация другого как условие экстериоризации Эго, того Эго, которое в каком-то смысле оказывается «аутодетерминированным» врагом, то есть *в качестве* врага (см. выше с. 100–101). Таково становление-другим, присущее амазонскому космопраксису. Виртуальное свойство́ больше связано с войной, чем с родством; оно в буквальном смысле составляет часть военной машины, предшествующей или внешней по отношению к родству как таковому. Итак, альянс против филиации: не потому, что он является представлением, вытесняющим интенсивную первичную филиацию, а потому, что он мешает филиации дать начало трансцендентности (мифического начала, предка-основателя, группы тождественной филиации). Всякая филиация является воображаемой, говорят авторы «Тысячи плато». Мы могли бы добавить: всякая филиация проецирует государство, является государственной. Интенсивный амазонский альянс – это альянс против государства (отдадим дань уважения Пьеру Кластру…).

Интенсивное или первичное свойство́ – один из отличительных признаков амазонской социальности

и, быть может, континента в целом; здесь мы касаемся «материнской породы» американской мифологии (Lévi-Strauss, 1991, p. 295). Рассмотрим континентальный комплекс, который разбирается в «Мифологиках»: если сравнить мифы индейцев с нашей собственной мифологией культуры, станет ясным одно отличие, а именно преимущественное значение отношений матримониального альянса в первых и отношений кровного родства во второй. Главные фигуры индейских мифов обычно связаны друг с другом в качестве свойственников; одним из знаменитых героев этих рассказов, если брать конкретный пример, является тесть-каннибал, нечеловеческий Хозяин всех культурных благ, который подвергает своего зятя ряду испытаний с целью его убить; молодой человек преодолевает их (чаще всего благодаря вмешательству других нелюдéй, которые его жалеют) и возвращается в свое человеческое сообщество, принося с собой ценный трофей культуры. Содержание этого архимифа (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 533 и далее) не сильно отличается от прометеевского сценария: в нем мы находим небо и землю, героя, зажатого между ними; есть тут и огонь с функцией окультуривания, «дар» женщин и причина смертности человека. Но антагонисты героя-человека в индейском мифе – это его тести или же свояки, а не отец или сын, как фигуры, которые

царят в мифологиях Старого Света, будь они греческими, ближневосточными, африканскими или фрейдистскими. Не вдаваясь в подробности, скажем, что в Старом Свете люди должны были украсть «огонь» у божественного отца, тогда как индейцы должны были украсть его у тестя или же принять его в качестве дара от свояка, причем и тот и другой были животными.

То, что мы называем «мифологией», – это дискурс, как правило, других о Данном (Wagner, 1978); в мифах раз и навсегда дается то, что отныне будет приниматься за данность: первоначальные условия, отправляясь от которых и на фоне которых люди определяют или конструируют себя; этот дискурс устанавливает условия и пределы (когда они есть) онтологического долга. Если это так, тогда индейский долг относится не к филиации или кровному родству – «базовой генеалогической данности», а к браку и свойству́; Другой, как мы выяснили, – это прежде всего свойственник. Следует заметить, что здесь мы имеем в виду совсем не тривиальный факт, который заключается в том, что в индейских мифах отношения свойства́ считаются всегда наличными, – точно так же трактуются в них и единокровные отношения, или же они представляют себе миры, в которых предшественникам людей неведомы матримониальные за-

преты и т. д., – а именно тот факт, что свойствó составляет «арматуру» (в смысле «Мифологик») мифа. Внутри этой арматуры или этих рамок находится множество разных сущностей. Говоря точнее, в ней полно свойственников-животных. Они обязательно должны быть животными или, в целом, не людьми – растениями, светилами, метеорологическими явлениями, определенными формами артефактов… (на самом деле нелюдьми в будущем; в мифе все лишь частично являются людьми, включая актуальных людей, но расстояние не одно и то же туда и обратно). Ведь этим альянсом с нечеловеческим в Амазонии определяются «интенсивные условия системы».

Конечно, индейские мифы содержат в себе эдиповы инцесты, конфликты отцов и детей, да всё что угодно. «Ревнивая горшечница» с определенным умыслом задерживается на «„Тотеме и табу“, версии хиваро» (Леви-Стросс, 2000 [1985], с. 283). Но очевидно, что для Леви-Стросса континентальная мифология, в особенности та, в которой идет речь о началах культуры, крутится вокруг свойствá и обмена, а не кровного родства и рождения детей. Точно так же инцест, характерный для индейского воображаемого, – тот, что Леви-Строс положил в основу «Элементарных структур родства», а именно инцест брата и сестры или же «инцест альянса», а не «инцест филиации» или

же фрейдистский инцест родителей с детьми. Вспомним о том, что наиболее распространенный миф Нового Света (Леви-Стросс, 2000 [1967], с. 32, 68–72; Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 197) объясняет происхождение Солнца и Луны как результат инцеста между братом и сестрой; это рассказ, который Леви-Стросс называет «американской вульгатой» (Леви-Стросс, 2000 [1979], с. 123, 136) и который составляет ячейку M1, референтного мифа бороро, где архиэдипов инцест между матерью и сыном, последующая смертельная битва с отцом переписываются Леви-Строссом – и это юмор вполне в духе структурной антропологии – как инцест между «родными братьями и сестрами» и как конфликт «свойственников»: в обществе бороро, организованном экзогамными матрилинейными кланами, каждый индивид принадлежит клану своей матери, тогда как его отец – это свойственник, член клана, с которым породнились за счет брака; с точки зрения отца, сын подобен брату жены. Это смещение Леви-Строссом проблематики инцеста было использовано в комментарии догонского мифа, данном в «Анти-Эдипе»: «инцест с сестрой является не заменителем инцеста с матерью, а наоборот, интенсивной моделью инцеста как проявления зародышевой линии потомства» (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 251).

* * *

Но в этом интенсивном плане не может быть, строго говоря, четкой противоположности – по необходимости экстенсивной – альянса и филиации. Или же, если существуют два альянса, должно быть и две филиации. Если всякое производство является филиативным, не всякая филиация обязательно (ре)продуктивна; и если существуют репродуктивные и административные филиации (репрезентативные и государственные), существуют также и заразные, монструозные филиации, которые проистекают из противоестественных альянсов и становлений, инцестуозных или межвидовых объединений[142].

Эндогамия и экзофилиация: элементарные структуры антиродства. Если в идеальной гвианской деревне не существует экзогамного свойства́, то в других идеальных индейских деревнях не существует как раз эндофилиативного единокровного родства,

[142] Существуют амазонские мифологии с докосмологическими оттенками, напоминающими ситуацию с интенсивной филиацией, на которую обратили внимание Делёз и Гваттари в мифе догонов. Следует отдельно упомянуть мифы народов тукано и аравак с северо-запада Амазонии, хотя, как отмечает Г. Андрельо (Andrello, 2006), они отсылают к той же схеме интенсивного свойства́, или к базовому состоянию – плану имманентности – амазонского докосмоса.

поскольку большинство детей группы происходят от врагов, как в «идеальном» случае кадувеу, описанном в «Печальных тропиках»:

> Это общество противилось чувствам, которые мы считаем естественными; оно испытывало отвращение к воспроизведению потомства; аборты и детоубийства были делом обычным, так что группа продолжала существовать скорее благодаря усыновлению, чем деторождению. Одной из главных целей военных походов был захват детей (Леви-Стросс, 1999 [1955], с. 232).

Другой пример извращенного отклонения от структуралистского учения – это тупинамба, которые, предпочитая жениться на дочерях своих сестер, в то же время с воодушевлением занимались поимкой свояков вне своей группы, то есть врагов, которым они уступали собственных сестер в качестве временных жен, пока пленных не казнят и не съедят на церемонии. Практически инцестуозная гиперэндогамия дублируется каннибальской гиперэкзогамией. В избыточном схематизме мифа это выглядит так: совокупиться с сестрой, усыновить детеныша животного… Но также, если подвергнуть предыдущую схему двойному скручиванию: жениться на звезде, носить в животе собственных сестер[143]…

---

[143] О сестрах, которых Койот держит в своем брюхе, регулярно ис-

В конечном счете, вопрос не столько в том, существуют ли два альянса или один, одна филиация или две, признают мифы первичную филиацию или нет, а в понимании того, *откуда берется интенсивность*. То есть вопрос в итоге в том, происходит ли внешнее от внутреннего – происходит ли альянс от филиации и зависит ли от нее – или же, напротив, внутреннее является повторением внешнего: являются ли филиация и единокровное родство тем частным случаем альянса и свойства́, в котором различие как интенсивная дизъюнкция стремится к нулю, однако, разумеется, ни при каких обстоятельствах не сравнивается с ним[144].

И вот эта «зона неразличимости, неразделимости, двусмысленности» между свойство́м и кровным родством[145] – не столько их неразличение, сколько бесконечное повторение одного в другом, внутреннее удвоение, фрактальная инволюция, которая помещает одно в другое, – приобретает значение, которым в индейской мифологии наделена фигура близнецов. Последняя мимоходом упоминается в «Структуре ми-

---

пражняясь ими, чтобы спросить у них совета, см.: Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 246–249, 294–295.

[144] Как мы знаем, «интенсивное количество <…> имеет отношение к нулю, который ему косубстанциален» (Deleuze, 1983).

[145] И внутри кровного родства между филиацией и родством братьев и сестер; ср. отношение матери и сестры в мифе М1.

фов» и постепенно набирает вес в ходе изложения «Мифологик» (особенно в мифах о Солнце и Луне), чтобы затем превратиться в «ключ ко всей системе» в «Истории рыси» (Lévi-Strauss, 1991, p. 295). Ведь индейская близнецовость, временная, неполная, полумедиативная, расходящаяся, неравновесная, окрашенная инцестуозным антагонизмом, никоим образом не представляя прототип подобия или единокровного тождества, оказывается внутренним повторением потенциального свойствá; неравные близнецы являются мифической персонификацей «неизбежной асимметрии» (Ibid., 1967, p. 406), составляющей удел этого мира. Единокровное родство как метонимия свойствá, близнецовость как метафора различия, – чтобы оценить иронию, нужно быть в известной степени лейбницеанцем.

Дифференциальная близнецовость начинается с разделения личности как таковой, которая проявляет себя как интенсивная категория, что прекрасно сформулировано в главе о «судьбоносном приговоре» из «Истории рыси» («если это девочка/мальчик, я буду ее/его воспитывать, если это мальчик/девочка, то я его/ее убью»): ребенок, который пока находится в животе матери, – это «близнец самого себя» (Lévi-Strauss, 1991, p. 87 ff.), поскольку он несет виртуального двойника противоположного пола, который исче-

зает, когда наконец рождается новый двуполый индивид. (Парадокс кота Шрёдингера можно рассматривать в качестве варианта этой мифической темы, которую, возможно, Леви-Стросс понял еще лучше, когда на десятой страницы «Истории рыси» вспомнил об этом квантовом коте.) Отметим, что в этой книге основное внимание уделяется паре близнецов мужского пола, повсеместно распространенной в американской мифологии (чтобы подчеркнуть их контраст с Диоскурами); но в «Человеке голом» Леви-Стросс доказывает, что однополые близнецы являются трансформационным, «производным» и «вспомогательным» элементом арматуры, сформированной (инцестуозными) разнополыми близнецами (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 203–204). Поэтому несхожесть индейских однополых близнецов проистекает *inter alia* от их «происхождения» в качестве пары разнополых близнецов. Но это указывает не на то, что любое различие проистекает из полового различия, как этого хотела бы Ф. Эритье (Héritier, 1981, p. 39), а наоборот, на то, что всякая сексуальность является различительной, как и всякая система знаков (Maniglier, 2000; Viveiros de Castro, 1990). Если еще раз парафразировать Леви-Стросса (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 571), это значит, что конститутивный опыт родства состоит не в противоположности полов, а в опыте другого пола, ко-

торый воспринимается в качестве противоположности. См. выше примеч. 5 на с. 81, где говорится о том, как эта базовая интуиция структурализма изложена у Стратерн.

Завершим этот краткий экскурс утверждением потенциального свойства́ в качестве основополагающей космологической категории туземной Амазонии, которая по отношению к определяющим ее теоретическим и этнографическим ориентирам выстраивается с учетом *разрыва* с «обменным» образом *социуса*. Отсюда важность понятий хищничества и захвата – кражи и дара, каннибализма и становления-врагом, которые всегда с ней связывались. Они стремились охватить осуществление силы альянса, которая выступает чем-то вроде отправной точки туземной метафизики, космополитической силой, несводимой к домашне-общественному свойству́ классических теорий родства («домашняя сфера», «публичная сфера»…), будь они структурно-функционалистскими, структуралистскими или же марксистскими. Кража, дар, заражение, трата и становление – вот о *каком* обмене идет речь. Потенциальный альянс – это становление-другим, которое ограничивает и подчиняет себе амазонское родство. Именно благодаря нему этнология этих народов, которая следует «Мифологикам» еще до того, как стать верной «Элементарным

структурам родства» (и для того, чтобы суметь стать верным им), предвосхитила проницательное наблюдение философа Патриса Маниглие:

> Родство – это, по существу, не социальный феномен, речь идет не о том, чтобы посредством его или изначально упорядочить или определить отношения людей друг с другом, а о наблюдении за тем, что можно было бы назвать политэкономией универсума, за оборотом вещей этого мира, частью которого мы являемся (Maniglier, 2005 b, p. 768).

IV. Каннибальское когито

Философ должен стать не-философом, чтобы не-философия стала землей и народом философии. <…> Народ находится внутри философа, потому что это «становление народом», но для этого нужно, чтобы и философ находился внутри народа…
Ж. Делёз, Ф. Гваттари. «Что такое философия?»

12. Враг в концепте

«Анти-Нарцисс», книга, которую нам хотелось бы написать и план которой нам удалось изложить в нескольких главах, стала бы мысленным экспериментом и воображаемым упражнением. Мы используем выражение «мысленный эксперимент» не в привычном смысле (воображаемого) участия в опыте посредством мысли, а в смысле соучастия в мысли посредством (реального) опыта. Мы должны не придумывать опыт, а экспериментировать с воображением, или «поставить эксперимент с самой мыслью»[146]. В

[146] Это толкование понятия *Gedankenexperiment* применяется Т. Мар-

данном случае это опыт нескольких поколений этнографов туземной Амазонии, тогда как эксперимент, который мы должны произвести, – это вымысел, который подчиняется этому опыту. Следовательно, вымысел будет антропологическим, но его антропология не является вымышленной.

Вымысел заключается в том, чтобы рассматривать туземные идеи в качестве концептов и сделать из этого выводы: определить доконцептуальное основание, или план имманентности, связанный с этими концептами, концептуальных персонажей, в которых они будут нуждаться, и материю реального, которую они предполагают. Считать эти идеи концептами совсем не значит, что объективно они определены в качестве чего-то другого, какого-то другого типа реального объекта. Так как считать их концептами совершенно не означает, что они объективно представлены как нечто иное, как альтернативная разновидность наличного объекта. Потому что рассматривать их в качестве индивидуальных восприятий, пропозициональных отношений, космологических убеждений и т. д. значит превратить их в те или иные теоретические вымыслы.

Поэтому «Анти-Нарцисс» не является ни исследованием «первобытной ментальности», ни анализом

шессом к работам Ф. Жюльена о Китае (Jullien et Marchaisse, 2000, p. 71).

туземных «когнитивных процессов»: его предмет – не столько модус туземной мысли, сколько объекты этой мысли, возможный мир, который проецируют эти концепты. И уж тем более речь не идет об этносоциологическом эскизе определенного мировоззрения. Во-первых, потому, что не существует мира, предшествующего воззрению, или, скорее, мира до разделения на «видимое» и «невидимое» в горизонте мысли. Во-вторых, потому, что принять идеи за концепты – значит отказаться от их объяснения через трансцендентное понятие контекста (экологического, экономического, политического и т. д.), чтобы выдвинуть на первый план имманентное понятие проблемы. Наконец, речь идет не о том, чтобы предложить интерпретацию индейской мысли, а о том, чтобы провести эксперимент с ней, а следовательно, и с нашей мыслью: *Every understanding of another culture is an experiment with one's own*[147] (Вагнер).

Будем откровенны. Мне не кажется, что сознание индейцев является (непременно…) сценой «когнитивных процессов», отличных от процессов других людей. Задача не в том, чтобы вообразить, будто индейцы наделены особой нейрофизиологией, которая бы по-иному работала с многообразием. Что до меня, то

[147] «Любое понимание другой культуры является экспериментом со своей собственной» (англ.). – *Примеч. пер.*

я считаю, что они мыслят точно так же, «как мы»; но, мне кажется, их концепты, которые они для себя создали, существенно отличаются от наших, а потому мир, описанный этими концептами, значительно отличается от нашего[148]. Что же касается индейцев, то, я думаю, они полагают, что все люди, а помимо них и многие другие субъекты, не являющиеся людьми, мыслят точно так же, «как они». Однако это совершенно не означает универсальной конвергенции систем координат, а напротив, служит причиной дивергенции перспектив.

Образ неприрученной мысли, который мы пытаемся определить, не имеет в виду ни туземное знание с его более или менее верными представлениями о реальности (то есть «традиционные знания», столь востребованные сегодня на глобальном рынке представлений), ни ментальные категории, о репрезентативности которых науки о сознании не перестают разглагольствовать, обсуждая способности человека как вида. Итак, объект, существование которого здесь утверждается, – не представления, индивидуальные или коллективные, рациональные или менее рациональные, которые частично выражали бы пред-

[148] См. Ф. Жюльена о различии между тем, чтобы настаивать на существовании различных «способов ориентации в мышлении», и действием «другой логики» (Jullien, Marchaisse, 2000, p. 205–207).

шествующее им или внешнее положение дел; не категории или когнитивные процессы, всеобщие или частные, врожденные или приобретенные, которые выявляли бы свойства определенной вещи, наличествующей в мире, будь она сознанием или обществом, – нет, этим объектом являются туземные концепты, миры, которые они учреждают (то есть миры, которые их выражают), и виртуальное основание, от которого они происходят, на базе которого они возникли.

Принимать туземные идеи за концепты – значит наделять их философским смыслом или считать пригодными для применения в философии. Кто-то может сказать, что это безответственное решение, тем более в этой истории индейцы – не единственные нефилософы, и – подчеркнем отдельно – философом не является сам автор. Как, например, использовать понятие концепта при анализе мысли, которая, судя по всему, никогда не считала нужным заниматься собой и скорее отсылает к текучему и причудливому схематизму символа, фигуры или коллективного представления, чем к строгой архитектуре концептуального разума? Разве в историческом и психологическом плане не пролегает бездна, или «решительный разрыв» между, с одной стороны, бриколером и его знаками, и, с другой – инженером и его концептами (Леви-Стросс, 2008 [1962 b]), между родовым человеческим мифо-

поэзисом и частным универсумом западной рациональности (Vernant, 1966, p. 229), между парадигматической трансцендентностью фигуры и синтагматической имманентностью концепта (Делёз, Гваттари, 2009 [1991])?

У меня, впрочем, есть определенные сомнения относительно этих оппозиций, прямо или косвенно берущих начало у Гегеля. С другой стороны, у меня есть некоторые внутренние (нефилософские) причины говорить о концепте. Первая обусловлена решением считать туземные идеи расположенными на одном уровне с идеями антропологическими.

В начале этого текста мы говорили, что антропологические теории находятся в непосредственной близости к интеллектуальным прагматикам коллективов, выступающих их предметом. Следовательно, предлагаемый эксперимент начинается с утверждения принципиальной равноценности дискурсов антрополога и туземца, а также с признания ситуации «взаимного допущения» этих дискурсов, которые проявляются в этом качестве только вступив в познавательные отношения. Антропологические концепты актуализируют это отношение, и по этой причине они целиком и полностью реляционны – как в выразительном, так и в содержательном плане. Они не являются ни правдивым отображением культуры туземца (что было бы позити-

вистской мечтой), ни иллюзорными проекциями культуры антрополога (что было бы конструктивистским кошмаром). Эти концепты отражают не что иное, как определенное отношение познаваемости двух культур, а проецируют они две эти культуры в качестве своих собственных посылок. Таким образом они осуществляют двоякое искоренение, выступая в качестве векторов, которые всегда указывают в другую сторону, трансконтекстуальных интерфейсов, функция которых – представлять (в дипломатическом значении этого слова) Иное внутри Тождественного – как здесь, так и там.

