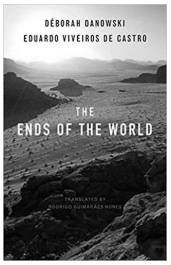
Апокалиптические митофизики и радикальный антропоморфизм

Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro. The Ends of the World. Cambridge: Polity Press, 2017. — 186 p.

Amazonia burns
Can you hear them?
Sepultura, Ambush

Я НАЧНУ с фразы из «Второй модели» (1953) Филипа Дика: «Людям больше нельзя жить в этом мире»[1]. В контексте упрямо надвигающейся экологической катастрофы, связанной в первую очередь с климатическими изменениями, эти слова из научно-фантастического рассказа звучат как приговор человеческому миру, вступившему в эпоху активного разрушительного воздействия доминирующей техноэкономической системы на экосистему Земли. При этом не вызывает сомнений тот факт, что насильственное вторжение «западной ноосферы в земную атмосферу» (3) оказывает непосредственное влияние на глобальное культурное воображаемое, что приводит к умножению разнородных апокалиптических дискурсов. Книга «Концы света» Деборы Дановски и Эдуарду Вивейруша де Кастру представляет собой попытку принять всерьез репрезентации виртуального «события, кладущего конец всем событиям» (37): авторы трактуют апокалиптические дискурсы как попытки изобретения мифологии, адекватной нашему времени (6). Как известно, конец света является одной из проблем, которые человеческий разум, по Канту, неспособен решить, однако не может перестать ставить, причем делает это в форме мифической фабуляции. Отсюда пристальное внимание авторов к семиотическому режиму мифа, безразличному к эмпирической истине. Но если сформулировать проблему конца света в строгих терминах таких преимущественно эмпирических наук, как климатология, биохимия и геофизика, то она в некотором роде оказывается точкой конвергенции науки и мифа. Таким образом, в данном контексте концепт мифа занимает привилегированное положение, позволяя скомпоновать

1. *Дик Ф. К.* Вторая модель // Особое мнение. СПб.: Амфора, 2004. С. 177.



данные естественных наук, современной метафизики[2], художественной литературы и кинематографа. В первую очередь речь идет о литературе и кино в «миноритарном» жанре научной фантастики, поскольку, по Дановски и Вивейрушу де Кастру, научная фантастика есть популярная метафизика, или «митофизика» (*mythophysics*), нашего времени (7). Иначе говоря, фантастика участвует в активном производстве современной мифологии, а сам ее *modus operandi* в некотором смысле опирается на «метод мифа»[3]. Предложенная в книге аналитическая серия, в которую включены такие объекты, как, например, «Меланхолия» (2011) Ларса фон Триера или «философикция» Габриэля Тарда «Отрывки из истории будущего» (1896), ведет нас по направлению к поставленной авторами цели: исследовать различные варианты апокалипсиса, представленные в воображаемом современной мировой культуры (7). Исходя из этого, можно сказать, что в теоретическом плане Дановски и Вивейруша де Кастру индейский перспективизм[4] становится перспективизмом апокалиптическим[5]. Однако следует признать, что южноамериканские космологии отнюдь не обделены вниманием авторов, поскольку именно индейцы в некотором смысле представляют собой ответ на один из вопросов книги: кем являются Земляне (*Terrans*), которых Бруно Латур[6] противопоставляет Нововременным (*Moderns*) (xii). Кроме того, именно в «онтологиях» южноамериканских племен обнаруживается ключевая для понимания посыла книги мифическая

