«Анти-Нарцисс»: некроперспективизм и антропофагия

Эдуарду Вивейруш де Кастру. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Ad Marginem, 2017. — 200 с.

> Рыба между жизнью и смертью стоит, оттого она и немая и глядит без выражения; телóк ведь и тот думает, а рыба нет — она все уже знает.
> *Андрей Платонов.* Чевенгур[1]
>
> …Концепт стал рыбой.
> *Жиль Делёз.* Лекции о Лейбнице[2]

ДИТМАР Кампер, размышляя о господстве воображаемого, подорвать которое предположительно способно лишь искусство мышления, думающего «против себя самого», заключил:

> Здесь не остается ничего другого, как из остатков, которые есть тело, развивать новую критику, которая в верности к Анти-Эдипу перетекает к Анти-Нарциссу[3].

Сквозь некоторую непрозрачность этого рецепта читатель без труда распознает использованную референцию: фигура Анти-Нарцисса, призванная мобилизовать ресурсы постструктуралистской критики репрезентации для борьбы с «магической властью образа»[4], выступающего посредником между человеком и миром, отсылает к первому тому дилогии «Капитализм и шизофрения» Жиля Делёза и Феликса Гваттари. Комплементарное соседство двух античных персонажей обнаруживается уже в этой работе,

1. *Платонов А.* Чевенгур // Мал. собр. соч. СПб.: Азбука, 2015. С. 11.
2. *Делёз Ж.* Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ad Marginem, 2015. С. 37.
3. *Кампер Д.* Тело, знание, голос и след // Тело. Насилие. Боль: Сб. ст. СПб.: РХГА, 2010. С. 100.
4. *Флюссер В.* За философию фотографии. СПб.: СПбГУ, 2008. С. 8.

где авторы размышляют о психоаналитической «эдипово-нарциссической машине»[5], функционирующей посредством разрушения объективных представлений (миф, трагедия), которые в капиталистическом обществе заменяются субъективными (сновидение, фантазм, проекциями которых выступают миф и трагедия), в результате чего мы получаем «Эдипов комплекс без Эдипа» и «нарциссизм без Нарцисса»[6].

Другим названием для «европейского царства образов» служит культура ресентимента: нечистой совести и вины, «отвратительного желания быть любимым» и ненависти к жизни — всего того, что в рамках проекта Делёза и Гваттари проходит под «эдиповой» рубрикой и выступает фундаментом «культуры ответственности», которой Делёз в написанной за десять лет до «Анти-Эдипа» книге о Ницше противопоставляет утверждение «невинности становления». Оставаясь на территории «мифа», мы переходим от одной пары персонажей к другой: Аполлону и Дионису. Имя первого связано с видимостью, опосредованием, осуществляющимся в «созерцании пластического образа», тогда как символизирующий непосредственное Дионис создает

> …основу, на которой Аполлон вышивает узор пленительной видимости. Однако из-под Аполлоновых творений доносится Дионисов грохот[7].

В рамках подобной философской мифологии дионисическое обозначает «способность к метаморфозам», которая дублируется «дионисическим растерзанием»[8], имеющим коннотации человеческого жертвоприношения[9].

5. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 419.
6. Там же. С. 479.
7. *Делёз Ж.* Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003. С. 52–53.
8. Там же. С. 62.
9. Такова позиция Рене Жирара, который предположил, что Дионис является божеством человеческого жертвоприношения (или «успешного самосуда»): если Дионис известен как «божество винограда и вина», то в его основе «лежит смягчение изначального смысла, по которому он был богом более страшного опьянения, человекоубийственного бешенства» (*Жирар Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 177–178).

Два указанных оттенка дионисического — жертвоприношение и метаморфоза — оказываются неотделимыми друг от друга в проекте «миноритарной антропологии» Эдуарду Вивейруша де Кастру, а фигура Анти-Нарцисса вновь возникает в контексте проблематики ритуального каннибализма как эпистемологической «машины»/метаморфического праксиса воинственных амазонских племен. Препарируемая Вивейрушем де Кастру «метафизика хищничества» индейцев тупинамба и аравете вполне способна претендовать на статус специфической концептуализации ницшеанской «естественной агрессивности определенного способа бытия»[10]. Можно ли в таком случае говорить об «амазонском ницшеанстве»? Здесь многое зависит от исследовательской перспективы[11]. Собственно «перспективизм» и связанный с ним «мультинатурализм» находятся в фокусе предлагаемого ниже метакомментария[12] к «Каннибальским метафизикам» Вивейруша де Кастру.