Реляционное происхождение и функция антропологических концептов обычно отмечаются каким-нибудь экзотическим словом: «мана», «тотем», «кула», «потлач», «табу», «гумса/гумлао»… Другие, не менее аутентичные, концепты несут этимологический отпечаток, который напоминает скорее об аналогиях между родной для дисциплины традицией и традициями, которые стали ее предметом: дар, жертвоприношение, родство, лицо… Наконец, третьи являются неологизмами, которыми пытаются обобщить концептуальные диспозитивы изучаемых народов: анимизм, сегментарная оппозиция, ограниченный обмен, схизмогенез… – или же иначе, выбирая куда более проблематичное решение, смещают внутрь специфи-

ческой теоретической экономии некоторые общераспространенные понятия нашей культуры – такие, как запрет инцеста, гендер, символ, культура… – с целью их универсализации[149].

Не в этом ли, в конечном счете, заключается оригинальность антропологии: в реляционной синергии концепций и практик, возникших из мира «субъекта» и «объекта»? Признание этого факта позволило бы, помимо прочего, ослабить наш комплекс неполноценности по отношению к «точным» наукам. Латур говорит об этом так:

> Описание «кула» равноценно описанию черных дыр. Сложные системы альянса столь же изобретательны, как и сложные инволютивные сценарии, порожденные эгоистическими генами. Понять теологию австралийских аборигенов так же важно, как составить карты огромных морских впадин. Система земельного владения у жителей Тробрианских островов – научный предмет, столь же интересный, как и зондирование полярных ледовых шапок. Если мы говорим о том, что считать определением науки, – и если это способность к инновации в плане агентностей [*agencies*], населяющих наш мир, – тогда антропология должна находиться у самой

[149] Об отличительном признаке философских и научных идей и наименовании концептов см.: Делёз, Гваттари, 2009 [1991], с. 13, 30–31.

вершины иерархии дисциплин… (Latour, 1996 a, p. 5).

В этом пассаже проводится аналогия между туземными концепциями и предметами естественных наук. Это возможная и даже необходимая перспектива: нужно уметь составить такое научное описание туземных идей и практик, как если бы речь шла об объектах мира, или, говоря точнее, именно для того, чтобы речь шла об объектах мира. (Научные объекты у Латура могут быть всем чем угодно, но только не безразличными сущностями, терпеливо дожидающимися описания.) Другой возможной стратегией является сравнение туземных концепций с научными теориями, как это делает Хортон, развивая свой «тезис о подобии» (Horton, 1993, p. 348–354). Есть еще одна возможная стратегия, предлагаемая здесь нами. Я полагаю, что антропология всегда была слишком одержима «научностью», причем не только тогда, когда решался вопрос о ней самой – является ли она наукой, может ли она ею быть и должна ли она быть наукой, – но и, самое главное, в ее отношении к концепциям изучаемых народов, что как раз и является проблемой: либо для того, чтобы подвергнуть их дисквалификации, признав заблуждением, мечтой, иллюзией, а затем дать научное объяснение того, почему и в каком именно смысле «другим» не удается объяс-

нять(ся) научно; либо для того, чтобы повысить их до чего-то более или менее подобного науке, как результат той же самой воли к знанию, присущей человеку как таковому, – в этом случае мы получали подобие Хортона или же науку конкретного по Леви-Строссу (Латур, 2006 [1991], с. 172–173). Однако образ науки, этого золотого стандарта мысли, не является единственной территорией, на которой мы способны соотнести себя с интеллектуальной деятельностью народов, чуждых западной традиции.

Представим себе аналогию, отличную от аналогии Латура, и подобие, не совпадающее с подобием Хортона. Аналогию, в соответствии с которой, вместо того чтобы считать туземные концепции сущностями, подобными черным дырам или тектонике геологических плит, мы будем принимать их за явление того же порядка, что и когито или монада. Тогда можно было бы сказать, парафразируя вышеприведенную цитату, что меланезийский концепт личности как «дивида» (Strathern, 1988) столь же изобретателен, как собственнический индивидуализм Локка; что расшифровать «философию индейского вождества» (Clastres, 1974 [1962]) так же важно, как понять гегелевское учение о государстве; что маорийская космогония сравнима с парадоксами элеатов и с кантовскими антиномиями (Schrempp, 1992); что разобраться в амазон-

ском перспективизме в философском плане не менее интересно, чем в системе Лейбница… И если мы говорим о том, что важно для оценки определенной философии, – и если это способность создавать новые концепты, – тогда антропология, совершенно не претендуя заменить философию, оказывается мощным философским инструментом, способным в каком-то отношении расширить всё еще крайне этноцентричные горизонты «нашей философии» и по ходу освободить нас от так называемой философской антропологии. Напомним влиятельное определение Тима Ингольда (Ingold, 1992, p. 696), которое лучше привести в оригинале: *Anthropology is philosophy with the people in*. Под *people* Ингольд понимает *ordinary people*, обычных людей, обычных смертных (Ibid.); но еще он обыгрывает *the people* в смысле «народа», а также «народов». То есть это философия с другими людьми и другими народами внутри: возможность философской деятельности, которая поддерживала бы отношение с «не-философией» – то есть жизнью – других народов на планете, а не только с нашей. Иными словами, с «необычными» народами, которые оказываются за пределами нашей сферы *общения* < *communication* >. И если в реальной философии полно воображаемых дикарей, геофилософия, намеченная антропологией, занимается воображаемой фи-

лософией с реальными дикарями. *Imaginary gardens with real toads in them* (Марианна Мур). Воображаемые сады с реальными лягушками в них. А лягушки, как известно, часто оказываются принцами – нужно лишь уметь целоваться с ними…

Отметим важный сдвиг в вышеприведенном парафразе. Речь должна идти уже не об антропологическом описании «кула» (как меланезийской формы социальности), по крайней мере не только о нем, а о «кула» как меланезийском описании («социальности» как антропологической формы); точно так же нужно было бы понять «австралийскую теологию», но на этот раз в качестве того, что само по себе составляет систему понимания; соответственно сложные системы альянса или земельного владения должны были бы рассматриваться в качестве изобретений, берущих начало в туземном социологическом воображении. Конечно, будет по-прежнему необходимо описать «кула» в качестве описания, понять аборигенную религию в качестве понимания и вообразить туземное воображение: нужно превратить эти концепции в концепты, затем вывести концепты из концепций, а потом вернуть их к этим концепциям. Ведь концепт – это сложное отношение между концепциями, устройство доконцептуальных интуиций; в случае антропологии концепции, находящиеся в отношении, включа-

ют в свой состав прежде всего концепции антрополога и туземца – отношение отношений. Туземные концепты – это концепты антрополога. За счет конструирования, разумеется.

* * *

О каннибализме как образе мысли, о враге как концептуальном персонаже: остается написать отдельную главу делёзо-гваттарианской «Геофилософии». Прототипическое выражение Другого в западной традиции – это фигура *Друга*. Я определяю себя как друга какого-то друга только потому, что друг, согласно хорошо известному определению Аристотеля, – это *другой я сам*. Эго дано с самого начала: друг – это Иноусловие, которое мыслится ретропроективным образом в обусловленной форме субъекта. Как отмечает Ф. Вольф (Wolff, 2000, p. 169), это определение неявно включает в себя теорию, согласно которой «всякое отношение к другому, а потому и всякая форма дружбы обретают свое основание в отношении человека к самому себе». Социальная связь предполагает в качестве начала и образца отношение к себе.

Но Друг не только обосновывает «антропологию». Если рассмотреть историко-политические условия образования греческой философии, станет ясно, что

Друг неотделим от определенного отношения к истине: он есть «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта» (Делёз, Гваттари, 2009 [1991], с. 7). Друг – это, таким образом, то, что Делёз и Гваттари называют концептуальным персонажем, это схематизм Другого, присущий концепту. Философия требует Друга, *philia* – это стихия знания.

Итак, пороговая проблема, которая возникает при любой попытке установить индейский аналог «нашей» философии, состоит в необходимости мыслить мир, образованный Врагом как трансцендентальным определением. Не другом-соперником греческой философии, а *имманентностью врага* индейского космопраксиса, в котором враждебность не просто привативное дополнение дружбы и не негативная фактичность, а принципиальная структура мысли, которая определяет другое отношение к знанию и другой режим истины: каннибализм, перспективизм, мультинатурализм. Если делёзианский Другой – это именно концепт точки зрения, то чем будет мир, образованный точкой зрения врага как трансцендентальным определением? Анимизм, доведенный до своих крайних следствий, – не только перспективизм, но также «энемизм»[150].

[150] Игра слов: «анимизм» (*animisme*) – «энемизм» (*ennemisme*, от

* * *

Всё это возвращает нас к постановке «невозможного» вопроса: что произойдет, если принять туземную мысль всерьез? Когда целью антрополога перестает быть объяснение, интерпретация, контекстуализация или рационализация этой мысли и становится ее использование, выведение из нее следствий, подтверждение того влияния, которое она может оказать на нашу мысль? Что означает мыслить туземную мысль? Я имею в виду, мыслить, не размышляя о том, является ли то, что мы мыслим (другая мысль), «определенно иррациональным» или, что еще хуже, вполне естественно разумным, а мыслить эту другую мысль в качестве того, что не мыслит себя в категориях этой альтернативы, то есть того, что не подчиняется правилам этой игры.

Принимать всерьез – значит прежде всего не подвергать нейтрализации. Это, к примеру, подразумевает заключение в скобки вопроса о том, действительно ли и каким именно образом подобная мысль иллюстрирует когнитивные универсалии человека как вида, действительно ли она объясняется определенными социально детерминированными способа-

---

ennemi – враг). – *Примеч. пер.*

ми передачи знания, выражает ли она специфическое культурное мировоззрение, подтверждает ли она на функциональном уровне распределение политической власти, – и многие другие формы нейтрализации мысли других. Отложить такой вопрос или, по крайней мере, не сводить к нему антропологию; к примеру, принять решение просто мыслить (скажем так) другую мысль в качестве актуализации совершенно неожиданных виртуальностей мышления[151].

Но тогда, возможно, принимать всерьез означает «верить» тому, что говорят индейцы, считать их мысль выражением определенной истины о мире? Вот еще один типичный пример неудачно поставленной проблемы. Чтобы верить или не верить определенной мысли, нужно сначала помыслить ее в качестве системы верований. Но настоящие антропологические проблемы никогда не формулируются в психологистских категориях веры или же в логицистских категориях истинностных значений, поскольку речь не о том, чтобы принять чужую мысль за мнение, яв-

[151] Об этом, собственно, и говорит Годфри Линхардт, упоминая об особом упражнении по опосредованию, которым антропологу приходится заниматься, когда он находится между «мыслительными привычками» туземцев и нашего собственного общества: «Занимаясь этим, мы, в конечном счете, изучаем не какую-то таинственную „первобытную философию“, а дополнительные возможности нашей мысли и нашего языка» (Asad, 1986, p. 158–159).

ляющееся единственным возможным предметом веры или недоверия, или же за комплекс пропозиций, являющихся единственными возможными предметами истинностных суждений. Известен вред, который причиняется антропологией, когда она определяет отношение туземцев к своему дискурсу в категориях верований, так что культура становится разновидностью догматической теологии, или же когда она трактует этот дискурс в качестве мнения или комплекса пропозиций, – в этом случае культура превращается в эпистемическую тератологию, становясь заблуждением, безумием, иллюзией, идеологией… Как отмечает Латур (Latour, 1996 b, p. 15), «верование является не ментальным состоянием, а эффектом отношений между людьми, что известно со времен Монтеня».

И если речь не идет об описании туземной американской мысли в категориях верования, точно так же не следует относиться к ней в модусе верования, то есть либо благожелательно признавая наличие у нее аллегорического «подлинного основания» (социальной аллегории, о которой говорили дюркгеймианцы, или же природной, как в американской школе *cultural materialism*), либо, что еще хуже, полагая, что она дает доступ к таинственной предельной сущности вещей, поскольку в таком случае окажется, что она обладает эзотерическим научным знанием, кото-

рое неразделимо с ней связано. «Антропология, которая… сводит значение [*meaning*] к верованию, догме или достоверности, обязательно попадется в ловушку, поскольку будет вынуждена верить либо в туземные значения, либо в свои собственные» (Wagner, 1981, p. 30). План *meaning* – смысла, значения, значимости – не наполнен психологическими верованиями или логическими пропозициями, да и «основание» включает в себя нечто отличное от истины. Туземная мысль, которая не является ни формой доксы, ни фигурой логики (то есть ни мнением, ни пропозицией), должна приниматься – если мы желаем принять ее *всерьез* – в качестве практики смысла, то есть как автореферентное устройство производства концептов, «символов, представляющих самих себя».

Отказ от постановки вопроса в категориях верований представляется важнейшей чертой антропологического решения. Чтобы выделить ее, упомянем еще раз о делёзианском Другом (Делёз, 2011 [1969 a]; Делёз, Гваттари, 2009 [1991]). Другой – выражение возможного мира; но этот мир в ходе обычных социальных взаимодействий всегда должен актуализироваться Мной: импликация возможного в другом эксплицируется мной. Это означает, что возможное проходит *верификацию*, которая распыляет его структуру в соответствии с принципом энтропии. Когда я разверты-

ваю мир, выраженный другим, я делаю это либо для того, чтобы проверить его на реальность и проникнуть в него, либо разоблачить его в качестве недействительного: «экспликация» вводит, таким образом, элемент верования. Описывая этот процесс, Делёз указывает на окончательное условие определения концепта Другого:

Подобного рода отношения развития, которые формируют как то, что у нас общего с другим, так и то, что мы у него оспариваем, растворяют его структуру и в одном случае низводят его до состояния объекта, а в другом – возводят до состояния субъекта. Поэтому для постижения другого как такового мы были вправе потребовать особые условия для опыта, сколь бы искусственными они ни были: момент, когда выражаемое еще не существует (для нас) вне того, что его выражает. – Другой как выражение какого-то возможного мира (Делёз, 1968 [1998], с. 335 [с. 315–316]).

А потом делает вывод, напоминая о фундаментальной максиме своей рефлексии:

Правило, на которое мы ранее сослались: не слишком эксплицировать себя, не эксплицироваться по отношению к другому, не эксплицировать его, сохранять имплицитность собственных ценностей, приумножать мир, населяя его всеми выражаемыми, которые не существуют вне их выражений (Делёз, 1968 [1998], с.

335 [с. 315–316]).

Антропология может извлечь пользу из этого урока. Сохранять ценности другого в имплицитном состоянии – не значит прославлять некую трансцендентную истину, которая якобы в них заключена; это значит отказываться от актуализации возможностей, выраженных туземной мыслью, что является решением сохранять их неопределенно долго именно в качестве возможностей – не подвергая их при этом дереализации как фантазии другого и не фантазируя об их актуальности для нас. Антропологический опыт в данном случае зависит от формальной интериоризации «особых искусственных условий», о которых говорит Делёз: момент, когда мир другого не существует вне его выражения, преобразуется в вечное условие, то есть условие, внутренне присущее антропологическому отношению, которое *реализует* это возможное *в качестве виртуального*. И если есть задача, принадлежащая антропологии по праву, она не в объяснении мира другого, а в приумножении нашего мира за счет населения его «всеми выражаемыми, не существующими вне их выражений». Ведь мы не можем мыслить *как* индейцы, мы можем, самое большее, мыслить *вместе* с ними. И, кстати говоря, – чтобы попробовать хотя бы на мгновение помыслить «как они», – если в индейском перспективизме и есть

какой-то ясный посыл, он состоит в утверждении, что никогда не стоит пытаться актуализировать мир, выраженный во взгляде другого.

13. Становление структурализма

В этой книге много говорилось о структурализме, и не без оснований. Структурализм Леви-Стросса следует понимать в качестве структурной трансформации индейской мысли: он является результатом особого отклонения этой мысли, по мере того как ее пропустили через проблемы и концепты, характерные для западного *логопоэзиса* (с его категориями тождественного и иного, непрерывного и прерывного, чувственного и умопостигаемого, природы и культуры…), ориентируясь на динамику подконтрольной эквивокации, нестабильного равновесия, которые постоянно поддерживаются за счет предательства и коррупции. Таким образом, я возвращаюсь к заявленному в начале этого эссе (см. выше, с. 10) тезису о внутреннем переводческом условии антропологии как дискурса, который концептуально кодетерминируется теми дискурсами, о которых он дискутирует. Изучать антропологию Леви-Стросса, не учитывая условий, в которых она была сформирована, во взаимодействии с лингвистикой Соссюра и морфологией Дарси Томпсона, было бы столь же неосмотрительно, как и отделять ее от исходного опыта, который автор пережил вместе с индейскими народами как в полевых усло-

виях, так и в библиотеке. Невозможно игнорировать, выражаясь словами А.-К. Тейлора, «индейские основы структурализма», не потеряв из виду важнейший аспект для понимания творчества Леви-Стросса в целом. Из этого не следует, что значимость проблем и концептов, предложенных этим антропологом, ограничивается определенной «культурной зоной», какой бы широкой она ни была, – совсем наоборот. Творчество Леви-Стросса – это момент, когда индейская мысль бросает кости: благодаря трудам своего великого концептуального посредника она успешно преодолевает свой собственный «контекст» и доказывает свою способность *заставить другого мыслить* – кого угодно, перса или француза, всякого, кто готов мыслить, не больше и не меньше.

Важный вопрос, который возникает сегодня в процессе переоценки интеллектуального наследия Леви-Стросса, состоит в том, что надо решить, сколько существует структурализмов – один или много; то есть, в терминах леви-строссовской полярности, непрерывен структурализм или прерывен. Не вступая в спор с интерпретаторами, которые в согласии с самим Леви-Строссом полагают, что его творчество отмечено глубоким внутренним единством как по своему пафосу, так и в отношении метода, я полагаю, что теоретическая персона структурализма и его ав-

тора разделена, но без противопоставления, на двух всегда неравных близнецов: культурного героя и обманщика, персонажа опосредования (который в то же время устанавливает дискретность и порядок) и противоположного ему персонажа, вносящего раздор (который при этом является мастером хроматизма и беспорядка). Разумеется, есть два структурализма, но как показал сам Леви-Стросс, два – это всегда больше двух.

Так мы приходим к пониманию, что работы Леви-Стросса с самого начала активно участвуют в том, что, как покажется потом, нацелено на их опровержение. Возьмем для примера идею, согласно которой структурная антропология пользуется «методом скорее трансформаций, чем флюксий» (см. выше, с. 104). В различных работах Леви-Стросса она постепенно стала относительной истиной, поскольку ключевое понятие трансформации само постепенно претерпело трансформацию: на первом этапе оно взяло верх над понятием структуры; на втором оно стало приобретать всё более аналогический вид, более близкий к динамическим флюксиям, чем к алгебраическим перестановкам. Этот концептуальный переход сам является хроматическим, состоящим из небольших смещений, нескольких кратковременных отступлений, но общее направление очевидно. Точка

перегиба кривой расположена, как мне кажется, между первым и вторым томом «Мифологик». Действительно, одно занятное примечание в работе «От меда к пеплу» является, возможно, первым определенным указанием на это изменение:

> Лич (Leach) упрекнул нас в… обращении к исключительно бинарным схемам. Как будто само понятие преобразования, к которому мы постоянно прибегаем, позаимствовав его у Дарси Вентворта Томпсона, целиком не связано с аналогией… (Леви-Стросс, 2000 [1966], с. 79 сноска).