2. Одним из важнейших стимулов к написанию книги стала работа Квентина Мейясу «После конечности» (2006), которая, по словам авторов, обновила связь между метафизической спекуляцией и мифологической матрицей мышления (7). Другим «метафизическим стимулом» стала книга «Разнузданное ничто» (2007) Рэя Брассье.
3. *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2017. С. 165.
4. Термин «индейский перспективизм» введен Таней Стольце Лима и Эдуарду Вивейрушем де Кастру в рамках исследования космологий южноамериканских индейцев (70). Подробнее об этом подходе будет сказано ниже.
5. О чем, в частности, свидетельствует название одного из разделов работы — «Перспектива конца света» (19–22).
6. Имя Латура, написавшего предисловие к работе Дановски и Вивейруша де Кастру, играет в книге одну из ключевых ролей (наряду с именами Дипеша Чакрабарти, Гюнтера Андерса и Изабель Стенгерс). В частности, именно его фраза о том, что «вещи меняются так быстро, что мы не в состоянии за этим уследить» (x), является для авторов отправной точкой и задает общий «децелерационистский» тон книги.

схема — «люди до мира». Цель этой рецензии — не столько представить развернутый комментарий к небольшой, но предельно насыщенной и актуальной работе Дановски и Вивейруша де Кастру, сколько прояснить эту мифическую схему и показать, в каком смысле предполагаемый ею радикальный антропоморфизм способен претендовать на «сопротивление настоящему» во времена, когда панк-лозунг «Будущего нет», кажется, демонстрирует все большую прогностическую силу (4).

Проблема нестабильности в условиях постоянного ускорения является одной из центральных в «Концах света». Популярная формула «распалась связь времен» используется здесь для иллюстрации «метатемпоральной нестабильности» (8): время перестает быть «числом движения», поскольку сегодня оно уже не просто выражает изменения, но и само, ускоряясь, претерпевает постоянные качественные трансформации. Это приводит к «декомпозиции времени и пространства» и смене статуса этих априорных условий чувственности — теперь они сами обусловлены человеческой деятельностью. Исходя из этого, авторы заключают: сегодняшний мир более не является кантианским (9). Именно проблема нестабильности подталкивает Дановски и Вивейруша де Кастру к картированию «митофизического» пространства, о чем, в частности, свидетельствует следующий тезис: «ближайшее будущее становится непредсказуемым или даже вовсе невообразимым вне рамок научно-фантастических сценариев или мессианских эсхатологий» (12). При этом нестабильность времени словно идет рука об руку с нестабильностью климата, что блокирует возможность фиксировать отклонение от климатической нормы, поскольку «норма как таковая ежегодно меняется» (13). Все это происходит в контексте антропоцена — геохронологической эпохи, которая характеризуется трансформацией человеческого вида из биологического агента в геологическую силу, а «геология вступает в резонанс с моралью», что, по Дановски и Вивейрушу де Кастру, было предсказано еще Жилем Делёзом и Феликсом Гваттари[7] — за два десятилетия до того, как Пауль Крутцен ввел сам термин (15). Одна из ключевых особенностей антропоцена состоит в том, что это первая эпоха в истории Земли, когда доминирующая в глобальном масштабе сила осознает свою активную геологическую роль, что, впрочем, отнюдь не тождественно способ-

7. Имеется в виду плато «Геология морали» (*Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 66–123).

ности изменить свой способ взаимодействия со средой. Вывод неутешителен:

> Вещи меняются быстро и не во благо человеческой жизни. <…> Мы понятия не имеем, что со всем этим делать. Антропоцен — это апокалипсис (22).

Однако было бы заблуждением трактовать это заявление в качестве некоего «последнего слова»: подобный «апокалиптизм» предположительно выдержан в делёзианском духе[8] и является, скорее, «профилактическим» (84).

В ходе своеобразной «спекулятивной интервенции» Дановски и Вивейруш де Кастру демонстрируют, что

> …мысль о конце света по необходимости влечет за собой соответствующую проблему конца мысли, то есть конца (внутреннего или внешнего) отношения между мыслью и миром (19).