Становление индейцем

Вивейруш де Кастру пытается ответить на вопрос о том, чем антропология обязана изучаемым ею обществам в *концептуальном* отношении. Замысел заключается в создании «новой антропологии концепта» как дисциплины, сосредоточенной на способах онтологического самоопределения изучаемых народов и концептуальном воображении коллективов. Такая смена перспективы поможет антропологии избежать редукции к «диспозитиву узнавания» (11). В этом смысле эпистемология становится неотделимой от политики, так как амбиция миноритарной антропологии состоит в том, чтобы стать теорией-практикой «непрерывной деколонизации мышления» (9). Выход из ситуации, в рамках которой в «Ином всегда видится Тождественное» (9), требует изменения эпистемологических и онтологических предпосылок дисциплины, в первую очередь отказа от претензии на статус «зеркала» изучаемых коллективов.

Заявленная «верность проекту экстериоризации разума» (10) предполагает специфическое «выворачивание наизнанку». Вместо того чтобы предлагать «западной душе» образ исследуемых

10. *Делёз Ж.* Указ. соч. С. 37.
11. В этом смысле «индейцы могут быть кантианцами, бергсонианцами, витгенштейнианцами и даже — кто бы мог подумать — хабермасианцами» (184).
12. Так как сама книга уже является комментарием к ненаписанной работе «Анти-Нарцисс: об антропологии как „миноритарной“ науке» (8).

незападных обществ, произведенный с помощью созданного западным воображением концептуального аппарата, Вивейруш де Кастру предлагает осуществить обратный жест — «показать нам тот образ нас самих, в котором нам себя не узнать» (9). Речь идет об эпистемологической инверсии: вместо установки на объективацию исследуемых обществ необходимо субъективировать и в этом смысле экспериментировать с собственной культурой посредством «становления индейцем», так как в мире (или, скорее, мирах) исследуемых амазонских племен любое существо (шире — любой «объект») «является» центром интенциональности, то есть личностью. Становление индейцем оказывается здесь эффективным инструментом борьбы с западным «великим разделением» на культуру и природу, человеческое и нечеловеческое, субъект и объект. Эта задача сближает Вивейруша де Кастру с другими борцами против нововременного дуализма, имена которых мы постоянно встречаем на страницах книги[13], — в первую очередь с Латуром, к «переизобретенному гуманизму» которого можно было бы попробовать свести причудливый космологический гуманизм Вивейруша де Кастру, вслед за Патрисом Маниглие названный им «нескончаемым» (13). Однако мы полагаем, что именно здесь следует прислушаться к Латуру и «не сводить».

Если задача Вивейруша де Кастру — отклонить кантианский вопрос «Что такое человек?», что отнюдь не равнозначно утверждению предшествования существования сущности и т. п., то латуровское определение человека как «перекрестка или смесителя морфизмов»[14] лишь усложняет принцип человеческой исключительности, но отнюдь не устраняет его. Можем ли мы говорить о ягуаре или камне как о «смесителях морфизмов»? Вряд ли. Рискнем предположить, что здесь заявляет о себе латуровский корреляционизм[15], тогда как Вивейруш де Кастру связывает свой проект с «посткорреляционистской номадологией»[16] (49). В «Канни-

13. Это Делёз и Гваттари, Рой Вагнер, Мэрилин Стратерн, Патрис Маниглие, Бруно Латур, Филипп Дескола и др.
14. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006. С. 221. См. также: *Латур Б.* Биография одного исследования: к работе о модусах существования // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 230.
15. См.: *Писарев А., Астахов С., Гавриленко С.* Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 16.
16. Проект Латура тем не менее оказал огромное влияние на идеи Вивейруша де Кастру в частности и на онтологический поворот в антропологии в целом. Сам Латур считает главным достоинством работы «Нового времени не было» то, что «она положила начало более тесному сотрудниче-

бальских метафизиках» он стремится противопоставить «великим разделителям» почерпнутую в амазонских «плоских мифологиях» идею, согласно которой все «личности» находятся в одном поле взаимодействия: «там, где всякая вещь становится человеческой, человеческое становится чем-то иным» (92). В космологиях индейцев людьми являются и мертвые, и растения, и животные, причем последние понимаются как древние люди, утратившие видимые человеческие качества:

> Туземная мысль приходит к выводу, что животные и другие космические существа, поскольку они некогда были людьми, остаются ими, даже если это для нас неочевидно (35).

В этом можно усмотреть причудливое подобие вывернутого наизнанку платонического эволюционизма («Тимей»), но уж точно не «расистскую сентиментальность»[17] западной антропологии, преследуемой призраком великого разделения.