Через двадцать лет автор заново подтвердит эту мысль: понятие это было взято им не из логики или лингвистики, а у великого натуралиста Дарси В. Томспона, а через него – у Гёте и Дюрера (Lévi-Strauss, Éribon, 1988, p. 158–159). Теперь трансформация представляется операцией эстетической и динамической, а не логической и алгебраической. В силу этого противоположность главных концептуальных парадигм классической фазы структурализма, таких как \'7bтотемизм, миф, прерывность\'7d и \'7bжертвоприношение, ритуал, непрерывность\'7d, становится намного более подвижной и нестабильной, на чем продолжает настаивать сам Леви-Стросс в некоторых пассажах из более поздних работ, когда, например, он

вводит знаменитую оппозицию мифа и ритуала в «Финале» «Человека голого».

Водораздел определенно проходит между, с одной стороны, финитной алгеброй, которая подходит для описания содержимого родства, и, с другой – интенсивной формой мифа:

> Проблема, поставленная в «Элементарных структурах родства», напрямую относилась к алгебре и теории групп подстановок. Проблемы, поставленные мифологией, похоже, неразрывно связаны с эстетическими формами, которые их объективируют. И при этом последние относятся одновременно к непрерывному и прерывному… (Lévi-Strauss, Éribon, 1988, p. 192).

Вывод, который можно из этого сделать, состоит в том, что структуралистское понятие трансформации претерпело двойную трансформацию, историческую и структурную, – то есть на самом деле единую сложную трансформацию, двойное скручивание, которое превратило ее в операцию одновременно «историческую» и «структурную». Это изменение частично обусловлено влиянием на Леви-Стросса появившихся в то время новых математических интерпретаций (Том, Петито); но также, и это, по моему мнению, главное, изменением основного предмета его антропологии. Трансформация, начавшаяся с фигуры, характер ко-

торой сводился к алгебраической комбинаторике, была постепенно искажена и сдвинулась по фазе по отношению к самой себе, став в итоге фигурой, качества которой, в сравнении с ее первоначальным изводом, являются намного более топологическими и динамическими. Границы между синтаксическими перестановками и семантической инновацией, логическим сдвигом и морфогенетическим сгущением стали более неровными, спорными, сложными – то есть более фрактальными. Противоположность формы и силы (трансформаций и флюксий) утратила свою форму и в каком-то смысле ослабела.

Это не означает, что Леви-Стросс как-то специально выделяет подобное изменение, ни даже просто задерживается на нем, если не считать вышеприведенного рассуждения о различных проблемах, с которыми работает структурный метод. Напротив, он всегда стремился подчеркнуть «непрерывность той программы, которой мы методично следуем начиная с „Элементарных структур родства“» (Леви-Стросс, 1999 [1964], с. 18). «Непрерывность» – трудно найти в структуралистском словаре понятие более амбивалентное…

Итак, очевидно, что Леви-Стросс прав; было бы смешно пытаться исправить то, что он говорил о самом себе. Но акцент, который делает французский

мэтр на том, что его работы неизменно вдохновлялись одними и теми же идеями, не должен заставлять нас думать, как это делают добропорядочные структуралисты, что их прочтение невозможно иначе, чем в духе этой непрерывности. Но не для того, чтобы настаивать на очевидных разрывах и пресечениях, а для того, чтобы обозначить проблемное сосуществование или интенсивное наложение разных «состояний» структурного дискурса.

Можно сказать, что разрывы в структуралистском проекте проходят по двум классическим направлениям: по линии последовательности, согласно идее о том, что творчество Леви-Стросса проходит через различные этапы; и по линии сосуществования, согласно идее о том, что в нем формулируется двоякий дискурс и описывается двойное движение. Оба разрыва сосуществуют в той мере, в какой различные *моменты* творчества различаются по тому значению, которое придается каждому из этих *движений*, неизменно противопоставляемых друг другу по принципу контрапункта.

* * *

Начнем с диахронии, предположив, что структурализм похож на тотемизм тем, что его тоже никогда не

было. Или, если точнее, как и у тотемизма, его модус существования – это модус не субстанций, а различий. В данном случае – различия (которое часто отмечается комментаторами) между первой этапом творчества Леви-Стросса, представленным «Элементарными структурами родства» (Lévi-Strauss, 1967 [1949]), который можно назвать преструктуралистским, и вторым, постструктуралистским этапом, связанным с «Мифологиками» (1964–1971) и тремя последовавшими за ними монографиями – «Путем масок» (1979), «Ревнивой горшечницей» (1985) и «Историей рыси» (1991).

Я утверждаю, что второй этап является постструктуралистским, так как именно перед ним помещается короткий и безусловно «структуралистский» момент его творчества, который представлен двумя исследованиями проблемы тотема и который сам Леви-Стросс описывает в качестве паузы (в смысле прерывности) между «Элементарными структурами родства» и «Мифологиками». Действительно, именно в книгах 1962 года он отождествляет неприрученную мысль, то есть конкретные условия человеческого семиозиса, с гигантским систематическим проектом по устройству мира, а тотемизм, ранее считавшийся символом первобытного иррационализма, представляет образцом всякой рациональной деятельно-

сти. Похоже, что именно к этому моменту его творчества более всего относится следующее неодобрительное замечание (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 389): «Структурализм – это величайшая революция. Весь мир становится более рациональным».

В самом деле, можно было бы выдвинуть против «Неприрученной мысли» аргумент, который Делёз выдвинул против критической философии, а именно кантовское трансцендентальное поле «калькируется» с эмпирической формы репрезентации, так как создается за счет своего рода ретропроекции обусловленного на условие. В случае Леви-Стросса можно было бы сказать, что неприрученная мысль была скалькирована с наиболее рационализированной формы прирученной мысли, а именно науки («существуют два различных способа научного мышления…» (Леви-Стросс, 2008 [1962 b], с. 166)), тогда как нужно было бы, напротив, построить концепт действительно неприрученной мысли, которая *ничем не напоминает* свою одомашненную версию (одомашненную, напомним, «с целью получить прибыль» (Там же, с. 418 (перевод изменен))[152]. В духе примирения можно было бы в качестве противовеса выдвинуть

[152] Делёз (Deleuze, 1974) напоминает нам, что с точки зрения Спинозы различие «между скаковой лошадью и рабочей… следует считать бóльшим, чем между рабочей лошадью и быком».

идею о том, что вместе со структурализмом мир становится более рациональным только при том условии, что сам разум становится чем-то иным… возможно, более мирским, то есть более секулярным и более общедоступным. А также более артистичным, менее утилитарным, менее прибыльным.

Идея о том, что «Элементарные структуры родства» – это книга преструктуралистская, должна, очевидно, пониматься в свете более поздних работ самого Леви-Стросса, и в любом случае к ней нужно относиться осторожно. Так или иначе, я полагаю, что столь влиятельные антропологи, как Дэвид Шнайдер или Луи Дюмон, правы, когда оценивают этот труд 1949 года именно так, поскольку он построен вокруг двух базовых дихотомий гуманитарных наук: с одной стороны, Индивида и Общества, то есть проблемы социальной интеграции и тотализации, и, с другой – Природы и Культуры, то есть проблемы инстинкта и института. Просвещение и романтизм – Гоббс и Гердер или, если использовать более современные эпонимы, Дюркгейм и Боас[153]. Проблема Леви-Стросса в его первой большой книге – это главная «антропологическая» проблема, проблема гоминизации, возник-

[153] В качестве медиатора этих полярных противоположностей мы обнаруживаем, разумеется, Руссо, философского трикстера, которого Леви-Стросс не случайно выбрал в качестве своего святого покровителя.

новения синтеза культуры как трансцендентности по отношению к природе. А группа, то есть Общество, сохраняется в качестве трансцендентального субъекта и конечной причины всех исследуемых феноменов. Разумеется, до последней главы книги, где, как подчеркивает Маниглие (Maniglier, 2005 a), всё вдруг растворяется в контингентности:

> Многочисленные правила, запрещающие или предписывающие выбор супругов определенных типов, и запрет инцеста, который объединяет их всех, объясняются с того момента, когда постулируется необходимость существования общества. Но общества могло бы и не быть (Lévi-Strauss, 1967/1949, p. 561).

Далее следует грандиозное заключительное рассуждение, в котором устанавливается сразу несколько вещей: общество равно по объему символической мысли, а не является предшествующей ей причиной или же смыслом ее бытия; социология родства является подразделением семиологии (всякий обмен является обменом знаками, то есть перспективами); наконец, всякий человеческий порядок включает в себя постоянное влечение к контрпорядку. Этими последними аккордами отмечено вступление, пока еще тихое, того, что можно было бы назвать *вторым голосом* антропологического дискурса Леви-Стросса, в

момент, когда социология родства начинает уступать место «антисоциологии»[154], то есть космополитической экономии или, иными словами, режиму индейской имманентности, который будет выведен в «Мифологиках».

Ведь именно в «Мифологиках» завершается инверсия в порядке голосов, или, точнее, почти завершается; по сути, и не было, наверное, никакой нужды идти дальше – как в случае Моисея и земли обетованной… Понятие общества обесценивается, поскольку теперь всё внимание систематически сфокусировано на нарративных межсоциетальных трансформациях; противопоставление Природы и Культуры перестает быть всеобщим антропологическим условием (объективным или субъективным), становясь конкретной мифической темой, внутренней для туземной мысли, тема амбивалентности которой будет становится всё важнее с каждым томом этого цикла; а объекты алгебраического вида, названные «структурами», приобретают более подвижные контуры, смещаясь, как мы уже сказали, к аналогическому понятию трансформации[155]. Отношения, которые устанавливаются

---

[154] «[Нужно] уйти от мысли, что „Элементарные структуры родства“ – это великая книга по социологии, и признать, что речь скорее идет о том, чтобы размыть ее устои» (Maniglier, 2005 b, p. 768).

[155] Само слово «структура» претерпевает постоянные вариации, со-

в рассказах индейцев, не составляют комбинаторных тотальностей, которые находятся в состоянии дискретного распространения, одновременной вариации и репрезентативной напряженности с социо-этнографическими *realia*, а, скорее, являют собой образец принципов «связи и гетерогенности», «множественности», «неозначающего разрыва» и «картографии», которые Делёз и Гваттари противопоставляют структурным моделям, именем концепта «ризомы», который должен был стать олицетворением антиструктуры, боевым кличем постструктурализма.

На самом деле развитие аргументации в «Мифологиках» происходит по принципу обобщенной гетерогенетической трансверсальности, в которой миф одного народа преобразует ритуал другого народа и технику третьего; социальная организация одних является росписью по телу у других (как перемещаться от космологии к косметологии и обратно, не уходя от политики?); а геометрическая кругообразность мифологической земли постоянно замыкается на ее геологическую пористость, из-за чего кажется, что трансформации перескакивают от одной крайней точки американского континента к другой, пробиваясь то здесь, то

седствуя с такими терминами, как «схема», «система», «арматура» и другими близкими им, от которых оно семантически не особенно отличается (см., к примеру, подписи к весьма изобретательным диаграммам, украшающим собой «Мифологики»).

там, как точечные выбросы подземного океана магмы[156].

Пьер Кластр говорил, что структурализм – это «социология без общества»; если это верно, – а из уст Кластра это звучало как упрек, – тогда вместе с «Мифологиками» у нас появился структурализм без структуры, – и я говорю это в качестве комплимента. Любой, кто готов отправиться в путешествие, которое начинается с «Сырого и приготовленного» и заканчивается «Историей рыси», заметит, что индейская мифология картографируется в этом ряде работ не в виде древа, а в виде ризомы: она представляет собой гигантское полотно без центра и начала, коллективное мегаустройство коллективного и беспамятного высказывания, расположенное в «гиперпространстве» (Леви-Стросс, 2000 [1967], с. 76), через которое непрерывно протекают «семиотические, материальные и социальные потоки» (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 33–34); ризоматическую сеть, которая, хотя и пронизана различными линиями структурации, в своей незавершимой множественности и радикальной

[156] Один из наиболее интересных парадоксов панамериканской мифической системы состоит в сочетании плотной метонимической связности трансформационной сети и наличия «эффектов действия на расстоянии», благодаря которым, в частности, рассказы народов Центральной Бразилии обнаруживаются у племен штатов Орегон и Вашингтон.

исторической контингентности является несводимой к одному консолидирующему закону и не может быть представлена в виде древовидной структуры. *Внутри* индейских мифов есть бессчетное число структур, но нет структуры индейского мифа *как такового*, то есть элементарных структур мифологии.

Наконец, индейская мифология – это открытая множественность, множественность в степени *n* – 1 или, скорее, M – 1 – в память о референтном мифе M1, мифе бороро, который, как быстро выясняется в «Сыром и приготовленном», являлся всего лишь *инверсионной* и *ослабленной* версией мифов народа «же» < *gé* >, представленных далее (M7–12). Таким образом, референтный миф – это просто миф среди прочих, миф «без референций», *m* – 1, как и любой другой. Поскольку всякий миф является версией другого, любой другой миф выходит на третий и затем на четвертый, а *n* – 1 мифов туземной Америки не выражают начала и не указывают на судьбу: у них нет референции. Миф как дискурс о началах является именно тем, что освобождается от любого начала. «Миф» референции уступает место смыслу мифа, мифу как машине смысла: теперь это инструмент для преобразования одного кода в другой, для проецирования одной проблемы на аналогичную ей, для «запуска референции в оборот» (как сказал бы Латур), для ана-

грамматического контросуществления смысла.

Также в этой книге мы много говорили о переводе. В первом эскизе концепта мифа Леви-Стросс настаивал на его полной переводимости: «Миф можно определить как такой вид высказываний, при котором известное выражение *Traduttore – traditore* совершенно несправедливо» (Леви-Стросс, 1985 [1958], с. 187). В «Человеке голом» определение расширяется и переходит от семантического плана к прагматическому; здесь мы узнаем, что миф не просто *переводим*, но и прежде всего является *переводом*:

> Сущность же их кроется в непреодолимом факте перевода <…> он [миф] находится не в каком-нибудь языке и не в какой-либо культуре или субкультуре, а в точке сочленения последних с другими языками и другими культурами. Таким образом, миф никогда не происходит из своего языка, он является перспективой на другой язык… (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 611–612).

Немного Бахтина у Леви-Стросса?.. Поэтому общий вывод двоякого автора «Тысячи плато» весьма характерен: «…если и существует язык, то именно между теми, кто не говорит на одном и том же языке. Именно для этого и создается язык – для перевода, а не для коммуникации» (Делёз, Гваттари, 2010 [1980], с. 728).

Это перспективистское определение мифа, предложенное в «Человеке голом», определяет его смежность с самой антропологией – разновидностью знания, которая, как утверждал Леви-Стросс еще в 1954 году, развивается как «общественная наука о наблюдаемом». Мы знаем также, что «Мифологики» – это «миф мифологии». Так вот, два этих определения совпадают друг с другом. *Дискурс структурной антропологии устанавливает условия всякой возможной антропологии.* Любая антропология является трансформацией антропологий, которые выступают ее предметом, причем они издревле располагаются «в точке сочленения с другими культурами». То, что позволяет перейти от одного мифа к другому и от одной культуры к другой, имеет ту же природу, что и позволяющее перейти от мифов к науке о мифах и от культуры к науке о культуре (здесь я обобщаю важнейший аргумент Маниглие (Maniglier, 2000)). Трансверсальность и симметрия. Так обнаруживается неожиданная связь между проектом «Мифологик» и принципом обобщенной симметрии Бруно Латура и Изабель Стенгерс.

Если миф – это перевод, главная причина в том, что он – *не* представление, поскольку перевод все-

гда является не представлением, а *трансформацией*. «Маска является прежде всего не тем, что она представляет, а тем, что она трансформирует, – иначе говоря, выбирает не представлять» (Леви-Стросс, 2000 [1979], с. 94)[157]. Именно это придает метаобъекту, которым являются «Мифологики», собственно голографический характер в качестве ризомы мифов, с которой они составляет ризому, сеть, которая содержит в каждом мифе уменьшенную копию панамериканской мифической системы («единственный» миф). «Именно потому, что более строгое определение структуры – это система трансформаций, ее невозможно представить, не сделав из ее представления части ее самой» (Maniglier, 2000, p. 238). Что позволяет нам прийти к новой концепции структуры – «трансформалистской» или, лучше сказать, «трансформационалистской», то есть не формалистской в смысле Проппа и не трансформационной в смысле Хомского:

Таким образом, структура всегда является промежутком: между двумя вариантами, двумя версиями одного и того же мифа или же двумя уровнями внутри одного и того же текста… Единство, таким образом, – это единство не формы, которая повторялась бы в

[157] Поэтому главной причиной характерного для «Мифологик» сближения мифа и музыки оказывается в высшей степени нерепрезентативный характер этих семиотических модусов.

одном и другом варианте, оставаясь тождественной себе, а матрицы, которая позволяет показать, в чем, собственно, один вариант является реальной трансформацией другого… структура строго равнообъемна своим актуализациям. Вот почему Леви-Стросс настаивает на различии структурализма и формализма – различии, которым по-прежнему упорно пренебрегают (Maniglier, 2000, p. 234–235)[158].

Структурализм без структур? Скажем по крайней мере, что это структурализм, переработанный через другое понятие структуры, более близкое к ризоме «Тысячи плато», чем к структуре, которой ее планировалось противопоставить; другое понятие, которое при этом всегда присутствовало в работах Леви-Стросса. Возможно, надо было признать, что кон-

[158] Это еще одна причина, по которой исследование «структуры мифа» как закрытого синтагматического объекта является полной бессмыслицей. Как явствует из приведенного наблюдения Маниглие и в еще большей степени из аргументов Алмейды (Almeida, 2008), главная структурная трансформация, каноническая формула мифа, не позволяет определить «внутреннюю структуру» мифа, поскольку такой вещи просто нет («…принцип остается тем же» – см. важнейший пассаж в: Леви-Стросс, 1999 [1964], с. 292–295). Тот или иной миф не отличается от своих версий, «внутренняя» композиция рассказа имеет ту же природу, что и его «внешние» трансформации. Гипотеза «мифа как такого» является исключительно рабочей, временной. Происходящее внутри определенного мифа – это то, что позволяет переходить от одного мифа к другому. *Любой миф* существует «в бутылке Клейна» (Леви-Стросс, 2000 [1985], с. 265 и далее).

цепт структуры находит в его работах два разных применения: в качестве трансцендентального принципа унификации, формального закона инвариантности и в качестве оператора дивергенции, модулятора непрерывного варьирования (варьирования другого варьирования). Структура как закрытая грамматическая комбинаторика или же как открытая дифференциальная множественность.

Весьма поучительным было бы провести тщательное исследование того, что можно назвать «диалектикой открытости и аналитической закрытости» в «Мифологиках», позаимствовав один неизменный мотив этого цикла. Хотя Леви-Стросс считает, что он обнаружил в индейской мифологии своего рода разновидность антропологической проблематики Природы и Культуры, можно заметить, что диалектика открытости и закрытости, работу которой он увидел в мифах, действует также и на метамифологическом уровне самой антропологии. Ведь если «Мифологики» – это «миф мифологии», тогда они должны содержать темы, развиваемые в мифах, структурной трансформацией которых они являются – трансформацией, которая позволяет переходить от содержания к форме и обратно.

Как было отмечено, Леви-Стросс неоднократно утверждал, что анализируемые им мифы образу-

ют «закрытую группу». Порой кажется, что идея *закрытия* неотделима от структурного анализа: Леви-Строссу всегда нужно доказать, что «группа закрывается», что мы пришли к начальному состоянию цепочки мифов благодаря последней трансформации; на самом деле «группа закрывается» по многим направлениям. Акцент на этом моменте связан с темой обязательной избыточности мифического языка как условия установления «грамматики» мифологии, в чем Леви-Стросс порой усматривал смысл своего проекта; при этом известно, с какой антипатией он относился к понятию «открытого произведения».