При этом все концепции мира, мобилизованные современными апокалиптическими дискурсами, могут быть прояснены через обращение к делёзианской априорной структуре Другого, которая выступает условием любого возможного «объективного» мира, а значит, и объективной возможности его исчезновения. В этой системе координат сам «мир — это объективная перспектива» (20). Исходя из отношения «человек — мир» и выстраиваются концептуализации апокалипсиса: это может быть «мир без нас» (после исчезновения человека) или «мы без мира» (после исчезновения среды обитания) — обе фигуры способны, в свою очередь, принимать «светлые» и «темные» формы. Так, «постапокалиптическое человечество» может представать в образах интерпланетарных сверхлюдей, а может, напротив, репрезентироваться кучкой выживающих в непригодных для жизни условиях — как в фильмах вроде «Носителей» или «Дороги»[9]. Мифическая схема «мира без нас» может, кроме того, принимать форму «мира *до* нас», и здесь мы сталкиваемся, с одной стороны, с мифемой Эдема, с другой — с концепцией архиископаемого[10]. На террито-

8. Формула Делёза такова: пессимизм мозга и оптимизм нервов (*Делёз Ж.* Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб.: Machina, 2011. С. 73).
9. «Носители» (реж. Давид Пастор, Алекс Пастор, 2008); «Дорога» (2009, реж. Джон Хиллкоут).
10. Под архиископаемым (*archifossile*), или ископаемой материей, понимаются материалы, указывающие на следы существования реальности, предшествовавшей появлению жизни на Земле (*Мейясу К.* После конечности:

рии так называемого спекулятивного реализма — у Квентина Мейясу и Рэя Брассье — мы встречаемся с двумя вариантами мифической схемы «мира без нас», причем в обоих случаях ключевая его характеристика — *отсутствие перспектив*, то есть это радикально мертвый мир безразличной материи. Проблематизируемая спекулятивными реалистами корреляция — предшествование отношения терминам, которые в него включены, — блокирует доступ к «великому внешнему», то есть бытию (в-себе) без привязки к мышлению. Эффектом замыкания мысли в круге корреляции становится «сущностный фидеизм», во избежание которого Мейясу вводит знаменитый аргумент доисторического. В данном случае схема «мира без (до) нас» становится своеобразной гарантией «подлинного» материализма. Брассье, в свою очередь, переносит «мир без нас» в далекое будущее. Осуществляя реконцептуализацию фрейдовского влечения к смерти, он заявляет, что в перспективе космологического глубокого времени исчезновение человечества и жизни как таковой неизбежно. Для Брассье это означает, что мы все в некотором роде *уже* мертвы. Это метафизическое «откровение» якобы должно очистить путь к «истине вымирания» и тем самым радикализировать просвещенческий импульс расколдовывания мира[11]. Антикорреляционизм (антиантропоцентризм в спекулятивно-реалистическом изводе) устанавливает оппозицию жизни и мира, трактуемого в качестве некоего в-себе — радикальной экстериорности, независимой от опыта. Достичь этой экстериорности, по Мейясу и Брассье, можно лишь путем вычитания жизни и сознания из мира. Однако антиантропоцентрическое решение, основанное на схеме «мира без нас», в конечном счете оказывается привязанным к человеческой точке зрения, ведь именно ее отрицание «является» условием существования мира. Таким образом, «страсть к реальному» соскальзывает в «причудливый негативный идеализм», который отнюдь не выполняет своего антиантропоцентрического обещания, поскольку,

Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. С. 19).

11. По Брассье, вымирание реально, хотя и не принадлежит к порядку опыта, трансцендентально, но не идеально; воля к знанию (просвещенческий импульс) приводится в движение травматической реальностью вымирания, причем для того, чтобы познать его истину, субъект философии должен осознать, что он уже мертв, а сама философия является не инструментом утверждения, но неким «органоном вымирания» (*Brassier R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 238–239).

во-первых, негативный антропоцентризм — это все еще антропоцентризм, причем в наиболее радикальной версии, а во-вторых, оппозиция между космологическим глубоким временем и человеческим историческим временем воспроизводит антропоцентрическое разделение природы и культуры (34–36). По Дановски и Вивейрушу де Кастру, «существование „мира без нас“, пусть и воспринимаемое некоторыми в качестве философского вызова, не так уж сложно вообразить» (21); куда сложнее представить себе существование «нас до мира». Речь идет об «универсальной антропоморфной виртуальности» — изначальной человеческой материи мира, идею которой можно обнаружить в мифологии южноамериканских индейцев. Несложно догадаться, что именно эта модель, по мнению авторов «Концов света», способна ответить на апокалиптический вызов современности, поэтому ниже я рассмотрю ее детально.