«Анти-Нарцисс» предлагает весьма нетривиальное *теоретическое* решение этой проблемы. Решение это связано, с одной стороны, со специфическим статусом индейца[18] в дискурсе Вивейруша де Кастру, с другой — с идеей метаморфозы. Мотив становления индейцем напрямую отсылает к знаковому пассажу из главы «Геофилософия» работы «Что такое философия?» (1991) «двоякого автора» (114, 154) Делёза/Гваттари:

> Мыслитель — не безголовый, безъязыкий или безграмотный, но становится им. Он становится индейцем, вновь и вновь становится им — возможно, «для того», чтобы тот индеец, который действительно индеец, сам стал кем-то другим и вырвался из своей агонии. Мы мыслим и пишем даже для зверей. Мы становимся зверем, чтобы и зверь стал чем-то иным. <…> Становление всегда двойственно, и именно в таком двойном становлении образуются грядущий народ и новая земля[19].

В случае с «Анти-Нарциссом» в двойном становлении участвуют индеец и антрополог, а «новой землей» выступает задуман-

ству с антропологами… в области онтологического плюрализма различных коллективов» (*Латур Б.* Биография одного исследования. С. 238).

17. *Бодрийяр Ж.* Животные: территория и метаморфозы // Симулякры и симуляции. М.: ПОСТУМ, 2015. С. 178–179.
18. В дискурсе Вивейруша де Кастру индеец предположительно выступает в роли концептуального персонажа.
19. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 127.

ная Вивейрушем де Кастру миноритарная антропология. И дело здесь отнюдь не в метафорах. Если всерьез относиться к амазонским космологиям, нельзя не признать, что, во-первых, когда антрополог становится индейцем, последний может быть и воображаемым, но само становление реально. Во-вторых, когда антрополог становится индейцем, тот неизбежно станет чем-то другим (например, альтернативным антропологом). В-третьих, в процессе становления меняется не столько субъект, сколько мир. Короче говоря, метаморфоза происходит на пересечении двух перспектив и является реляционной по своему характеру[20].

«Антинарциссическое» решение, таким образом, оказывается нереализуемым без специфической встречи индейца и антрополога, в ходе которой они обмениваются перспективами. Вивейруш де Кастру проясняет замысел своего воображаемого эксперимента тем, что антропологический вымысел предполагает вполне реальную антропологию:

> Вымысел заключается в том, чтобы рассматривать туземные идеи в качестве концептов… (137).

Иначе говоря, предметом вымышленной книги служат возможные миры, проецируемые туземными концептами. Проблема «воображаемой философии с реальными дикарями» (142), однако, состоит в том, что космологический праксис, в ходе которого осуществляется метаморфоза, напрямую связан с ритуальным каннибализмом. Таким образом, становление — это не дружественный обмен точками зрения, а хищническое присвоение перспективы. Альянс индейца и антрополога приобретает жутковатые очертания.

Ризома мифов

Однако необходимо оговориться, что альянс является *вымышленным*, так как задача Вивейруша де Кастру заключается в разработке новой антропологии концепта[21], а индеец, несмотря на его декларируемую «реальность», выполняет, скорее, функцию кон-

20. *Viveiros de Castro E.* Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures Given at the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February–March 1998. Manchester: University of Manchester, Hau, Journal of Ethnographic Theory, 2012. P. 146–147. В оригинале вместо «антрополог» и «индеец» — *human* и *animal* соответственно.
21. Под концептом он понимает устройство (*agencement*) доконцептуальных интуиций (142).

цептуального персонажа. Специфический альянс эпистемологических систем исследователя и туземца с сопутствующей операцией перевода порождает «антинарциссическую» антропологию, теоретическим фундаментом которой выступает «миноритарный структурализм» (126). Под последним понимается модус структуралистской мысли, усовершенствованной за счет «философской серии», которая воплощена в таких разрабатываемых Делёзом фигурах, как Лейбниц, Спиноза, Бергсон, Ницше, Тард, Уайтхед, Юм, Сэмюэл Батлер и др. Один из базовых мотивов «Каннибальских метафизик» состоит в утверждении необходимости вернуть философию на антропологическую авансцену с помощью дизъюнктивного синтеза антропологии как «экспериментальной метафизики» и понимаемой в делёзианском ключе философии как концептуального производства (57). Это заявление носит перформативный характер: де-факто работа Вивейруша де Кастру представляет собой эдакий (написанный антропологом) онтологический трактат, ключевая цель которого (деколонизация мысли) достигается предельно спекулятивными средствами.