Но умножение доказательств закрытости порой создает довольно парадоксальное впечатление, что существует теоретически неограниченное, то есть открытое, число закрытых структур. Структуры закрываются, но число структур и способов, которыми они закрываются, открыто: не существует структуры структур, в смысле окончательного уровня структурного обобщения, как и априорного определения семантических осей (кодов), задействованных в структуре[159]. Всякая «группа» мифов в конечном счете оказыва-

[159] О несуществовании метаструктуры заявлено уже в таких работах, как «Предисловие к трудам Марселя Мосса» и «Понятие структуры в этнологии». О неопределенности принципов семантических осей мифической системы говорит максима из «Неприрученной мысли»: «Принцип классификации никогда не постулируется».

ется на пересечении неопределенного числа других групп; в каждой группе любой миф является объединяющей линией, а в каждом мифе… Группы должны иметь возможность *закрыться*; но исследователь не может позволит им остаться *взаперти*:

> Особенность изучения любого мифа или группы мифов заключается в запрете на ограничение только объектом исследования: в ходе такого рода анализа всегда наступает момент, когда возникает проблема, требующая для своего разрешения выхода за пределы круга, определенного анализом (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 570)[160].

Кроме того, и это главное, важность императива закрытия подвергается существенной релятивизации, которую можно обнаружить в самых различных отрывках из работ Леви-Стросса, где, напротив, подчеркивается невозможность завершить анализ, движение по спирали трансформаций, динамическое неравновесие, асимметрия, латеральная кооптация структур, множество уровней, где развертываются рассказы, дополнительные измерения, множественность и многообразие осей, необходимых для

[160] Стоит обратить внимание на то, что Леви-Стросс не проводит различия между «мифом» и «группой мифов» – в том же смысле, какой имелся в виду в нашей сноске 2 на с. 155.

упорядочивания мифов. Ключевое слово – это *неравновесие*:

> Неравновесие – это данность… (Леви-Стросс, 2000 [1966], с. 219 (перевод изменен)). Отнюдь не изолированная от других, каждая структура проявляет определенное неравновесие, которое не может быть сбалансировано без помощи компонента, заимствованного у прилегающей структуры (Леви-Стросс, 2000 [1967], с. 274). Если структура изменяется или расширяется, восстанавливается нарушенное равновесие, но ей удается сделать это лишь ценой появления нового несоответствия в одной из частей <…> благодаря несимметричности структуры рождается миф, который как раз и пытается исправить или скрыть это отсутствие симметрии в структуре (Леви-Стросс, 2000 [1967], с. 372). Таким образом, как и в Южной Америке («От меда к пеплу», с. 219), внутри группы трансформаций существует некая динамическая неуравновешенность (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 95).

В то же время такое неравновесие является не просто неким формальным свойством мифологии, которое отвечает за саму возможность преобразования или перевода мифов, а также, в чем мы вскоре убедимся, базовым элементом ее содержания. Ми-

фы, осмысляя себя по отношению к другим мифам, мыслят *посредством* этого неравновесия и *само это* неравновесие, саму разнородность «существования мира» (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 571). Мифы содержат свою собственную мифологию, или «имманентную» теорию (Леви-Стросс, 1999 [1964], с. 21), утверждающую, что

> он [мир] существует в форме первичной асимметрии, которая проявляется различным образом в соответствии с перспективой его восприятия: между верхом и низом, небом и землей, твердой землей и водой, близким и далеким, левой и правой сторонами, мужским и женским и т. д. Присущая реальности несхожесть приводит в действие мифологическую спекуляцию, поскольку даже по эту сторону мысли она обусловливает существование любого объекта мысли (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 571).

* * *

Постоянное неравновесие распространяется по мифу, затем проникает в миф мифологии, чтобы наконец отразиться на структурализме в целом. Мы уже выяснили, что эта дуальность понятия структуры как

закрытой грамматической комбинаторики и как открытой дифференциальной множественности проявляется даже в позднем творчестве Леви-Стросса. На самом деле она проходит через всё его творчество, меняется лишь относительный вес каждой из этих концепций: первая из них господствует в «Элементарных структурах родства», вторая берет верх в «Мифологиках».

Вернемся на один шаг назад или, скорее, свяжем этот диахронический шаг с синхронической прерывностью, о которой мы говорили ранее. Практически с самого начала в работах Леви-Стросса скрывается важный постструктуралистский подтекст или контртекст. (И хотя Леви-Стросс – к сожалению, далеко не последний преструктуралист, он едва не стал первым постструктуралистом.) Мнимая любовь структурализма к симметричным, эквивалентным, дуальным, дискретным и обратимым оппозициям (таким, как оппозиции классической тотемической схемы), практически сразу опровергается критикой понятия дуалистической организации, выдвинутой в статье 1956 года и до сих пор производящей впечатление, в которой постулируется тернарная организация, асимметрия и непрерывность, предшествующие бинарной организации, симметрии и прерывности; далее, она опровергается столь же давней «канонической фор-

мулой мифа», не менее поразительной, – ее можно считать чем угодно, но только не симметричной или обратимой. Кроме того, следует отметить, что Леви-Стросс завершает оба цикла «Мифологик» («Финал» «Человека голого» и «Историю рыси») определенными сомнениями в связи с ограниченностью словаря экстенсиональной логики, который использовался для объяснений трансформаций, происходящих внутри мифов (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 602–603; Lévi-Strauss, 1991, p. 249).

Но наверняка не случайно две последние мифологические книги Леви-Стросса построены именно вокруг разработки двух недавно упомянутых нами фигур неустойчивого дуализма: «Ревнивая горшечница» (1985) приводит немалое количество иллюстраций канонической формулы, тогда как «История рыси» сосредотачивается на динамической нестабильности, «постоянном неравновесии» (это выражение впервые появляется в «Элементарных структурах родства» для описания авункулярного брака у тупи), то есть на космо-социологических дуальностях индейцев. Это заставляет меня предположить, что мы имеем дело всё с той же отправной идеей Леви-Стросса (если угодно, с той же виртуальной структурой), причем как ее каноническая формулировка (предварительно разбирающая тотемический

аналогизм по винтикам типа A: B:C: D), так и состояние динамического дуализма, дестабилизирующее статическое равенство бинарных оппозиций, являются всего лишь двумя удачными, но далеко не единственными ее выражениями (или актуализациями). Подобные выражения, разумеется, могут существовать. Возможно, на небесной тверди структур есть «еще много мертвых, бледных или темных лун»; возможно, есть и другая небесная твердь, которая не столь тверда, куда более подвижна, волнообразна и подвержена колебаниям, – гипоструктурная небесная твердь, для которой нужен, так сказать, субквантовый структурализм. Так или иначе, антропологи всегда занимались теорий струн – я имею в виду, отношений.

Начнем с канонической формулы, этого вычурного памятника математической испорченности. В канонической формуле мы имеем дело не с простой оппозицией тотемической метафоры и жертвенной метонимии, напротив, в ней мы сразу сталкиваемся с эквивалентностью метафорического отношения и метонимического, в силу скручивания, которое заставляет переходить от метафоры к метонимии и обратно (Леви-Стросс, 2000 [1966], с. 209): «двойное скручивание», «дополнительное скручивание», которое на самом деле есть не что иное, как простая структурная трансформация (или, точнее, гибридная и сложная):

«неуравновешенное отношение… [которое является] внутренним свойством мифических трансформаций» (Lévi-Strauss, 1984, p. 13). Асимметричный переход от буквального смысла к фигуральному, от термина к функции, от содержащего к содержанию, от непрерывного к прерывному, от системы к ее внешней среде – вот тематика, неизменно присутствующая в леви-строссовском анализе мифологии и выходящая за его пределы (Lévi-Strauss, 2001). На предыдущих страницах мы немало внимания уделили делёзианскому концепту становления, не зная на самом деле, куда он может нас привести, если заставить его работать (трансверсальным образом) против понятийного аппарата классического структурализма. Теперь мы начинаем понимать, что «каноническая формула мифа» является приблизительным переводом – выполненным на чужом языке, со странным акцентом и загадочной флексией, – чем-то вроде супрасегментного уровня теоретического дискурса Леви-Стросса. Или, скорее, ранним предчувствием глобального значения того моментального движения на месте, которое Делёз назовет становлением. *Становление – это двойное скручивание*.

Помимо этого существует «дуализм в динамическом неравновесии» или «постоянном неравновесии», являющийся главной темой «Истории рыси».

Мы видим в нем концептуальное движение, благодаря которому индейский миф подходит к тому, что можно назвать его чисто спекулятивным моментом. Леви-Стросс на самом деле показывает, как неравновесие в виде формы становится содержанием мифического дискурса, или, другими словами, как неравновесие, которое было условием, становится неравновесием как темой, как бессознательная тема превращается в «источник вдохновения»:

> В чем на самом деле заключается источник вдохновения этих мифов? <…> Они представляют постепенную организацию мира и общества в виде серии раздвоений, но при этом между двумя частями, которые образуются на каждом из этапов, никогда не возникает подлинного равенства. <…> От этого динамического неравновесия зависит правильная работа системы, которая, если бы не оно, в любой момент могла бы впасть в состояние инерции. Эти мифы неявно провозглашают, что полюса, между которыми упорядочиваются природные феномены и жизнь в обществе, – небо и земля, огонь и вода, верх и низ, далекое и близкое, индейцы и неиндейцы, соотечественники и чужестранцы и т. д. – никогда не смогут быть близнецами. Дух усердствует, чтобы объединить их в пары, но ему никогда не удается установить между ними равенство.

> Ведь именно дифференциальные разрывы в форме каскада, как понимает их мифическая мысль, запускают машину универсума (Lévi-Strauss, 1991, p. 90–91).

Мифы, мысля себя друг относительно друга, мыслят себя в качестве самих себя, в одном движении, которое, если оно «рефлексирует», то есть преобразует само себя, правильно, не сможет уклониться от того неравновесия, по поводу которого оно рефлексирует. Несовершенная дуальность, вокруг которой построен последний большой мифологический анализ Леви-Стросса, близнецовость, являющаяся «ключом ко всей системе», выступает законченным выражением этой самодвижущейся асимметрии. Наконец, из динамического неравновесия «Истории рыси» мы делаем вывод, что истинная дуальность, в которой заинтересован структурализм, – это не диалектическая борьба Природы и Культуры, а интенсивное и бесконечное различие неравных близнецов. Близнецы из «Истории рыси» – это ключ и шифр, пароль мифологии и индейской антропологии. Шифр: фундаментальная разнородность диады, оппозиция как нижний предел различия, пара как частный случай множественного.

Патрис Маниглие, рассуждая о различии двух главных фаз структуралистского проекта, отметил:

> Насколько для первого этапа творчества Леви-

> Стросса характерно тщательное исследование проблемы перехода от природы к культуре и разрыва между двумя этими порядками, который, по мнению Леви-Стросса, только и мог гарантировать отличие социальной антропологии от антропологии физической, настолько для его второго этапа характерно непреклонное осуждение попыток рассматривать человечество как отдельный порядок (Maniglier, 2000, p. 7)[161].

И действительно, возьмем последний абзац «Элементарных структур родства», о котором в этом эссе мы уже говорили (см. выше, с. 91), где Леви-Стросс отмечает, что абсолютное счастье, в котором «навеки отказано человеку общественному», состоит в том, чтобы «жить среди своих». Сравним это замечание, в целом совершенно фрейдистское, с другим, уже процитированным отрывком (с. 32) из работы Леви-Стросса, в котором он определяет миф как «историю времен, когда люди и животные еще не различались». Он добавляет к этому, что человечеству так и не удалось смириться с отсутствием общения с другими видами на этой планете. Так вот, ностальгия по первоначальному общению всех видов друг с другом (то есть по межвидовой непрерывности) – не то же самое, что ностальгия по жизни «среди своих», отве-

[161] См. в этом же смысле новаторскую работу Шремпа: Schrempp, 1992.

чающая за фантазию посмертного инцеста (внутривидовой прерывности). Я бы сказал, что всё как раз наоборот: акцент и смысл того, что Леви-Стросс понимает в качестве человеческого *контрдискурса*, поменялись. Иными словами, на поверхности проявляется второй уровень антропологического дискурса структурализма.

Расхождение или творческий конфликт между «двумя структурализмами», которые содержатся в работах Леви-Стросса, во всей своей сложности проявляются внутри «Мифологик». Выше мы выяснили, что Леви-Стросс противопоставлял алгебру «Элементарных структур родства», которая полностью на стороне дискретного, мифической диалектике непрерывного и прерывного. Это различие не просто формальное. Поскольку это не просто эстетическая форма индейской мифологии, которая представляется как соединение непрерывного и прерывного, но также и ее философское содержание. К тому же как настоящий структуралист вообще способен отделить форму от содержания?

Вот почему мы должны сделать вывод, что «Мифологики» – нечто большее, чем «исследования мифических представлений о переходе от природы к культуре», как Леви-Стросс сам скромно представил свой проект в «Обещаниях» (Lévi-Strauss, 1984).

Ведь именно по мере написания «Мифологик» их автор начинает оспаривать значимость радикального противопоставления Природы и Культуры, что отмечает Маниглие. Поэтому предположение, будто Леви-Стросс переносит на индейцев то слабоумие, которое он сам считал фатальным дефектом Запада, было бы достаточно нелепым. Действительно, «Мифологики», вовсе не описывая ясный и однозначный переход от Природы к Культуре, обязывают их автора составить карту лабиринта извилистых и туманных путей, поперечных < *transversales* > дорог, тесных улочек, мрачных тупиков и рек, которые текут в обоих направлениях сразу… Редкая дорога с односторонним движением от Природы к Культуре доходит до половины первой книги тетралогии. А потом во всех семи книгах цикла будет постоянно всплывать одна и та же тема «мифологии двусмысленности» («От меда к пеплу») или «мифологии флюксий» («Происхождение застольных обычаев»), в них будет полно отступлений и движения вспять, от Культуры к Природе, зон взаимопроникновения двух этих порядков, небольших интервалов, кратких периодичностей, рапсодических повторений, аналогических моделей, непрерывных деформаций, постоянных неравновесий, дуализмов, раздваивающихся на полутриадизмы, которые неожиданно прорываются по множеству транс-

версальных линий трансформации… Мед и сексуальный соблазн, хроматизм и яд, луна и андрогиния, грохот и вонь, затмения и бутылки Клейна, кулинарные треугольники, которые при ближайшем рассмотрении превращаются в кривые Коха, то есть в бесконечно сложные фракталы… Можно было бы прийти к выводу о том, что содержание индейской мифологии состоит в отрицании порождающего импульса самого мифа, поскольку эта мифология активно мыслит или ностальгически созерцает континуум, отрицание которого, по мысли Леви-Стросса, является фундаментальным условием мысли. Если индейская мифология обладает, как не раз отмечает Леви-Стросс, лицевой стороной и оборотной, прогрессивным смыслом и регрессивным, причина еще и в том, что таковы два смысла или два направления самого структуралистского дискурса (и *vice versa*). Полемическое различение мифа и ритуала в «Финале» «Человека голого» оказывается в конечном счете своего рода рекурсивным движением интериоризации посыла самого мифа: большой миф тупи из «Истории рыси» описывает траекторию, тождественную той, что определяет сущность всякого ритуала (отметим, что именно ритуала, а не мифа), каскадное сцепление оппозиций убывающей значимости, его схождение по асимптоте в «отчаянной» попытке схватить окончательную асим-

метрию реальности. Словно единственным мифом, который бы безусловно функционировал в качестве леви-строссовского мифа, был «миф мифологии», то есть сами «Мифологики». Но нет: они им тоже не являются. Вот проблема, к которой стоит вернуться.

Здесь я хочу привлечь внимание к одному абзацу, ближе к концу «Человека голого». Рассуждая о североамериканском мифе о завоевании небесного огня, где фигурирует использование цепочки стрел, разрывающей и прерывающей коммуникации между небом и землей, автор отмечает – тот самый автор, который, напомним, начинал «Сырое и приготовленное» с похвалы прерывному, логическому насыщению, осуществлявшемуся за счет редукции исходных непрерывностей, – теперь он, обращаю еще раз внимание, делает следующий вывод:

> Однако не будем забывать, что акты необратимого посредничества влекут за собой тяжелые последствия: количественные утраты естественного характера – в плане протяженности это выражается в пределе человеческой жизни, а в пространственном отношении – в уменьшении числа животных видов после безрассудной вылазки на небо, повлекшей за собой их массовую гибель; а также утраты качественные, поскольку за огонь дятел заплатил потерей большей части украшающих

> его красных перьев (M729); и хотя Дрозд обретает взамен красную грудку, это является следствием анатомического повреждения, полученного в результате неудачного выполнения им уже упоминавшейся миссии. Таким образом, либо посредством разрушения первоначальной гармонии, либо посредством введения дифференцирующих различий, ухудшающих эту гармонию, восхождение человечества к культуре сопровождается некоей деградацией в сфере природы, которая вынуждает указанное восхождение превратиться из непрерывного в прерывистое (Леви-Стросс, 2007 [1971], с. 476).

Вот один из тех пассажей, что слегка затерялись в джунглях «Мифологик», ключевое значение которого внезапно осознаешь, когда двусмысленность двух дискурсов структурализма – дискурса триумфальной гоминизации из «Элементарных структур родства» и дискурса разоблачения самоотделения человечества – аналитически «интериоризируется» и принимается в расчет рефлексией, имманентной мифу. Мифы сами рассказывают две истории, и регрессивное движение на самом деле не такое уж негативное, во всяком случае, не только негативное: является ли генезис культуры дегенеративным? И будет ли в таком случае регенеративным ее регрессивное движение? И при этом невозможным? Или просто воображае-

мым? А может, и того хуже? Ведь бывают моменты, когда ностальгия по непрерывному представляется Леви-Строссу симптомом реальной болезни, вызванной, так сказать, неконтролируемым распространением на Западе прерывного, а не только простой фантазией или же воображаемой свободой. Глобальное разогревание истории, конец холодных историй – это конец Природы.

Как бы там ни было, если индейская мифология обладает, как не раз утверждал Леви-Стросс, лицевой стороной и оборотной, прогрессивным (тотемическим) смыслом и регрессивным (то есть жертвенным), двумя смыслами или направлениями самого структуралистского дискурса, тогда амазонский шаманизм и перспективизм относятся, безусловно, к оборотной стороне, к миру регрессивного смысла. Напомним, что цивилизаторский комплекс происхождения огня, необходимого для варки, предполагает определенные схемы: дизъюнкции небо/земля; установления периодической смены времен года; дифференциации природных видов. Но перспективистский шаманизм действует в обратной и регрессивной стихии – в стихии сумрачного хроматизма неба-земли (шаманские путешествия), стихии универсального человеческого основания всех существ и наркотической техники (табак), которая серьезно запутывает разли-

чие между природой и культурой, создавая отдельную область «сверхприроды», то есть природы, мыслимой в качестве культуры, – Сверхприроды, концепт которой встречается в «Мифологиках», что важно, довольно редко. Прогресс и регресс: вспомним ироничное антисартровское определение структурного метода как «дважды прогрессивно-регрессивного» (Леви-Стросс, 2008 [1962 b], с. 462). Метода, который, впрочем, с увлечением применяют мифы[162]. Против мифа о методе – метод мифа.

* * *

Наконец, в этой книге речь часто шла о теле. В самом деле, последний период творчества Леви-Стросса является местом ожесточенной схватки между единством человеческого духа и множественностью индейского тела. Дух начинает с изрядной форой в «Увертюре» «Сырого и приготовленного», но тело отвоевывает свое, а потом, несомненно, берет верх, правда лишь на отдельных направлениях – в силу незначительного *clinamen'a*, который ясно обознача-

[162] См. «От меда к пеплу»: «В связи с мифом Офайе о происхождении меда (M192) мы выявили прогрессивно-регрессивное развитие действия, присущее, как мы теперь видим, всем рассмотренным выше мифам» (Леви-Стросс, 2000 [1966], с. 131).