Мифическая схема «нас до мира», как я уже сказал, присутствует в некоторых южноамериканских космологиях, в частности в мифе амазонского племени яванава, который отсылает ко времени-до-начала-времен, когда еще не было ничего, однако люди уже существовали. Таким образом, люди, а точнее, личности[12] составляют виртуальный фон мира. Если в западной мифологической и философской традиции все, проходящее под рубрикой «природы», например животные, соотносится с прошлым[13], то в амазонских космологиях нет разделения природа/культура, а животные — это бывшие люди (*ex-humans*), которые, впрочем, остаются людьми для себя. Таким образом,

> …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[14].

В данном случае мы имеем дело с антропоморфическим «мультиверсумом»[15], в котором удерживаются вместе различные

12. Поскольку концепт личности предшествует концепту человека (*Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. С. 26).
13. В пространстве западной рациональности «животные — это живые „архиископаемые“» (65).
14. *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. С. 107–108.
15. То, что в западной системе координат является «природным миром», для амазонских народов представляет собой «мультиприродное простран-

миры — продукты актуализации универсальной «субстанции», или «социодуховного континуума»[16]. В пространстве южноамериканских космологий отсутствует разделение на общество (субъект) и окружающую среду (объект):

> То, что мы называем «окружающей средой», для них является обществом обществ, интернациональной ареной, космополитией (*cosmopoliteia*). <…> Каждый объект — иной субъект (69)[17].

Тем самым все нечеловеческие агенты, которые, как я уже сказал, позиционируются как бывшие люди, сохраняют скрытое человеческое измерение, не поддающееся восприятию в нормальных условиях[18]. Но принципиально важно в данной системе мышления как раз то, что мира не существует до восприятия, то есть до его «разделения на „видимое“ и „невидимое“ в горизонте мысли»[19]. Этот тезис, на мой взгляд, является одним из краеугольных камней перспективизма, постулирующего множественность точек зрения как неотъемлемое свойство реальности. Данный подход не следует путать с релятивизмом: точка зрения в данном случае является отнюдь не представлением, а «объектностью» субъекта, укорененной в его теле; отсюда характеристика перспективизма

ство сосуществования планов имманентности, пересекаемых бесчисленными коллективами» (87).

16. *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. С. 20.
17. Отсутствие разделения на общество и среду связано с тем, что в амазонских космологиях базовая нововременная эпистемологическая установка «вывернута наизнанку»: «Если в натуралистическом мире модерна субъект — это недостаточно проанализированный объект, индейская эпистемологическая конвенция следует противоположному принципу: объект — это недостаточно проинтерпретированный субъект» (Там же. С. 29). Исходя из этого, материальная реальность оказывается всецело одушевленной, отсюда предложенная Дановски и Вивейрушем де Кастру «магическая формула 2.0»: «Панпсихизм = Материализм» (113).
18. Примером выхода за пределы нормальных условий восприятия может послужить «детерриториализация зрения», производимая посредством применения галлюциногенных наркотиков, которые играют роль «зрительных протезов», позволяя амазонским шаманам не только видеть духов (молекулярную структуру молярных форм), но и видеть подобно духам (*Вивейруш де Кастру Э.* Кристальный лес. Заметки об онтологии амазонских духов // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология. М.: V-A-C press, 2018. С. 138–145). Иными словами, наркотик — средство переключения точек зрения, «рабочий инструмент» шамана как «трансжимертвого» коммутатора-релятора перспектив.
19. *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. С. 138.

как «телесного маньеризма»[20]. Перспектива, таким образом, является не тем, что некто выражает, а самим условием выражения, задающим соответствующую онтологию:

> Все существа видят мир одинаково — меняется сам мир, который они видят. <…> 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. <…> Перспективизм предполагает устойчивую эпистемологию и вариативные онтологии[21].