ется в ходе последних раундов в «Истории рыси». Психология человеческого духа уступила место антисоциологии туземных тел.

В результате к концу пути структурной мифологии Леви-Стросса, в тот самый момент, когда создавалось впечатление, будто ее амбиции стали скромнее[163], осуществляется то, что можно было бы назвать высочайшим предназначением ее теоретического начинания, которое заключается в том, чтобы восстановить мысль других в их собственных категориях, практиковать «открытость Другому», которая, как выяснила антропология после невероятного поворота событий, является ее установкой, характеризующей изучаемых ею других, именно тех других, что раньше ей так нравилось воображать замкнутыми в их вневременном этноцентрическом коконе. Обескураживающий финальный посыл «Истории рыси» состоит в том, что другой других *также* является Другим: для «нас» есть только то место, что уже определено инаковостью. Если необходимо сделать какой-то более общий вывод, то он состоит в том, что антропология не располагает другой позицией, кроме

[163] В самой последней главе «История рыси» приходит к «двухчастной идеологии индейцев», а не к каким-нибудь «элементарным структурам мифологии», безоговорочно отвергаемым, поскольку они признаны бесполезными и пустыми.

той, что устанавливает принципиальную равноплановость с неприрученной мыслью, наброском плана имманентности, который включает ее предмет. Определяя «Мифологики» как миф мифологии и антропологическое познание как трансформацию туземного праксиса, леви-строссовская антропология составляет план грядущей философии – «Анти-Нарцисс».

* * *

В последней четверти прошлого века структуралистская теория брачного альянса, господствовавшая в 1960-е годы, постепенно впала в немилость у критиков. «Анти-Эдип» значительно способствовал этому провалу, так как он в своем ярком и энергичном стиле выразил решительное неприятие всякой «обменной» концепции социуса. Но хотя эта установка, бесспорно, сохраняется и в «Тысяче плато», формулировка проблемы радикально изменяется. В «Анти-Эдипе» обмен устранялся ради производства как общей модели действия, а оборот (с которым Делёз и Гваттари связывали исключительно обмен в смысле Мосса) был подчинен инскрипции[164]. В «Тысяче

[164] «Анти-Эдип» воспроизводит общее место марксизма о предположительном «сведении общественного воспроизводства к сфере оборота», которое обременяет этнологию структуралистского и моссовского

плато», как мы видели, производство уступает место другому нерепрезентативному отношению – становлению. И если производство было филиативным, становление докажет свойство́ с альянсом. Что же происходит с антиобменной позицией, когда мы таким образом переходим от производства к становлению?

Даже если кое-кто зачастую предпочитает об этом забыть, нам хорошо известно, что производство в «Анти-Эдипе» не совпадает с одноименным марксистским концептом. «Желающее производство» Делёза и Гваттари не следует смешивать с «производством по необходимости» гегельянско-марксистского толка, которое подчинено принципам нехватки и потребности (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 49 и далее). Это различие неоднократно подчеркивается: «Вернуться к Марксу никогда не было нашей целью; скорее она была в забвении, в том числе забвении Маркса. Но в этом забвении отдельные мелкие обломки порой всплывают на поверхность…» (Deleuze, 1973). Добавим, что система потока-прерывания в желающем производстве «Анти-Эдипа» мало отличается от процесса обобщенного оборота; как не без некоторого ехидства отметил Лиотар, «эта конфигурация Капитала, оборот потоков, становится первостепенной в силу преобладания точки зрения оборота над

типа (Делёз, Гваттари, 2008 [1972], с. 296).

точкой зрения производства…» (Lyotard, 1977, p. 15).

Финитистская (или финитивная – в противоположность инфинитивной) и нецесситаристская концепция производства широко распространена в антропологических кругах; именно ради нее и сопутствующей ей бутафории – господства, ложного сознания, идеологии – «обменная» позиция как раз и критикуется в антропологии. Но если бы вдруг оказалось желательным или даже необходимым провести различение между необходимым производством политэкономии и желающим производством экономии машинной, то есть между производством-трудом и производством-функционированием, можно было бы по аналогии предположить, что не менее интересно будет провести различие между альянсом-структурой и альянсом-становлением, обменом-договором и обменом-изменением. Это различение позволило бы выделить и отбросить договорную концепцию альянса, намеренно сыграв на двусмысленной омонимии, к примеру, интенсивного альянса амазонских социо-космологий и экстенсивного альянса классических теорий родства, включая структурализм. Естественно, в обоих случаях омонимия – не совсем омонимия, поскольку существует отношение филиации, пусть скорее чудовищной, чем репродуктивной, между парами взаимозависимых концептов. Производ-

ство «Анти-Эдипа» многим обязано производству политической экономии, даже если оно его подрывает. Точно так же амазонский потенциальный альянс присутствует в работах Леви-Стросса в виде водяного знака и виден только против света (то есть, так сказать, виртуально), поэтому его анти-эдипов и, следовательно, (само)подрывной потенциал должен быть использован в полной мере.

В конечном счете проблема построения недоговорного и недиалектического понятия обмена, который не сводился бы к рациональному интересу или к априорному синтезу дара, к бессознательной телеологии или работе означающего, к инклюзивному *fitness*[165] или желанию желания Другого, к договору или конфликту, – который, скорее, был бы модусом становления-другим[166]. Альянс – это становление-другим, присущее родству.

Машинная, ризоматическая побочность альянса в конечном счете гораздо ближе к философии Делёза, чем органическая, древовидная вертикальность филиации. Следовательно, задача состоит в том, чтобы

---

[165] Имеется в виду *inclusive fitness* – термин биолога У. Д. Гамильтона, использовавшийся в одном из эволюционных объяснений альтруизма у животных (так называемой кин-теории). – *Примеч. пер.*

[166] «Формулировка „различие интенсивности“ тавтологична» (Делёз, 1998 [1968], с. 293); в таком случае «становление-другим» – это еще одна или, возможно, та же самая тавтология.

избавить альянс от обязанности управлять филиацией и, соответственно, от контроля с ее стороны, освободив таким образом его «чудовищные», то есть творческие потенции. Что же касается понятия-близнеца альянса, то есть обмена, я думаю, что сегодня ясно одно: оно никогда не полагалось в качестве другого по отношению к производству, о чем бы там ни говорила утвердившаяся догма. Напротив, антропология всегда считала обмен наиболее важной формой производства, а именно производством Общества. Вопрос, следовательно, не в том, чтобы раскрыть голую истину производства, которая якобы скрывается за лицемерными масками общения и взаимности, а скорее в том, чтобы освободить эти концепты от их двусмысленных функций в машине филиативного и субъективирующего производства, вернув их в их (противо)естественную стихию – стихию становления. Обмен, или бесконечный оборот перспектив, – обмен обмена, метаморфоза метаморфозы, точка зрения на точку зрения, то есть становление.

Итак, двойной маневр по отношению к двоякому наследию, которое состоит прежде всего в чудовищном альянсе, противоестественном союзе < *noces* > Леви-Стросса с Делёзом. Эти имена выступают интенсивностями, и только благодаря им из виртуального хранилища, в котором он был задуман и осуществлен,

появляется на свет «Анти-Нарцисс».

Послесловие
Devoro ergo sum: Вивейруш де Кастру об уроках каннибальской метафизики

Пожиратели слов: тупи ор нат тупи

В знаменитом опыте «О каннибалах» Монтень рассказывает историю, услышанную им от своего нормандского слуги, который много лет провел в Новом Свете. Разум обитавших там народов, утверждает гасконский философ, «еще мало возделан», они «близки к первозданной непосредственности и простоте», поэтому ведут свои войны не «ради захвата земель», а исключительно из «влечения к доблести». Им неведом страх; они не помышляют о бегстве с поля боя; захватывая пленников, они хорошо с ними обращаются и предоставляют им «все удобства, которые они только могут пожелать». Однако в один из дней они созывают своих сородичей, умерщвляют пленника и «все вместе съедают, послав кусочки мяса тем из друзей, которые почему-либо не могли явить-

ся». Этот ритуал, проницательно замечает Монтень, является для них «высшей степенью мести». Но еще любопытнее поведение пленников и их предсмертная песнь:

Как бы пленников ни запугивали, так и не удается заставить их проявить малодушие; напротив, в течение двух-трех месяцев, пока их не трогают, они держатся бодро и весело, торопят своих победителей поскорее подвергнуть их последнему испытанию, поносят их, осыпают бранью и упреками в трусости, перечисляют битвы, проигранные ими и их соплеменникам. У меня есть сочиненная одним из пленников песнь, в которой поется: пусть все они смело приходят и собираются, чтобы насытиться им; ведь они будут есть своих отцов и своих предков, которые послужили пищей для его тела и взрастили его. «Эти мышцы, – говорит он, – это мясо и жилы – ваши, жалкие вы глупцы! Вы не хотите признать, что в них еще сохраняется та же плоть, из которой состояли тела ваших предков? Так распробуйте же их хорошенько, и вы ощутите в них вкус своего собственного мяса»[167].

Впрочем, по сообщениям христианских путешественников, после знакомства с «изощренными в зло-

[167] *Монтень М.* Опыты. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 274.

деяниях» европейцами их способы казни стали более мучительными, и, что сильнее всего огорчает Монтеня, «мы замечаем весь ужас и варварство подобного рода действий, но… слепы к своим». Поедать мертвого врага куда гуманнее, чем «поедать его живьем», как это делали его соотечественники: Монтень, ставший свидетелем религиозных войн XVI века, знал, о чем говорил. Мы присутствуем при рождении концепта или, в делёзианской терминологии, концептуального персонажа «благородного дикаря» в представлении дворянина шестнадцатого столетия: он сражается исключительно за свою честь, равнодушен к имуществу поверженного врага, называет своих соплеменников братьями и сочиняет поэмы для своей возлюбленной. Или возлюбленных, ведь женщины Нового Света, подобно Лие, Рахили и Саре, склонны к «проявлению истинной супружеской добродетели», так что и в этом отношении Монтень обнаруживает разительный контраст с испорченными нравами своих соотечественниц: «Насколько наши женщины стараются воспрепятствовать нам добиваться расположения и близости других женщин, настолько их жены сами стремятся к этому»[168]. Момент принципиально важный для понимания изначальной двойственности дискурса «доброго дикаря»: за исключением

[168] Там же.

«наивности», воинственный дикарь Монтеня имеет не так много общего с «естественным существом» Руссо и прочими эскапистскими утопиями века Просвещения[169]. Эта двойственность, как мы увидим, присутствует и в дискуссиях антропологов второй половины XX века, получивших резонанс далеко за пределами дисциплины.

При этом в тексте «Каннибальских метафизик» – философском манифесте одного из наиболее выдающихся амазонистов современности Эдуарду Вивейруша де Кастру (род. 1951)[170] – нет прямых ссылок на Монтеня, и это «отсутствие» красноречивее любых цитат: КМ изначально рассчитаны на французского читателя, для которого соответствующая глава «Опытов» является общим местом, не заслуживающим специального упоминания. Начиная с XVI века каннибалы не покидают коллективное воображение Запада: ими заполнены рапорты иезуитских миссионеров и книги путешественников в Новый Свет (выдержавшие множество изданий работы Андре Теве,

[169] Даже Вольтер, насмехаясь над «естественным существом» Руссо, воздавал должное «дикарям», которые «имеют достоинство, о котором никогда не слышали дикари Европы» (*Voltaire.* Œuvres complètes. T. 11. Parsis: Garnier, 1878. P. 19).

[170] В русских изданиях часто встречается ошибочное написание «Вивейрос де Кастро» как результат заимствования из англо- и франкоязычных источников.

Ханса Штадена и Жана де Лери). Неспроста «черный и чумазый бразилец» (*nigri & scabioli Brasiliani*, письмо от 10 июля 1664 года Петеру Баллингу[171]) является во сне Спинозе. По понятным причинам особое место легенды о туземцах-каннибалах занимали в воображении европейских колонистов Бразилии: «Антропофагический манифест» Освалда де Андраду (1929) стал выражением модернистской идеологии бразильского метиссажа, созданной не без французского влияния. «Тупи ор нат тупи?» – вопрошал Андраду (чей «кровожадный юмор» столь близок автору КМ), используя эту сочную раблезианскую метафору для характеристики отменного аппетита бразильской культуры, «пожирающей» и «переваривающей» культуры Старого и Нового Света[172].

Рассказы о каннибалах наравне с описаниями кровавых ацтекских ритуалов стали важнейшим элементом «черной легенды» о народах Нового Света, которая на протяжении столетий давала индульгенцию

---

[171] *Spinoza B.* Opera. Vol. 4. Heidelberg, 1924. P. 76. См. также: *Goddard J. C.* Métaphysiques cannibales. Viveiros de Castro, Deleuze et Spinoza // Artpress. Fev. 2011. P. 54–69.

[172] Французский перевод – см. библиографию. Английский перевод см.: *Andrade O.* Cannibalist Manifesto / trans. by Leslie Bary // Latin American Literary Review. Pittsburgh: Dept. of Modern Languages, Carnegie-Mellon University, 1991. 19 (38). P. 38–40.

самым жестким формам европейской колонизации[173]. Но КМ – это не очередное упражнение в изрядно банализированной «постколониальной» риторике, а скорее история «эпистемоцида», которым сопровождались большинство попыток анализа туземных культур в категориях европейской мысли, включая ее наиболее либеральные «мультикультурные» версии. Мультикультурализм, замечает Вивейруш де Кастру, развивая критику этого понятия Стенгерс и Латуром, основан на «мононатурализме» и не учитывает специфики туземной мысли, ограничиваясь релятивистским противопоставлением «единой природы» и множества «культур»[174]. Но именно «каннибальская метафизика» может помочь нам выйти из мультикультуралистского тупика, ведь, как подчеркивает автор КМ, ссылаясь на другого пионера в исследовании туземной семиотики – Роя Вагнера, «исследования чужой

---

[173] Знаменитая Вальядолидская хунта (*La Junta de Valladolid*), помимо прочего призванная выяснить, есть ли у обитателей Нового Света душа, в итоге пришла к положительному выводу и привела к запрету на обращение индейцев в рабство. Полемика отцов Лас Пассоса и Сепульведы нередко рассматривается как первая попытка теоретического обоснования европейского интервенционизма. См. на эту тему известный комментарий Иммануила Валлерстайна (*Валлерстайн И.* Европейский универсализм: риторика власти // Прогнозис. 2008. № 2. С. 3–55).

[174] В наиболее систематическом виде эта критика развивается в первой главе «Политик природы» (*Latour B.* Politiques de la nature. Paris: Decouverte, 1999. P. 42–61).

культуры – это всегда эксперимент со своей собственной» (с. 138).

Дать слово индейцам означает для Вивейруша де Кастру «принять туземную метафизику всерьез», и в этом отношении он идет значительно дальше своих предшественников, включая «дуайена» структурной антропологии Леви-Стросса, на работах которого он, подобно большинству своих коллег того же поколения, был воспитан. Это «предоставление слова» другим культурам вполне в духе структурализма – как в его классическом леви-строссовском изводе, так и в «диссидентском структурализме» Делёза и Гваттари, который стал источником вдохновения для зрелых работ Леви-Стросса[175]. Впрочем, как мы можем убедиться, его «делёзогваттаризм» оказывается не менее «диссидентским», чем структурализм авторов «Капитализма и шизофрении», что прекрасно понимает Вивейруш де Кастру, называя свой проект совмещения позднего Леви-Стросса периода «Мифологик» с Делёзом «противоестественным альянсом».

Выводы из этой экспериментальной гибридизации будут скорее философскими, чем «этнографическими»: недаром КМ вызвали энтузиазм в философских

[175] См., например, сборник политических статей и интервью Делёза: *Делёз, Ж.* Мая 68-го не было / пер. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.

кругах и привели в определенное замешательство коллег-амазонистов. Но первый вопрос, которым задается их автор, лежит не в области метафизики или одного из разделов «этнографии». Это вопрос сугубо методологический: «Чем антропология обязана изучаемым ею народам?» (с. 8). Вопрос можно поставить иначе: на каком этапе своего развития она способна осознать, что вообще чем-то им обязана? Еще в середине XIX века в адресованном Мишле «Русском народе и социализме» Герцен утверждал, что русская крестьянская община «благополучно дожила до развития социализма в Европе»[176]. Но скорее всего он имел в виду, что крестьяне дожили до, выражаясь словами Вивейруша де Кастру, своего «великого концептуального посредника». Эта формулировка, парадигмальная для «западничества» в широком смысле, подразумевает, что примитивные амазонские культуры «благополучно дожили» до появления структурной антропологии. Автор КМ подвергает ее радикальной инверсии: не «примитивные» или «традиционные» незападные культуры «дожили» до сочувствующих им интерпретаторов, а скорее европейская мысль дозрела до их переосмысления и получила возможность увидеть в них нечто большее, чем одну из пройденных ступеней западной цивили-

[176] *Герцен, А.* Собр. соч.: в 30 т. Т. 7. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 323.

зации. При этом, разумеется, анализ Вивейруша де Кастру будет по большей части ретроспективным и историческим: от КМ не стоит ожидать шокирующих свидетельств о ритуалах человеческих жертвоприношений, по сей день практикуемых в амазонских джунглях. В автобиографическом отступлении автор рассказывает о своей полевой работе с племенем аравете – потомками воинственных каннибалов юго-западного побережья из семьи тупи, встреча с которыми произвела столь сильное впечатления на европейцев XVI века. В 1980-е годы века двадцатого у аравете «пожирались лишь слова», а каннибалами стали их боги. Именно этот опыт лег в основу первого большого труда Вивейруша де Кастру «С точки зрения врага»[177], укрепившего его репутацию одного из ведущих амазонистов. Данная работа в ряду исследований каннибализма его «бразильских коллег» была удостоена благожелательного отзыва Леви-Стросса, о чем Вивейруш де Кастру не без гордости упоминает в первой главе КМ, вышедших в свет в 2009-м, через год после смерти основателя структурной антропологии, и ставших важным вкладом в переосмысление его наследия (одним из инициаторов проекта КМ стал

[177] Английский перевод см.: *Viveiros de Castro E.* From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: University of Chicago, 1992.

Патрис Маниглие – ключевая для этого направления фигура[178]). Но именно исследование аравете заставило его задуматься о подлинном смысле «парадигматического противопоставления „тотемизма“ и „жертвоприношения“» (с. 97) в двух классических работах Леви-Стросса 1962 года и прийти к выводу о неудовлетворительности как самой дихотомии, так и объяснения, которое можно дать с ее помощью феномену ритуального каннибализма тупи. Ключевым вопросом становится не предполагаемый мифический «адресат» жертвоприношения (и тем более не его «сверхъестественный» или «иррациональный» характер), а, как это ни парадоксально, вопрос о том, что именно «пожирается» при ритуальном умерщвлении пленника и последующей за ним трапезой, а также какие последствия это имеет для социальных отношениях между воющими группами тупи[179]. Еще Монтень справедливо считал антропофагический ритуал «высшей формой мести», а в приведенной им песни пленников упоминается «мясо и жилы» предков пожирателей. Но для того чтобы понять, что «пожирается» во вре-

[178] Одна из первых статей Маниглие на эту тему: *Maniglier P.* L'humanisme interminable de Levi-Strauss // Les Temps Modernes. 2000. 609. P. 216–241.

[179] См.: *Viveiros de Castro E.* The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in 16-century Brazil. Chicago: Prickly Paradigm, 2011.

мя ритуала, Вивейрушу де Кастру, по его собственным словам, потребовалось еще одна важная «встреча» в том смысле, который придавал этому понятию Делёз. Ему предстояло многому «разучиться» в собственной профессии, чтобы понять парадоксальный с точки зрения европейца характер индейской инаковости, выраженной в «метафизике каннибализма». И этой судьбоносной встречей стало чтение дилогии Делёза и Гваттари «Анти-Эдип» и «Тысяча Плато».

Анти-Нарцисс и игра зеркал

Как сообщает в предисловии к КМ автор, он задумывал написать радикальный манифест под названием «Анти-Нарцисс», который стал бы для его дисциплины тем же, чем был «Анти-Эдип» для лакановского психоанализа. Однако проект выглядел столь масштабным и парадоксальным по замыслу, что Вивейруш де Кастру со временем решил «возвести… [его] в ранг вымышленных или, скорее, невидимых произведений, лучшим комментатором которых был Борхес» (с. 8) и написать скорее «презентационный буклет» к «Анти-Нарциссу». Если принимать это заявление «всерьез», то задача всякого комментатора КМ представляется весьма нетривиальной: написать реальный комментарий к комментарию воображаемой книги, причем комментарию весьма ученому, как и полагается схолиям в духе Борхеса. Тем более если автор комментария к комментарию не является профессиональным антропологом (чаще всего эта задача выпадает на долю философов, которым, собственно, и адресованы КМ[180]). И особенно с учетом того, что кан-

[180] Объяснение этого обстоятельства см. во вступительной статье к английскому переводу Питера Скэфиша: *Scafisch P.* Introduction. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.

нибализм является одной из наиболее чувствительных и противоречивых тем современной антропологии, а речь идет не только о социальных функциях того или иного ритуала, а об интерпретации полевых данных (которые приходится «принимать на веру», ведь, как заметил Монтень, заслуживающим доверия источником о неизвестном может быть либо человек «исключительно добросовестный», либо чрезвычайно «простой»). Поэтому наиболее приемлемый, *с нашей точки зрения*, вариант философского комментария (разумеется, помимо представления общего контекста) к этому метафизическому трактату на антропологическом материале – анализ того, чему может «разучиться» благодаря КМ современный философ или исследователь «социальных наук», подобно тому как чтение «Капитализма и шизофрении» позволило Вивейрушу де Кастру плодотворно «разучиться» многим догматическим положениям своей профессии. Неподготовленному читателю количество и разнообразие этого материала может показаться избыточным, тем более что КМ – это не совсем монография, а скорее «плюриграфия» – коллекция эссе, объединенных общей тематикой. Поэтому «нетерпеливому читателю», о котором сегодня принято проявлять заботу, в качестве возможной стратегии можно дать тот же совет, который Делёз и Гваттари поместили во

вступлении к «Тысяче плато»: КМ можно читать если и не по главам, то по частям в любом порядке.

Как мы уже отметили, труд Вивейруша де Кастру получил весьма сдержанный прием со стороны его собственного «племени» антропологов, но привлек внимание философов[181]. Заметным исключением стал его многолетний коллега и оппонент Филипп Дескола, автор другого важнейшего для онтологического поворота в антропологии труда «По ту сторону природы и культуры»[182], а также некоторые «диссиденты» и полумаргинальные для антропологии как «строгой науки» фигуры, такие как часто упоминающиеся в КМ Рой Вагнер[183] и Бруно Латур. Последний назвал работу де Кастру «теоретической бомбой», имея в виду его знаменитую в кругах парижских антро-

---

[181] *Scafisch P., Viveiros de Castro E.* The Metaphysics of Extra-Moderns On the Decolonization of Thought – A Conversation with Eduardo Viveiros de Castro // Common Knowledge. 2016. Vol. 22. № 2. P. 394–414.

[182] *Descola F.* Par délà de la nature et de la culture. Paris: Gallimard, 2005. На русском языке: *Дескола Ф*. По ту сторону природу и культуры / пер. под ред. С. Рындина. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

[183] См. ответный оммаж Вагнера – написанное им послесловие к недавно вышедшему англоязычному сборнику статей Вивейруша де Кастру: *Vagner R.* Facts force you to belive *in* them; perspectives encourage you to belive *out* of them // *Viveiros de Castro E.* The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds Relative native. Chicago: Hau books, 2015. P. 295–324.

пологов и философов дискуссию с Дескола[184]. В популярности книги во Франции, особенно в пост- или, если угодно, неоструктуралистских кругах, при желании можно увидеть определенную долю «нарциссизма». КМ – не просто философский манифест антрополога-амазониста, воспитанного на *french theory* задолго до появления самого термина, но и очень франкофильская работа, с массой прямых и скрытых цитат, аллюзий и всевозможных «экивоков». Поэтому феномен «радостного узнавания французами собственной культуры в русских книгах», которым в свое время некоторые историки литературы объясняли популярность русского романа во Франции XIX века[185], можно легко спроецировать на успех КМ. В конце XVIII века Ривароль, автор одного из самых ярких памятников французскому нарциссизму – трактата «О превосходстве французского языка», утверждал, что именно французы открыли для Европы Ньютона и Локка. А раз это так, то «если однажды эскимосы вдруг дадут нам дюжину первоклассных писателей, Евро-

---

[184] *Latour B.* Type or Bomb // Anthropology Today. 2009. April. Vol. 25. № 2. P. 21.

[185] Историк латиноамериканской литературы Всеволод Багно видит в этом факторе одну из причин «латиноамериканского бума» в его советском изводе: русскоязычные читатели Кортасара и Маркеса «радостно узнавали» в их романах Тургенева и Толстого (*Кортасар Х.* Книга Мануэля. СПб.: Амфора, 1999. С. 6).

па должна будет повернуться к этой литературе эскимосов»[186], и, разумеется, именно Франция откроет ее миру. Русская литература для европейского читателя в известной степени была чем-то вроде «литературы эскимосов», но Леви-Стросс в «Мифологиках» пошел значительно дальше в деле представления экзотических или полуэкзотических народов миру: он в каком-то смысле сделал литературным фактом культуру «бесписьменных» народов (*ergo* народов без истории). Опровергнув, подобно Ницше, этноцентрическое заблуждение Старого Света о том, что «у злых людей не бывает песен», Вивейруш де Кастру сделал следующий шаг в этом направлении, показав, что помимо песен у них имеется своя метафизика.

[186] *Rivarol.* Sur l'universalité de la langue française. Paris: Club français du livre, 1947. P. 105.

Ни веры, ни закона, ни короля: краснокожие бестии

Повстречавшись с коренными обитателями Нового Света и поняв через какое-то время, что они не находятся в Индии, европейцы проявили себя крайними скептиками: под вопрос было поставлено не просто наличие у индейцев культуры или религии, а наличие души. Вопрос был решен положительно и закреплен папской буллой *Sublimus Dei* от 1537 года, но эта душа, как отмечает Вивейруш де Кастру в одной из своих ранних работ, оказалось весьма «непостоянной». Иезуит Антонио де Вейера, один из отцов «португальского барокко», предложил метафору «мрамора и мирта». Все народы, с которыми приходилось сталкиваться отцам-иезуитам в их миссиях, делись на две категории: тех, чьи души «сделаны из мрамора», трудно убедить, но, однажды приняв христианскую веру, они твердо соблюдают ее принципы; те же, кто сделан из «мирта», легко соглашаются принять христианство, но не видят ничего предосудительного в том, чтобы одновременно поклоняться духам леса и сохранять языческие привычки[187]. Индейцы определен-

[187] *Viveiros de Castro E.* The Inconstancy… P. 2. К категории «мрамор-

но относились ко второй категории: они декларативно принимали христианство, но не оставляли многоженства, обращались к шаманам и, самое главное, продолжали свято соблюдать ритуал мести. Более того, религия интересовала их исключительно с точки зрения военных успехов, и иезуитам зачастую приходилось обещать им покровительство христианских святых в военном деле. Как заключает из этого Вивейруш де Кастру, «вместо религиозных войн, вроде тех, что разворачивались в то время в Европе, они практиковали религию войны»[188]. Но главная проблема «непостоянной» индейской души состояла в том, что у них не было «суверена», а без короля, справедливо полагали иезуиты, трудно привить народу веру в единого бога: *Sem fe, sem lei, sem rei* – «Ни веры, ни закона, ни короля». В языке тупинамба, «варваров третьего класса» в представлении иезуитов (к первому относились китайцы и японцы, ко второму – ацтекские и майянские цивилизации), не было ни звуков /f/, /l/, /r/, ни соответствующих им понятий[189]. Воинственность индейцев, которой так лицемерно возмущались европейцы XVI века, а также свойственный большинству

ных душ», по-видимому, принадлежали японцы, как показала трагическая судьба японских христиан.

[188] Ibid. P. 36.

[189] *Viveiros de Castro E.* The Inconstancy… P. 44.

амазонских племен «анархизм» были по-новому переосмыслены в веке двадцатом. Пьер Кластр в своей известной и сильно повлиявшей на авторов «Капитализма и шизофрении» работе «Общество против государства» доказывал, что внутри индейских племен существуют особые «эгалитаристские» тенденции, которые препятствуют появлению государства[190]. Так «добрые дикари» становятся «злыми», но злыми в ницшеанском смысле: рождается «краснокожая бестия»[191].

В это же самое время, напоминает Вивейруш де Ка-

---

[190] C*lastres P.* Societé contre l'état. Paris: Minuit, 1974. P. 161–186. Именно Кластр в полемике с Леви-Строссом доказывал, что обменные модели и движение к культуре не учитывают той важности, которую индейцы придавали ведению войн.

[191] В целом Вивейруш де Кастру относится к Кластру куда более сдержанно, чем Делёз и Гваттари, увидевшие в «Обществе против государства» подтверждение гипотез, высказанных Ницше в «Генеалогии морали» (*Deleuze G., Guattari F.* Mille Plateaux. Paris: Minuit, 1980. P. 441–446). О происхождении государства у Делёза и Гваттари см. важную работу Гийома Сибертена-Блана: *Sibertin-Blanc G.* Politique et État chez Deleuze et Guattari. Paris: PUF, 2013. С одной стороны, анализ Вивейруша де Кастру «вертикального» и «горизонтального» шаманизма и их отношения к способам ведения войны отчасти подтверждают выводы Кластра. С другой – его фразу «В амазонской этнологии имманентность довольно часто путают с равенством» (с. 113) можно рассматривать как скрытый выпад против автора «Общества против государства». Подробнее об этом см. введение де Кастру к английскому переводу «Археологии насилия» (*Viveiros de Castro E.* Introduction // *Clastres P.* Archeology of violence. L. A.: Semiotexte, 2010. P. 9–51.

стру, произошел поразивший Леви-Стросса случай на Антильских островах, когда индейцы в ходе «эксперимента» пытались выяснить, подвержены ли тела испанцев гниению. Автор КМ предлагает рассматривать его не просто как «барочную аллегорию» столкновения двух альтернативных антропологий, а как иную «экономию телесности», лежащую в основе индейской онтологии. Как, у индейцев, которым отказывали в наличии религии и государства, есть своя метафизика? Де Кастру называет подобные реконструкции «этноантропологией», по аналогии с «этнонаукой» или «этномедициной»[192]. Он настаивает, что *La pensée sauvage* Леви-Стросса нужно переводить как «Дикую мысль» (*Wild thought*), то есть мысль как систему идей[193].

Позиция иезуитов в рамках выбранной ими «катехизической стратегии» была предельно ясна: изучить туземный язык, создать системы приходов и изымать индейских детей из семей для обучения слову божьему. Однако, несмотря на то что колониализм, как подчеркивает де Кастру, был одним из важнейших «исторических априори» антропологии, сегодня ее задача состоит не в том, чтобы избавить туземцев от «пагубных привычек» или сделать их достойными

[192] *Scafisch P., Viveiros de Castro E.* The Metaphysics… P. 397.

[193] Ibid.

гражданами. Парадоксальным образом непостоянная индейская душа с ее анархическими привычками и «относительным» взглядом на вещи оказывается куда ближе современному европейцу, чем проповеди отцов-иезуитов. Несмотря на все их усилия, индейцы-метафизики «благополучно дожили» до постструктурализма. Цель своего проекта де Кастру определяет как «постоянную деколонизацию мысли», что могло бы показаться довольно абстрактным утверждением, если бы в КМ он не предложил две методологические процедуры, основанные на его опыте антрополога: процедуру смены перспектив и особую процедуру перевода туземных категорий на язык западной метафизики, которую он называет «подконтрольной эквивокацией»[194]. Работа антрополога, который вторгается в область туземной метафизики, заключается не просто в том, чтобы описывать индейцев в их собственных категориях, и тем более не в поиске некоего «эзотерического знания», которое предположительно в них содержится. Важнейший урок туземной метафизики состоит именно в том, что «все существа видят („представляют“) мир одинаково, меняется сам мир, который они видят» (с. 38). От мультикультурализма к мультинатурализму.

---

[194] Подробнее об этом см.: *Viveiros de Castro E.* Relative native… P. 55–74.

Уроки «туземной метафизики»: перспективизм, мультинатурализм

Итак, главный вопрос не в том, чтобы через смену перспектив прийти к единственно верной точке зрения на единую природу, а в том, чтобы понять механизм подобной смены и характер отношений между точками зрения (забегая вперед, скажем: характер не просто «эпистемологический», а скорее силовой, то есть в конечном счете онтологический). Говоря словами Делёза, необходимо понять не что это, а как это работает (*comment ça marche*). Различается не только характер «понимания» или схватывания, но и само непонимание. Цитируя Роя Вагнера: «Их способ не понимать меня отличался от моего способа не понимать их» (с. 56). Поэтому первое, чему можно «разучиться» благодаря знакомству с «индейской метафизикой», это привычка людей европейского модерна к «объективации»:

Наша эпистемологическая игра называется объективацией; то, что не было объективировано, остается нереальным или абстрактным. Форма Иного – это вещь. Индейский шаманизм вдохновляется противоположным идеалом: познавать – значит «персонифицировать», занимать точку зрения того, что должно

быть познано. Или, скорее, того, кто должен быть познан; поскольку все# дело в том, чтобы знать «вещи как кого-то» (Гимараэш Роза), без этого нельзя было бы дать разумный ответ на вопрос «почему». Форма Иного – это личность (с. 28).

На первый взгляд, именно этот урок неплохо усвоен современным (или постсовременным) культурным релятивизмом или «эпистемологической игрой» мультикультурализма: попытаться занять точку зрения *natives* – чем не девиз «нового гуманизма»? Но в индейском «перспективизме» всё обстоит ровным счетом наоборот, ведь «встреча и обмен перспективами – это сложный процесс и политическое искусство, своего рода дипломатия» (с. 27). За пределами шаманических практик речь идет не об обмене или проявлении доброй воли, а о «захвате» точки зрения врага, который осуществляется через антропофагический ритуал:

> Если цель европейской мультикультуралистской антропологии – описать человеческую жизнь так, как она переживается с точки зрения туземца, то туземная мультинатуралистская антропофагия в качестве жизненно важного условия самоописания принимает «семиофизический» захват – умерщвление и поедание – точки зрения врага (с.

100).

Таким образом мы получаем ответ на поставленный в начале вопрос о том, «что пожирается» во время торжественного ритуала поедания пленника: его «точка зрения». Более того, эта «точка зрения врага», по утверждению Вивейруша де Кастру, является условием самоописания «пустых изнутри» индейских обществ. Поэтому второй важный урок туземной метафизики заключается в следующем: «…если в индейском перспективизме и есть какой-то ясный посыл, он состоит в утверждении, что никогда не нужно пытаться актуализировать мир, выраженный во взгляде другого» (с. 146). Здесь необходимо раскрыть кавычки и пояснить, какой смысл вкладывает Вивейруш де Кастру в сам термин «перспективизм».

Своего рода общим местом американистики, хотя, по его мнению, до последнего времени не осмысленным должным образом, является утверждение о том, что «многие народы Нового Света (вероятно, все) разделяют концепцию, согласно которой мир состоит из множества точек зрения: все сущие являются центрами интенциональности, которые воспринимают других существ в соответствии с их характеристиками и способностями» (с. 22–23). При этом она не может быть сведена к западному релятивизму, так как, с точки зрения Вивейруша де Кастру, «перпендикулярна»

по отношению к привычной оппозиции релятивизма и универсализма. Во-первых, она распространяется на все виды агентов, включая нечеловеческие существа: богов, животных, мертвецов, растения, метеорологические явления и даже предметы. Во-вторых, она предполагает радикальную инверсию западной антропологии, утверждая «единство духа и разнообразие тел». Точка зрения находится в теле, тогда как «восприятие», или дух, остается неизменным. Главным следствием этого единства духа является не просто разнообразие точек зрения: «То, как люди видят животных, духов и других космических актантов, радикально отличается от того, как эти существа видят *их* и *самих себя*» (с. 24). Все актанты являются личностноподобными (прозопоморфными), то есть на «нулевой степени перспективизма» не только люди видят себя как люди, но и пекари и ягуары, воспринимают себя не как «пекари» или «ягуаров» в человеческом представлении, а как людей[195]. Ключ к этой перемене перспектив находится в специфической «философии хищничества»: люди видят пекари не как людей, а как добычу, и, соответственно, ягуары, охотясь

[195] Термин «актант» вводится Латуром в ПП, чтобы еще более «десубъективировать» агентов (*Latour B.* Politiques… P. 115–117. Хотя в большинстве случаев их можно рассматривать как синонимы, стоит признать, что использование этого термина Вивейрушем де Кастру в контексте индейского перспективизма весьма «двусмысленно».

на людей, видят в них пекари. Поэтому универсальная иерархия существ предполагает «шкалу хищнической силы», на которой они могут быть размещены в соответствии со своим местом в пищевой цепочке: *devoro ergo sum* [196].

При этом всякий агент занимает *свою* точку зрения при «нормальных условиях». Если человек начинает воспринимать чужую добычу как свою собственную, например если для него черви на вкус становятся подобны жареной рыбе (именно так воспринимают ее грифы), то это означает, что он покидает свое человеческое состояние (его душа может быть похищена грифами, он умирает или становится шаманом). Возможность межвидовой коммуникации в строгом смысле обеспечивается шаманами, способными переселяться в чужие тела, причем всякий вид располагает своими шаманами: шаманы пекари или ягуаров обладают способностью вселяться в тела людей, благодаря чему пекари или ягуары могут узнать, что предста-

[196] Становится понятным, почему Вивейруш де Кастру выбрал для обозначения индейского концепта термин «перспективизм» именно в его делёзинском изводе: хотя он упоминает имена Лейбница или Уайтхеда, они не настолько привязаны к «силовой» модели. Уже в «Ницше и философии» (1962) перспектива предполагает не просто точку зрения, а точку зрения «силы». См.: *Deleuze G.* Nietzsche et la philosophie. Paris: P.U.F., 1962. P. 74–77. Разумеется, речь идет именно о Ницше в интерпретации Делёза, Ницше как концептуальном персонаже делёзианской философии.

вители других видов видят их не как «людей».

Из туземного перспективизма Вивейруш де Кастру делает несколько важных выводов. Во-первых, он предполагает немыслимую для европейцев относительность межвидовых разделений: там, где западная мысль проявляет своеобразную «жадность», радикально выделяя человека из «природы», индейская «метафизика», в свою очередь, проявляет необъяснимую для европейцев «щедрость», наделяя всех возможных акторов атрибутами человечности[197]. Во-вторых, она ставит под вопрос пресловутую дихотомию «природы» и «культуры» и сопутствующую ей прогрессистскую и гуманистическую телеологию, которая видит движение от первого ко второму даже в самых «примитивных» человеческих сообществах. Индейцы убеждены, что для ягуаров кровь имеет вкус пива, а то, что люди воспринимают как лужу, является церемониальным залом для тапиров и пекари. В-

[197] Но эта щедрость не обязательно распространяется, к примеру, на соседние народы: этноцентризм, как подчеркивает Вивейруш де Кастру, подобен здравому смыслу и никак не является «экзотической» чертой западной цивилизации. Развивая эту мысль, можно прийти к выводу, что индейский перспективизм не просто оправдывает «этноцентризм», а считает его единственно возможной точкой зрения. Разумеется, если мы не принимаем «всерьез» раннюю гипотезу индейцев о том, что европейцы были богами. По этой причине нет ничего более европоцентричного, чем «универсальный универсализм» и прогрессизм Валлерстайна и схожих версий постколониализма.