Неотделимый от индейского перспективизма радикальный антропоморфизм оказывается куда более эффективным оружием в борьбе с антропоцентризмом, нежели самокритика западной философии — будь то в модусе отрицания человеческой исключительности либо утверждения мертвого мира. Каждая личность в сотканном из точек зрения мультиверсуме является гибридной сущностью — одновременно человеком-для-себя и нечеловеком-для-другого. Исходя из этого, бессмысленно говорить о бытии-в-себе, поскольку всякое бытие — это бытие-вне-себя, бытие-в-отношении:

> Экстериорность повсюду. <…> Все всегда уже живо. Что не мешает (совсем наоборот!) смерти быть фундаментальным мотивом и двигателем жизни — в частности, человеческой (72–73).

Радикальный антропоморфизм играет ключевую роль в индейской эсхатологии, которая характеризуется, с одной стороны, представлением о циклическом разрушении и возрождении человечества и мира, с другой — немыслимостью мира без человечества, как бы ни отличались его представители от нас. Иначе говоря, разрушение мира означает разрушение человечества, тогда как возрождение мира — это возрождение некой формы жизни, неотделимой от опыта и точки зрения, а любая форма жизни, как было показано выше, является человеческой: «человечество ко-субстанциально (*consubstantial*) миру, или даже объективно „кор-реляционно“ (*co-relational*) с миром» (75). Однако вряд ли эту позицию можно назвать в строгом смысле слова «корреляционистской»[22],

20. Там же. С. 39.
21. Там же. С. 38, 40.
22. Речь, скорее, следует вести о «посткорреляционистской номадологии» (Там же. С. 49).

потому что само понятие корреляции, будучи трансплантированным на почву амазонского мышления, утрачивает всякий смысл. Дело заключается в том, что в индейском перспективизме отсутствует корреляция между эпистемологией и онтологией, мыслью и бытием; здесь мы встречаемся с «реальной имманентностью существования и опыта в установлении реляционного мультиверсума» (75–76). Поэтому в туземном космологическом пространстве вполне допустимо человечество до мира, но мир после человека является совершенно немыслимым, поскольку он был бы миром, очищенным от инаковости, а значит, отношений.

Эсхатологии южноамериканских индейцев, таким образом, оказываются неотделимыми от имманентизма и радикального антропоморфизма; в этом смысле они могут показаться совершенно чуждыми «субъектно-объектному» Западу, который, впрочем, наверняка оценит экзотичность некоторых индейских апокалиптических сценариев[23]. Однако не вполне понятно, в каком смысле мышление, ставящее во главу угла имманентизм и антропоморфизм, может стать образцом «сопротивления настоящему». В некотором роде книга Дановски и Вивейруша де Кастру и есть развернутый ответ на этот вопрос: «Нам есть чему научиться у индейцев, когда речь заходит об апокалипсисах, утратах мира, демографических катастрофах и концах истории» (104), потому что коренные американцы пережили конец света еще пять столетий назад. Начало ему было положено 12 октября 1492 года. «Открытие» Америки Колумбом ознаменовало открытие пути к массовому истреблению индейцев в XVI–XVII веках — одной из крупнейших демографических катастроф в истории. Колонизация Нового Света стала его концом для коренных американцев и началом Нового времени, поскольку, как отмечают Дановски и Вивейруш де Кастру, без американских ресурсов мы бы, вероятно, никогда не узнали ни капитализма, ни индустриальной революции, ни антропоцена (107). Если исходить из трактовки антропоцена как эпохи неотвратимого коллапса, ужас перед которым разбавлен прометеевским делирием, то можно предположить, что индейский апокалипсис стал первым шагом на пути к нашему собственному. Это предположение можно проиллюстрировать сценарием научно-фантастического фильма категории «Б», который Дановски и Вивейруш де Кастру предлагают нам вообразить:

23. Например, эсхатология гуарани-нандева предсказывает, что гигантский синий ягуар спустится с небес и уничтожит человечество, а затем все навеки погрузится в бездну (75).