третьих, с переменой точки зрения меняется не просто способ восприятия или означающие – «меняется сам мир». По этой причине «языковая игра» индейцев состоит не в поисках общего референта для различных синонимов, а в осмыслении омонимии: в мифах постоянно речь идет о «том же самом» пиве, которое для людей будет иметь вкус крови. Двусмысленность является обычным состоянием в мире множественных перспектив, в котором невозможна «точка зрения ниоткуда». В-четвертых, *last but not least*, с учетом единства духа, эпистемология отходит на второй план, а антрополог переходит к описанию туземных онтологий. Метод «подконтрольной эквивокации» позволяет перевести образ мысли индейской метафизики в категории западной «онто-семиотики»: «Другими словами, перспективизм предполагает устойчивую эпистемологию и вариативные онтологии; одни и те же представления, другие объекты; единственный смысл, множественные референты» (с. 40).

Итак, жребий брошен: антропология оставляет «этнонауку» и переходит к «онтографии», совершая свой собственный «онтологический поворот» (хотя непосредственно в КМ этот термин еще не употребляется)[198]. Как подчеркивает Вивейруш де Кастру, его про-

[198] Термин «онтография» принадлежит Мартину Холбраду (см.:

ект открыто направлен против «критицистской гегемонии», утвердившейся вместе с классическим структурализмом[199]. Описывая туземные онтологии, антрополог больше не должен задаваться вопросом о том, соответствуют ли представления индейцев данным «науки» (или, скорее, Науки в латурианском смысле слова) в том случае, если они не содержат никакой релевантной для дисциплины информации. Так, на вопрос молодой коллеги, как стоит относиться к убеждению индейцев, что свиньи являются личностями, он отвечает: «Я антрополог, а не свинолог»[200].

При этом у самого основателя структурной антропологии можно обнаружить методологический разрыв

Holbraad M., Pedersen M. A. The Ontological Turn: An Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017), а само выражение «онтологический поворот», хотя и ни разу не употребляется в тексте КМ, появляется в более поздних работах Вивейруша де Кастру (см., например: *Scafisch P., Viveiros de Castro E.* The Metaphysics… P. 397). См. также его статью «Кто боится онтологического волка?» (*Viveiros de Castro E.* Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate // The Cambridge Journal of Anthropology. 2015. 33 (1). P. 2–17). О различных аспектах этого процесса см. достаточно репрезентативный сборник: Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology / Charbonnier P., Salmon G., Skafish P. (eds.). London: Rowman and Littlefield Int., 2016.

[199] Даже «Анти-Эдип», направленный против структуралистской методологии, по его мнению, остается всё еще слишком «критической» книгой.

[200] *Viveiros De Castro E.* The relative native… P. 30.

после первого тома «Мифологик», своего рода посткритический период[201]. Делёз представляется естественным союзником в «декантизации» Леви-Стросса: переосмысленный структурализм, по замыслу де Кастру, должен «не настолько навязчиво вращаться вокруг Канта»[202]. Сам по себе призыв к «диалогу с философией» для него не имеет особого смысла, так как этот диалог не прекращался на протяжении всей короткой истории антропологии как самостоятельной дисциплины. Вопрос в том, к какой именно философии стоит обратиться. Разумеется, онтологический переворот – не панацея и не универсальный рецепт для выхода из тупика, в котором оказалась антропология по мере деконструкции классической структуралистской парадигмы, о чем свидетельствует достаточно радикальная критика, которой он подвергает интерпретацию Дескола термина «анимизм»[203], а также его принципиальные разногласия с таким акту-

[201] Структурализм в его наиболее классической форме подлежит онтологической реинтерпретации, как показывает Маниглие в своей монографии, анализирующей «онтологию знака» у Соссюра (*Maniglier P.* La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme. Paris: Léo Sherer, 2006).

[202] О связи с кантианством и более широком контексте, в котором анализируется «туземная метафизика» у Вивейруша де Кастру, см.: *Garcia L. F.* La pensée nomade et les ontologies cachées // AUC Interpretaiones. 2015. 1. P. 37–58.

[203] Его разногласия с Дескола вкратце изложены на с. 46–49 КМ.

альным течением современной мысли, как спекулятивный реализм, который, по его мнению, остается слишком «антропоцентричным»[204].

Впрочем, постоянно декларируемое «делёзианство» Вивейруша де Кастру также не означает, что в двух томах «Капитализма и шизофрении» находится ключ разгадке «непостоянной» индейской души. Во-первых, он отвергает ряд важных для Делёза и Гваттари тезисов из «Анти-Эдипа» и в целом предлагает вернуться к леви-строссовской теории родства. Во-вторых, потому что индейцы, конечно же, не являются «делёзианцами», хотя в своих более ранних работах он в полемическом запале и утверждал обратное[205]. Индейцы могут быть кантианцами, бергсонианцами, витгенштейнианцами и даже – кто бы мог подумать – хабермасианцами. Скорее, впервые исследованные Делёзом и Гваттари пространства смысла

---

[204] *Viveiros de Castro E., Danowski D.* L'arret du monde // De l'inivers clos à monde infini / Hache E. (ed.). Paris: Ed. Dehors, 2014. P. 240–249.

[205] См. его выступление на одной из первых крупных конференций, посвященных Делёзу: *Viveiros de Castro E.* Perspectivisme. Les prônoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien // Gilles Deleuze. Une vie philosophique / Aliez E. (ed.). Paris: Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998. P. 429–462. По этой же причине не являются делёзианцами незнакомые с работами Делёза, но столь ценимые Вивейрушем де Кастру коллеги – Рой Вагнер и Мэрилин Стратерн. Их многочисленные и парадоксальные пересечения он в духе Делёза и Гваттари объясняет «апараллельной эволюцией» (с. 65).

открывают путь к тому, что Латур называет «экспериментальной метафизикой». Как резюмирует Вивейруш де Кастру, делёзианская множественность обладает «раскрепощающим эффектом». В этом состоит еще один важный урок туземной метафизики, усвоенный при помощи Делёза и Гваттари: она позволяет проложить канал утечки между великими дуализмами прошлого – Природой и Культурой, Индивидом и Обществом. Между «эпистемологической тюрьмой», этой реконструкцией платоновской пещеры, возведенной людьми модерна, и отважным новым миром метафизического эксперимента существует «разница в целый мир».

Подконтрольная эквивокация и концептуальное предательство: от перевода философии к философии перевода

Приведенные примеры «перевода» индейских категорий на язык западной метафизики напоминают о том, что КМ – это еще и книга по философии перевода. Достаточно банальную мысль, что главная цель антропологии состоит в переводе понятия одной культуры в концептуальные термины другой, Вивейруш де Кастру дополняет ценным методологическим указанием на принципиально неустранимую двусмысленность подобного рода процедур. В этом смысле он не только не разделяет наивно-позитивистского порыва Леви-Стросса, стремившегося, по его собственным словам, свести на нет знаменитый паралогизм *traduttore – traditore*, но демонстрирует, что устранение двусмысленности будет означать полный отказ от попытки «мыслить как индейцы». «Подконтрольная эквивокация» предполагает понимание того, что для ягуаров кровь имеет вкус пива, а сырая плоть – жареного мяса, и, следовательно, речь не может идти об «одном и том же» референте до тех пор, пока

точка зрения находится в теле, а шаман, способный не только осуществлять смену перспектив, но и описывать ее, находится в сфере имманентного, то есть описывает свой опыт в качестве ягуара (и по этой причине «перевод» в западном смысле, как поиск общего референта, не столько невозможен, сколько не имеет принципиального значения).

Но КМ ставит вопрос не только «перевода» как проблемы антропологического метода, но и перевода в более обыденном смысле – как перевода с одного европейского языка на другой (в нашем случае с французского на русский, причем часть текстов, как указывает автор, являются переводом его более ранних статей, написанных на португальском). КМ – яркий образец «миноритарной» литературы, как понимали ее Делёз и Гваттари. Лузофон (как во Франции называют носителей португальского языка), пишущий по-французски о туземных культурах (вспомним о чешском еврее, пишущем по-немецки, румыне, пишущем по-французски, узбеке, пишущем по-русски), – что может быть более миноритарным… Один из многочисленных комплиментов, которые Вивейруш де Кастру адресует «дуайену» антропологии Леви-Строссу, относится к его стилю, в котором, по его оценке, сочетаются «картезианская строгость с раблезианским остроумием» (с. 22). Схожий эпитет можно было бы упо-

требить по отношению к тексту КМ, в котором, скажем мы, сочетается своеобразный кариокский (как называют выходцев из Рио-де-Жанейро) юмор с методичностью структурного антрополога, воспитанного на лучших французских образцах жанра. С точки зрения перевода эта смена ритма и стилистическая многослойность представляют особую сложность и требуют повышенного внимания переводчика и редактора (а также деликатности и, пожалуй, особого вкуса к деталям). Кроме того, перевод КМ дает нам возможность переосмыслить перевод ряда терминов делёзианской (или делёзо-гваттарианской) философии, которые, как выясняется, совершенно «не работают» в русском тексте.

В тексте КМ особое внимание следует обращать на смену регистров, которая на русском языке выглядит куда более артикулированной, чем в оригинале. Так, например, мы переводили *equivocité* как «эквивокацию», когда речь шла о логической операции, а *equivoque*– как ее результат, то есть как двусмысленность. Важный латуровский термин *non-humains*, означающий нечеловеческих агентов (или нечеловеческие существа), мы переводили через кальку как «нелю́ди» с ударением на второй слог с целью избежать ассоциации с русским словом «не́люди», имеющим ярко выраженную негативную коннотацию.

КМ дает массу возможностей убедиться в том, что существующие переводы «Капитализма и шизофрении» *alliance* и *filiation*, передающие эти парные термины как «союз» и «происхождение» для первого тома и *filiation* как «наследственность» для второго, неверны. Пожалуй, было бы достаточно указания на то, что «альянс» и «филиация» – устоявшиеся как в антропологии, так и в биологии парные термины (а в текстах Делёза и Гваттари скорость междисциплинарного «монтажа» порой переходит всякие разумные границы). Но Вивейруш де Кастру справедливо указывает, что для Делёза и Гваттари крайне важен «нечеловеческий» аспект филиации и альянса, а в этом контексте «происхождение» и «союз», относящиеся исключительно к человеческим сообществам, совершенно неуместны (нельзя же сказать, что оса и орхидея из их излюбленного примера заключают «союз», а осы «происходят» от орхидей). Речь идет именно о «новом альянсе» в смысле Пригожина и Стенгерс (не будем забывать, что работы Изабель Стенгерс, столь важные для Латура и де Кастру, созданы под значительным влиянием Делёза и Гваттари[206]).

Вивейруш де Кастру обращает внимание на «удо-

[206] См., например, главу «Становления» в ее работе «Изобретение современных наук» (*Stengers I.* L'invention des sciences modernes,1. Paris: Découverte, 1993. P. 170–189).

вольствие» от умножения «дуальностей», которое чувствуется в текстах Делёза, хотя эту дуальность ни в коем случае не стоит путать с дуализмом. Метод «подконтрольной эквивокации» может оказаться весьма полезным при переводе делёзо-гваттарианских парных терминов. С нашей точки зрения, многих недоразумений, возникающих при переводе ключевых понятий поздней философии Делёза и Гваттари, можно было бы избежать, если переводить их именно как парные термины, не зацикливаясь при этом на недостижимой в русском (как и в любом неромáнском) языке однозначности в различных лексических полях и контекстах. Так, например, антонимическая пара *majeur/mineur* не имеет однозначного аналога в русском языке и в зависимости от контекста может означать «основной/второстепенный», «младший/старший», «несовершеннолетний/взрослый» и т. д., но практически никогда «большой/малый», как до сих пор переводили ее на русский[207]. Делёз и Гваттари неоднократно подчеркивают, что речь идет не о количественном или пространственном понятии, а о соотношении сил (женщины или колонизированные народы не являются арифметическим меньшинством). Не говоря уже о том, что «миноритарная» литература не

[207] См.: *Делёз Ж., Гваттари Ф.* За малую литературу / пер. с франц. Я. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.

имеет никакого отношения ни к «малому жанру», ни к литературе «малых народов юга» (хотя последнее является весьма распространенным заблуждением[208]). Речь идет о «миноритарном модусе», в который переводится язык (*la langue*) из нормального состояния. В качестве нейтрального *terminus tehnicus* мы используем «миноритарный/мажоритарный» (раз уж «минорный» относится к теории музыки), а в остальных случаях переводим исходя из контекста[209].

Сказанное вполне относится и к другому парному термину – *lisse/strié*. В последнем случае речь идет именно о «взборожденном» пространстве, причем в буквальном смысле, так как это слово употребляется Делёзом и Гваттари в контексте противопоставления кочевников (и их степной/пустынной машины войны) с оседлыми племенами, возделывающими, или «бороздящими», землю, в том числе сооружающими каналы с целью контроля «потоков». Это буквальное, или

---

[208] Делёз и Гваттари совершено недвусмысленно дают понять, что речь не идет о литературе на «языках меньшинств»; более того, они весьма негативно оценивают всевозможные регионализмы, называя их «реакционной ретерриториализацией» (*Deleuze G., Guattari F.* Kafka, pour la littérature mineure. Paris: Minuit, 1975. P. 44–45; о различии «миноритарных» языков и диалектов см.: *Deleuze G., Guattari F.* Mille plateaux… P. 127–139).

[209] Например, когда речь идет именно о «младшей ветви» (<*lignée mineure*>) (с. 58).

«неметафорическое», прочтение мы применяем и к другом ключевому делёзо-гваттарианскому термину *ligne de fuite*, который до сих переводили как «линия бегства» или «линия ускользания». В данном случае «ложным другом» переводчика оказывается полисемичное французское *ligne*, тогда как главным в этом выражении является именно *fuite*, которое мы переводим как «утечку» и – по необходимости – как «канал утечки». «Утечку» не имеет смысла если рассматривать вне контекста теории потоков («Общая теория обществ – это обобщенная теория потоков»[210]), как то, что противопоставляется их «канализации» и упорядочиванию[211]. Тем более что в русском языке тер-

---

[210] *Deleuze G., Guattari F.* L'Anti-Œdipe. Paris: Minuit, 1972. P. 312. Подробнее о теории потоков см.: *Smith D. W.* Flow, Code and Stock: a Note on Deleuzean Political Philosophy // Deleuze Studies. 2011. Vol. 5. P. 36–55.

[211] Смысловое разнообразие термина можно оценить в следующем пассаже из интервью о теории власти Фуко, который как нельзя лучше свидетельствует в пользу выбранного нами варианта: «Со своей стороны, я бы сказал: социальное поле не противоречит самому себе, но оно протекает, оно прежде всего протекает повсюду, именно утечки (*lignes de fuite*) первичны (даже если это не хронологическая „первичность“). Они ни в коем случае не находятся за пределами социального поля и не берут в нем начало, утечки представляют из себя ризому Утечки – это примерно то же самое, что движения детерриториализации: они не предполагают никакого возвращения к природе, это пики детерриториализации в устройствах желания. В феодальном строе первичны именно утечки, которые он предполагает, это относится и к X–XII векам, и к капиталистическому укладу. Утечки совершенно не обязательно явля-

мин «утечка», или «канал утечки», широко употребляется в совершенно делёзо-гваттарианском контексте, то есть в случае информационных или финансовых потоков («утечка в СМИ» или «утечка капитала»)[212]. Наконец, в существующей русской версии «Тысячи плато» *agencement* переводится как «сборка», что опять же не соответствует полисемичности французского слова, которое может означать как «компоновку» в техническом смысле, так и принцип внутренней организации общества (ср. *agencement féodal* – «феодальное устройство»), тогда как русское «устройство» может употребляться в обоих значениях.

Хороший перевод, по утверждению Вивейруша де Кастру, предает не исходный, а целевой язык, деформируя и разрушая «концептуальный аппарат < *dispositif* > переводчика». Но для того чтобы «перевод» стал фактом нового языка, он должен начать свою работу «внутри» него. А для этого требуется понять «не что это такое, а как это работает».

ются „революционными“, напротив, диспозитивы власти будут их закуporивать и накладывать на них лигатуру… Стратегия не может не быть вторичной по отношению к утечкам, к их возможным слияниям, к их направлению, к их конвергенциям или дивергенциям. Но и в этом случае я вижу примат желания, потому что желание заключается именно в утечках, в слиянии и расхождении потоков» (*Делёз Ж.* Мая 68-го не было. С. 38).

[212] Об организации каналов утечки как о новом методе журналистики (Там же. С. 58).

Евгений Блинов

Библиография

Делёз Ж. Пруст и знаки / Е. Г. Соколов (пер.). СПб.: Алетейя, 1999 [1964].

Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм // Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999 [1972].

Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Б. М. Скуратов (пер.). М.: Издательство «Логос», 1997 [1988].

Делёз Ж. Различие и повторение / Н. Б. Маньковская, Э. П. Юровская (пер.). СПб.: ТО ТК «Петрополис», 1998 [1968].

Делёз Ж. Бергсонизм // Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза / Я. И. Свирский. М.: ПЕР СЭ, 2001 [1966].

Делёз Ж. Ницше и философия / О. Хома (пер.), Б. Скуратов (ред.). М.: Ад Маргинем, 2003 [1962].

Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // Логика смысла. М.: Академический проект, 2011 [1969 a].

Делёз Ж. Платон и симулякр // Логика смысла. М.: Академический проект, 2011 [1969 b].

Делёз Ж. Клоссовски, или тела-язык // Логика смысла. М.: Академический проект, 2011 [1969 c].

Делёз Ж. Логика смысла / Я. Свирский (пер.). М.: Академический проект, 2011 [1969].

Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип / Д. Кралечкин

(пер.). Екатеринбург: У-Фактория, 2008 [1972].

Делёз Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия? / С. Зенкин (пер., послесл.). М.: Академический проект, 2009 [1991].

Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато / Я. Свирский (пер.). Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010 [1980].

Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка. За малую литературу / Я. Свирский (пер.). М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015 [1975].

Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / О. Смолицкая, С. Рындин (пер.). М.: Новое литературное обозрение, 2012 [2005].

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Д. Я. Калугин (пер.). СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006 [1991].

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / И. Полонская (пер.). М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014 [2005].

Леви-Стросс К. Структурная антропология / Вяч. Вс. Иванов (пер.). М.: Главная редакция восточной литературы, 1985 [1958].

Леви-Стросс К. Печальные тропики / Г. Е. Сергеев (пер.). Львов: Инициатива; М.: АСТ, 1999 [1955].

Леви-Стросс К. Мифологики. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб.: Университетская книга, 1999

[1964].

Леви-Стросс К. Мифологики. Т. 2. От меда к пеплу / Н. Б. Маньковская (пер.). М.; СПб.: Университетская книга, 2000 [1966].

Леви-Стросс К. Мифологики. Т. 3.Происхождение застольных обычаев. М.; СПб.: Университетская книга, 2000 [1967].

Леви-Стросс К. Мифологики. Т. 4. Человек голый / К. З. Акопян (пер.). М.: ИД «Флюид», 2007 [1971].

Леви-Стросс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс, М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000 [1950].

Леви-Стросс К. Раса и история // Путь масок / А. Б. Островский (пер., вступ. ст.). М.: Республика, 2000 [1952].

Леви-Стросс К. Путь масок // Путь масок. М.: Республика, 2000 [1979].

Леви-Стросс К. Ревнивая горшечница // Путь масок. М.: Республика, 2000 [1985].

Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня // Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / А. Б. Островский (пер.). М.: Академический проект, 2008 [1962 a].

Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008 [1962 b].

Мосс М. Набросок общей теории магии // Соци-

альные функции священного: [Избранные произведения] / И. В. Утехин (пер.). СПб.: Евразия, 2000 [1902–1903].

Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Социальные функции священного: [Избранные произведения]. СПб.: Евразия, 2000 [1899].

–

Albert B. Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne). Paris: Université de Paris X (Nanterre), 1985.

Andrade O. de. Manifeste anthropophagique // *Queiroz-Siqueira P. F. de.* Un singulier manifeste // Nouvelle Revue de Psychanalyse. 1972 [1928]. № 6 (Destins du cannibalisme). P. 277–281.

Almeida M. W. B. de. A fórmula canônica do mito // Lévi-Strauss: leituras brasileiras / R. C. de Queiroz, R. F. Nobre (dir.). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. P. 147–182.

Andrello G. Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Edunesp/ISA/NuTI, 2006.

Arhem K. Ecosofia makuna // La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano / F. Correa (dir.). Bogotá: Instituto Colombiano de

Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC, 1993. P. 109–126.

Asad T. The concept of cultural translation in British social anthropology // Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / J. Clifford et G. Marcus (ed.). Berkeley: University of California Press, 1986. P. 141–164.

Baer G. Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga. Quito: Abya-Yala, 1994.

Bateson G. Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from three Points of View. 2e éd. Stanford: Stanford University Press, 1958 [1936].

Carneiro da Cunha M. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

– Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução // Mana. 1998. Vol. 4. № 1. P. 7 – 22.

Cartry M., Adler A. La transgression et sa dérision // L'Homme. 1971. Vol. 11. № 3. P. 5 – 63.

Chaumeil J.-P. L'échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne // Journal de la Société des américanistes. 1985. Vol. LXXI. P. 143–157.

Clastres H. Rites funéraires guayaki // Journal de la

Société des américanistes. 1968. Vol. LVII. P. 62–72.

– Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba // Nouvelle Revue de Psychanalyse. 1972. № 6 (Destins du cannibalisme). P. 71–82.

Clastres P. Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne // La société contre l'État. Paris: Minuit, 1974 [1962]. P. 25–42.

– Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétes primitives // Libre. 1977. № 1. P. 137–173.

Clastres P., Sebag L. Cannibalisme et mort chez les Guayakis // Revista do Museu Paulista. 1963. Vol. XIV. P. 174–181.

Conklin B. A. Consuming Grief: Compassionate Canibalism in an Amazonian Society. Austin: University of Texas Press, 2001.

DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy, London: Continuum, 2002.

– 1000 years of war: CTheory interview with Manuel DeLanda (with D. Ihde, C. B. Jensen, J. J. Jorgensen, S. Mallavarapu, E. Mendieta, J. Mix, J. Protevi, E. Selinger) // CTheory, a127. URL: http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=383, 2003.

– A New Philosophy of Society. London; New York: Continuum, 2006.

Deleze G. Anti-Œdipe et Mille plateaux, cours Vincennes, 28 mai 1973. URL: https://

www.webdeleuze.com/textes/171, 1973.

– Anti-Œdipe et Mille plateaux, cours Vincennes, 14 janvier 1974. URL: https://www.webdeleuze.com/textes/175, 1974.

– Image mouvement image temps, cours Vincennes – Saint-Denis, 12 avril 1983. URL: https://www.webdeleuze.com/textes/72, 1983.

– Bartleby, ou la formule // Critique et clinique. Paris: Minuit, 1993. P. 89 – 114.

Deleuze G., Guattari F. Mai 68 n'a pas eu lieu // Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995 / D. Lapoujade (dir.). Paris: Minuit, 2003 [1984]. P. 215–217.

– Préface pour l'édition italienne de Mille plateaux // Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995. Paris: Minuit, 2003 [1987]. P. 288–290.

Deleuze G., Parnet C. Dialogues. Paris: Flammarion, 1996 [1977].

Dennett D. C. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Harmondsworth: Penguin, 1978.

Derrida J. L'animal que donc je suis. Paris: Galilée, 2006.

Descola P. Societies of nature and the nature of society // Conceptualizing Society / A. Kuper (ed.). London: Routledge, 1992. P. 107–126.

– Constructing natures: Symbolic ecology and social practice // Nature and Society: anthropological

Perspectives / P. Descola, G. Pálsson (ed.). London: Routledge, 1996. P. 82 – 102.

Détienne M. Les maîtres de vérité en Grèce archaïque. Paris: François Maspero, 1981 [1967].

Donzelot J. An anti-sociology // Semiotext(e). 1977. Vol. II. № 3. P. 27–44.

Duffy S. (ed.). Virtual Mathematics: The Logic of Difference. Bolton: Clinamen Press, 2006.

Dumont L. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage. Paris: Mouton, 1971.

Englund H., Leach J. Ethnography and the meta-narratives of modernity // Current Anthropology. 2000. Vol. 41. № 2. P. 225–248.

Erikson P. Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête de soi // Journal de la Société des Américanistes. 1986. V. LXII.

P. 185–210.

Fabian J. Time and the Other: How Anthropology makes its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

Favret-Saada J. La-pensée-Lévi-Strauss // Journal des anthropologues. 2000. P. 53–70, 82–83.

Fernandes F. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. 2e éd. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/ EDUSP, 1970 [1952].

Fortes M. Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

– Rules and the Emergence of Society. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1983.

Gell A. Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon, 1998.

– Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors // The Art of Anthropology: Essays and Diagrams. London: Athlone, 1999. P. 29–75.

Goldman M. Formas do saber e modos do ser: observações Sobre multiplicidade e ontologia no candomblé // Religião e Sociedade. 2005. Vol. 25. № 2. P. 102–120.

Gregory C. Gifts and Commodities. London: Academic Press, 1982.

Griaule M., Dieterlen G. Le renard pâle. Paris: Institut d'ethnologie, 1965.

Hallowell A. I. Ojibwa ontology, behavior, and world view // Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin / S. Diamond (ed.). New York, Columbia University Press, 1960. P. 49–82.

Hamberger K. La pensée objectivée // Lévi-Strauss / M. Izard (dir.). Paris: Éd. De L'Herne, 2004. P. 339–346.

Héritier F. L'exercice de la parenté. Paris: Gallimard:

Le Seuil, 1981.

Herzfeld M. Orientations: Anthropology as a practice of theory // Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society / M. Herzfeld (ed.). London: Blackwell/ Unesco, 2001.

– The unspeakable in persuit of the ineffable: Representations of untranslability in ethnographic discourse // Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology / P. G. Rubel, A. Rosman (eds.). Oxford; New York: Berg, 2003. P. 109–134.

Holbraad M. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana // Mana. 2003. Vol. 9. № 2. P. 39–77.

Holbraad M., Willerslev R. Afterword: Transcendental perspectivism: Anonymous viewpoints from Inner Asia // Inner Asia (Special Issue: Perspectivism). 2007. Vol. 9. № 2. P. 311–328.

Hugh-Jones S. The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in North-West Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

– Shamans, prophets, priests and pastors // Shamanism, History, and the State / N. Thomas, C. Humphrey (eds.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. P. 32–75.

Ingold T. Becoming persons: Consciousness and sociality in human evolution // Cultural Dynamics. 1991.

Vol. IV. № 3. P. 355–378.

– Editorial // Man. 1992. Vol. 27. № 1.

– The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge, 2000.

Jameson F. Marxism and dualism in Deleuze // The South Atlantic Quarterly. 1997. Vol. 96. № 3. P. 393–416.

Jensen C. B. Latour and Pickering: Post-human perspectives on science, becoming, and normativity // Chasing Technoscience: Matrix for Materiality / D. Ihde, E. Selinger (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 2003. P. 225–240.

– A nonhumanist disposition: On performativity, practical ontology, and intervention // Configurations. 2004. № 12. P. 229–261.

Jullien F. De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures. Paris: Fayard, 2008.

Jullien F., Marchaisse, T. Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident. Paris: Le Seuil, 2000.

Kohn E. Natural engagements and ecological æsthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador / Tese de doutorado, University of Wisconsin – Madison, 2002.

– Runa realism: Upper Amazonian attitudes to nature knowing // Ethnos. 2005. Vol. 70. № 2. P. 171–196.

Kuper A. The return of the native // Current

Anthropology. 2003. Vol. 44. № 3. P. 389–402.

Kwa C. Romantic and baroque conceptions of complex wholes in the sciences // Complexities. Social Studies of Knowledge Practices / J. Law, A. Mol (eds.). Durham: Duke University Press, 2002. P. 23–52.

Lambek M. Body and mind in mind, body and mind in body: Some anthropological interventions in a long conversation // Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia / A. Strathern, M. Lambek (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 103–122.

Lapoujade D. Le structuralisme dissident de Deleuze // Gilles Deleuze için / Pour Gilles Deleuze / A. Akay (org.). Istanbul: Akbank Sanat, 2006. P. 27–36.

Latour B. An interview with Bruno Latour (with T. H. Crawford) // Configurations. 1993. Vol. 1. № 2. P. 247–268.

– Not the question // Anthropology Newsletter. 1996 a. Vol. 37. P. 3.

– Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches. Le Plessis-Robinson: Les Empêcheurs de penser en rond, 1996 b.

– Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie. Paris: La Découverte, 1999.

– War of the Worlds: What about Peace? Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

Lawlor L. The beginnings of thought: The fundamental experience in Derrida and Deleuze // Between Deleuze and Derrida / P. Patton, J. Protevi (eds.). London: Continuum, 2003. P. 67–83.

Leach E. Rethinking anthropology // Rethinking Anthropology. London: Athlone, 1961 [1951]. P. 1 – 27.

Lévi-Strauss C. The social use of kinship terms among Brazilian Indians // American Anthropologist. 1943. Vol. 45. № 3. P. 398–409.

– Reciprocity and hierarchy // American Anthropologist. 1944. Vol. 46. № 2. P. 266–268.

– Les structures élémentaires de la parenté. 2e éd. Paris: Mouton, 1967/1949.

– Le champ de l'anthropologie // Anthropologie structurale deux. 1973 [1960]. P. 11–44.

– Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines // Anthropologie structurale deux. 1973 [1964]. P. 339–364.

– Anthropologie structurale deux. Paris: Plon, 1973.

– Paroles données. Paris: Plon, 1984.

– Histoire de Lynx. Paris: Plon, 1991.

– Postface // L'Homme. 2000. № 154–155. P. 713–720.

– Hourglass configurations // The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics / P. Maranda (ed.). Toronto: University of Toronto Press, 2001. P. 15–32.

– Pensée mythique et pensée scientifique // Lévi-

Strauss / M. Izard (dir.). Paris: Éd. de L'Herne, 2004. P. 40–42.

– Oeuvres. Paris: Gallimard, 2008. (Bibliothèque de la Pléiade).

Lévi-Strauss C., Charbonnier G. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss. Paris: UGE, 1961. («10/18»)

Lévi-Strauss C., Éribon D. De près et de loin. Paris: Odile Jacob, 1988.

Lienhardt G. Divinity and Experience: The Religion of the Dinka. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Lima T. S. The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology // Ethnos. 1999 [1996]. Vol. 64. № 1. P. 107–131.

– Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Edunesp/NuTI/ISA, 2005.

Lyotard J.-F. Energumen capitalism // Semiotext(e). 1977. Vol. II. № 3. P. 11–26.

Maniglier P. L'humanisme interminable de Lévi-Strauss // Les Temps modernes. 2000. № 609. P. 216–241.

– Des us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique // Revue de Métaphysique et de Morale. 2005 a. № 1. P. 89 – 108.

– La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, Métamorphoses de la parenté) // Critique. 2005 b. № 701. P. 758–774.

– La vie énigmatiques des signes. Saussure et la naissance du structuralisme. Paris: Léo Scheer, 2006.

– The Structuralist Legacy // The History of Continental Philosophy: 8 vols. / Alan D. Schrift (ed.). Vol. 7. After Poststructuralism: Transitions and Transformations. / R. Braidotti (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Menget P. (dir.) Guerres, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud // Journal de la Société des américanistes. 1985 a. Vol. LXXI. P. 129–208.

– Jalons pour une étude comparative (dossier «Guerre, société et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud») // Journal de la Société des américanistes. 1985 b. Vol. LXXI. P. 131–141.

– Note sur l'adoption chez les Txicão du Brésil central // Anthropologie et Sociétés. 1988. Vol. 12. № 2. P. 63–72.

Merleau-Ponty M. La nature: notes et cours du Collège de France, suivi des Résumés des cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty. Paris: Le Seuil, 1995 [1956].

Munn N. The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society. Durham; London: Duke University Press, 1992 [1986].

Nadaud S. Les amours d'une guêpe et d'une orchidée // *Guattari, F*. Écrits pour l'Anti-Œdipe / textes

agencés par S. Nadaud. Paris: Lignes et Manifestes, 2004. P. 7 – 27.

Overing J. Elementary structures of reciprocity: A comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought // Antropologica. 1983. P. 59–62, 331–348.

– Dualism as an expression of differences and danger: Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela // Marriage Practices in Lowland South America / K. Kensinger (ed.). Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1984. P. 127–155.

Pagden A. The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Pedersen M. A. Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies // Journal of the Royal Anhtropological Institute. 2001. Vol. 7. № 3. P. 411–427.

Petitot J. La généalogie morphologique du structuralisme // Critique. 1999. Vol. LV. № 620–621. P. 97 – 122.

Pignarre P., Stengers I. La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement. Paris: La Découverte, 2005.

Richir M. Qu'est-ce qu'un dieu? Mythologie et question de la pensée // *Schelling F.-W.* Philosophie de la mythologie. Paris: Jérôme Millon, 1994. P. 7 – 85.

Rivière P. Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Rodgers D. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng // Mana. 2002. Vol. 8. № 2. P. 91 – 125.

– Foil. (Неизданная рукопись). 2004.

Sahlins M. Islands of History. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

– How «Natives» think: About Captain Cook, for Example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

– What is anthropological enlightenment? Some lessons from the twentieth century // *Sahlins M*. Culture in Practice: Selected Essays. New York: Zone Books, 2000. P. 501–526.

Schrempp G. Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe. Madison: University of Wisconsin Press, 2002.

Seeger A., DaMatta R., Viveiros de Castro E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras // Boletim do Museu Nacional. 1979. Vol. 32. P. 2 – 19.

Sloterdijk P. La domestication de l'Être. Paris: Mille et Une Nuits, 2000.

Smith D. W. Axiomatics and problematics as two modes of formalization: Deleuze's epistemology of

mathematics // Virtual Mathematics: The Logic of Difference / S. Duffy (ed.). Bolton: Clinamen Press, 2006. P. 185–168.

Soares de Souza G. Tratado descritivo do Brasil em 1587. São Paulo: Cia Editora Nacional: EdUSP, 1972 [1587].

Stasch R. Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place. Berkeley: University of California Press, 2009.

Stengers I. Penser avec Whitehead. Paris: Le Seuil, 2002.

– Cosmopolitiques. Paris: La Découverte: Les Empêcheurs de penser en rond, 2003 [1996].

Strathern M. The limits of auto-anthropology // Anthropology at Home / A. Jackson (ed.). London: Tavistock, 1987. P. 59–67.

– The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.

– Partial Connections. Savage (Md.): Rowman & Littlefield, 1991.

– After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 a.

– Parts and wholes: Refiguring relationships in a post-plural world // Reproducing the Future: Anthropology,

Kinship, and the New Reproductive Technologies. New York: Routledge, 1992 b. P. 90 – 116.

– Future kinship and the study of culture // Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technology. New York: Routledge, 1992 c. P. 43–63.

– The nice thing about culture is that everyone has it // *Strathern M.* Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge. London; New York: Routledge, 1995. P. 153–176.

– Cutting the network // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1996. Vol. 2. № 4. P. 517–535.

– Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things. London: Athlone, 1999.

– Same-sex and cross-sex relations: Some internal comparisons // Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the Comparative Method / T. Gregor, D. Tuzin (eds.). Berkeley: University of California Press, 2001. P. 221–244.

– Kinship, Law and the Unexpected. Relatives are always a Surprise. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Strathern M., Peel J. D. Y., Toren C., Spencer J. The concept of society is theoretically obsolete // Key Debates in Anthropology / T. Ingold (ed.). London: Routledge, 1996 [1989]. P. 55–98.

Tarde G. OEuvres de Gabriel Tarde. Vol. 1: Monadologie et sociologie. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1999/1895.

Taylor A.-C. L'art de la réduction // Journal de la Société des américanistes. 1985. Vol. LXXI. P. 159–173.

– Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Jivaros de l'Équateur // Les complexités de l'alliance. T. IV: Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance / E. Copet et F. Héritier-Augé (dir.). Paris: Archives contemporaines, 1993. P. 73 – 105.

– Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté // L'Homme. 2000. № 154–155. P. 309–334.

– Don Quichotte en Amérique // Lévi-Strauss / M. Izard (dir.). Paris: Éd. de L'Herne, 2004. P. 92–98.

– Corps, sexe et parenté: une perspective amazonienne, 2009. (Неизданная рукопись).

– Perspectives de recherche: l'anthropologie du sujet. S. d. (Неизданная рукопись).

Taylor A.-C., Viveiros de Castro E. Un corps fait de regards // Qu'est-ce qu'un corps? (Afrique de l'Ouest / Europe occidentale / Nouvelle-Guinée / Amazonie) / S. Breton, J.-M. Schaeffer, M. Houseman, A.-C. Taylor, E. Viveiros de Castro (dir.). Paris: Musée du Quai-Branly: Flammarion, 2006. P. 148–199.

Vernant J.-P. Raisons d'hier et d'aujourd'hui // Entre mythe et politique. Paris: Le Seuil, 1996 [1966]. P. 229–236.

Viveiros de Castro E. From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1986].

– Princípios e parâmetros: um comentário a L'exercice de la parenté // Comunicações do PPGAS. 1990. № 17. P. 1 – 106.

– Cosmological deixis and Ameridian perspectivism // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1998 [1996]. Vol. 4. № 3. P. 469–488.

– Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere, Cambridge, 1998. (Неизданные лекции).

– A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio // XXV Encontro Annual da ANPOCS. Caxambu, 2001 a.

– GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality // Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière / L. Rival, N. Whitehead (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2001 b. P. 19–43.

– Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena // A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002 a. P. 345–399.

– O problema afinidade na Amazônia // *Viveiros de*

Castro E. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002 b. P. 87 – 180.

– O nativo relativo // Mana. 2002 c. Vol. 8. № 1. P. 113–148.

– And // Manchester Papers in Social Anthropology. 2003. Vol. 7. P. 1 – 20.

– Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation // Tipití. 2004 a. Vol. 2. № 1. P. 3 – 22.

– Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies // Common Knowledge. 2004 b. Vol. 10. № 3. P. 463–484.

– Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse à une question de Didier Muguet // Multitudes. 2006. № 24. P. 41–52.

– The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic // Kinship and beyond: The Genealogical Model Reconsidered / James Leach and Sandra Bamford (eds.). Oxford: Berghahn Books, 2008 a. P. 237–268.

– Immanence and fear, or, the enemy first // Keynote Address à la Conference «Indigeneities and Cosmopolitanisms». Toronto: Canadian Anthropological Society and American Ethnological Society, 2008 b.

– Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica // Lévi-Strauss: leituras brasileiras / R. C. de Queiroz, R. F. Nobre. Belo Horizonte:

Editora da UFMG, 2008 c. P. 79 – 124.

Wagner R. Incest and identity: A critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition // Man. 1972. Vol. 7. № 4. P. 601–613.

– Analogic kinship: A Daribi example // American Ethnologist. 1977. Vol. 4. № 4. P. 623–642.

– Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

– The Invention of Culture. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1981 [1975].

– Symbols that stand for Themselves. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

– The fractal person // Big Men and Great Men: Personification of Power in Melanesia / M. Godelier, M. Strathern (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P.159–173.

Willerslev R. Not animal, not not-human: Hunting and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2004. Vol. 10. № 3. P. 629–652.

Wolff F. L'être, l'homme, le disciple. Paris: PUF, 2000.

Zourabichvili F. Le vocabulaire de Deleuze. Paris: Ellipses, 2003.

– Deleuze. Une philosophie de l'événement // La philosophie de Deleuze / F. Zourabichvili, A. Sauvargnargues, P. Marrati (dir.). Paris: PUF, 2004

[1994]. P. 1 – 116.