Земля захвачена инопланетной расой, представители которой притворяются людьми; цель захватчиков — в том, чтобы добиться полного контроля над «нашей» планетой и выкачать из нее все ресурсы, как раньше они поступили со своей собственной. Затем авторы предлагают нам представить, что все это уже случилось, причем мы и есть захватчики: колонизованные — это колонизаторы (108). Под «нами» в данном случае подразумеваются «нововременные» (*Moderns*) с их культом разума и прогресса, представленным, в частности, в трансгуманистическом мифе о сингулярности и в «политической экономии ускорения», которая, пожалуй, является главной мишенью предложенной авторами критики. Дановски и Вивейруш де Кастру характеризуют акселерационизм как евроцентричную эсхатологию прогресса, которая ностальгирует по рационалистическому, империалистическому, триумфалистскому прошлому, пытаясь «подшить» себя к Просвещению (114)[24]. При этом не может не вызывать недоумения тот факт, что акселерационисты, черпающие вдохновение в знаменитом пассаже из «Анти-Эдипа» о необходимости движения к абсолютной детерриториализации[25], предлагают откровенно молярную политическую концепцию, которая оперирует такими категориями, как «глобальная цивилизация», «рабочие», «капитализм», «массы» и т. п. Это в некотором роде свидетельствует о том, что для акселерационистов «инаковость исчезла с лица Земли», и малые народы, уклоняющиеся от интеграции в глобальный капиталистический порядок, более не существуют в качестве «полюса артикуляции другого „Мы“», — либо этому другому «Мы» суждено погибнуть на пути в посткапиталистическую землю обетованную (115). Таким образом, акселерационизм — с его квазирелигиозной верой в технологически опосредованный рай — подчеркнуто мононатуралистичен и слеп к темной изнанке ускорения, которая, в частности, проявляется в стремительном превращении амазонских джунглей в саванну. Призыв к замедлению мировой экономики (119) позволяет прочитать «Концы света» в качестве эдакого «децелерационистского» манифеста, который призывает нас отказаться от акселерационистского «технотриумфализма» в пользу технологического минимализма. Необходимым условием такого отказа является смена перспективы — переход от антро-

24. Что роднит акселерационистов со спекулятивными реалистами — «детерриториализаторами, ретерриториализованными в Большой Науке» (88).
25. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 378.

поцентризма, который наделяет человека статусом *telos*'а и эволюционной силы вселенной, к радикальному антропоморфизму: с небес на землю. Пример сопротивления настоящему, подаваемый малыми народами, состоит в том, чтобы, оставаясь внутри антропоцена, жить против него; в нашем случае это могло бы означать — против самих себя.

* * *

Первоначальная версия «Концов света» была представлена 21 декабря 2012 года, в предполагаемый день апокалипсиса по календарю майя — «истинных экспертов в области конца света», которые могли бы многому научить нас в текущую эпоху, когда Земля становится чем-то вроде Америки XVI века (108). В каком-то смысле призыв к альянсу с тем, что обычно проходит под рубрикой прошлого, и есть предложенный в книге вариант ответа — пока скорее сырой, чем приготовленный, — на вызов катастрофической современности: молекулярные технопримитивистские бриколажи против молярной технокапиталистической колонизации. Исходя из этого, следует признать, что, несмотря на виртуозную работу с апокалиптическими «митофизиками», Дебора Дановски и Эдуарду Вивейруш де Кастру лишь намечают некую линию ускользания, но не предлагают четкой программы выхода из тупика под названием «антропоцен». Авторы неоднократно обращаются к финальному эпизоду фильма «Меланхолия»: строительству Жюстиной «волшебной пещеры» — шалаша из сухих веток, призванного смягчить ужас и шок от осознания отсутствия выхода (38, 120). Рискну предположить, что при всех своих достоинствах книга «Концы света» и сама является подобной «волшебной пещерой».

Денис Шалагинов