Если философия Делёза характеризуется как «проект детерриториализации структурализма»[22] (65–66), то теоретическое предприятие самого Вивейруша де Кастру уместно было бы назвать детерриториализацией структурной антропологии за счет «чудовищного альянса» Делёза и Леви-Стросса. Такой «противоестественный союз» дает начало ревизии структурализма, в ходе которой читатель наблюдает двойное становление: Леви-Стросса — постструктуралистом, а Делёза — структуралистским «диссидентом»[23]. Вивейруш де Кастру внимательно прослеживает эволюцию взглядов Леви-Стросса и приходит к любопытному выводу: структурализм французского антрополога следует понимать в качестве своеобразной структурной трансформации индейской мысли, пропущенной через «проблемы и концепты, ха-

22. Делёзу и Гваттари посвящена объемная II глава с говорящим названием «„Капитализм и шизофрения“ с антропологической точки зрения» (60–96).

23. См. любопытное замечание: «Клод Леви-Стросс, основатель постструктурализма…» (15). Себя же исследователь называет «суперструктуралистом» (63). Выражению «диссидентский структурализм» применительно к Делёзу не откажешь в точности, учитывая легко обнаруживаемые уже в статье «По каким критериям узнают структурализм?» ключевые мотивы более поздних его работ, а также весьма деликатную критику «некоторых поспешных страниц Леви-Стросса» (*Делёз Ж.* По каким критериям узнают структурализм? // Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. С. 167).

рактерные для западного логопоэзиса» (146), что свидетельствует в пользу заявленного в «Каннибальских метафизиках» тезиса о «внутреннем переводческом условии антропологии как дискурса, который концептуально кодетерминируется теми дискурсами, о которых он дискутирует» (147). Иначе говоря, космологии изучаемых коллективов активно соучаствуют в производстве антропологического знания.

Главными союзниками в борьбе с «западным логопоэзисом» для Вивейруша де Кастру становятся Делёз и Гваттари, разработавшие нетривиальный способ концептуального производства. С одной стороны, они известны введением многочисленных диад, что не может не вводить в заблуждение, поскольку в подобном типе мышления легко усмотреть призрак того самого дуализма, которому оно себя противопоставляет. С другой стороны, ни в коей мере не отрицая реальности дуализмов как «необходимых врагов», Делёз и Гваттари настаивают на их демонтаже и «утечке» как эффективном средстве квазидуалистического разграничения экстенсивных и интенсивных множественностей. В результате дуальность меняет свою природу в зависимости от точки зрения, с которой ее рассматривают. Если молярная перспектива предполагает оппозиции и эксклюзивные дизъюнкции (четкое отделение одного от другого), то молекулярная открывает инклюзивную дизъюнкцию, интенсивное различие, а не противоположность:

> Дуальность, которая предполагается первым полюсом, открывается как лицевая сторона, фаза или молярный отзвук молекулярной множественности, расположенной на другом полюсе (80).

Речь здесь не идет о дуализме в привычном понимании, так как

> … в пределе невозможно различить детерриториализацию и ретерриториализацию — они связаны друг с другом как изнанка и лицевая сторона одного и того же процесса[24].

Впрочем, концепту процесса — одному из ключевых для первого тома «Капитализма и шизофрении» — Вивейруш де Кастру предпочитает концепт становления, который выходит на первый план во второй книге дилогии[25]. Активно применяя инструментарий

24. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. С. 407.
25. Аналогичным образом происходит переход от филиации к альянсу. Причем экстенсивный альянс дополняется альянсом интенсивным («демони-

Делёза и Гваттари в ходе реинтерпретации наследия Леви-Стросса, он приходит к весьма неожиданному теоретическому результату, который характеризует как «структурализм без структур»[26] (156).

Вивейруш де Кастру выделяет в наследии Леви-Стросса два вида структуры: закрытую комбинаторику и открытую дифференциальную множественность, причем вторая оказывается неотличимой от того, что на языке Делёза и Гваттари именуется ризомой. Подобная концепция структуры напрямую связана с мифологическим реляционизмом: так как миф является переводом (содержание одного мифа можно всегда перевести в другой), это позволяет говорить о «ризоме мифов» (155), а само становление следует мыслить как структурную трансформацию (160). В этом смысле теоретическое кредо «Против мифа о методе — метод мифа» (165) как нельзя лучше передает суть постделёзианского реляционного подхода к пониманию мифологии. Миф в теории Вивейруша де Кастру отсылает к делёзианскому пониманию структуры как топологической множественности виртуального сосуществования, внутренне дифференцированной, но не актуализированной[27]. Миф представляет собой онтологический режим чистой виртуальности, которую актуализирует мифологический дискурс, попутно осуществляя переход от «природы» к «культуре»[28] (32–35). Таким образом, миф оказывается своеобразным абстрактным резервуаром потенциально переводимых перспектив.

Перспективизм + мультинатурализм

В первой части книги Вивейруш де Кастру цитирует забавный фрагмент из «Расы и истории» (1952) Леви-Стросса, своего рода антропологический анекдот. Через несколько лет после открытия Америки испанцы-колонизаторы пытались выяснить, есть ли у туземцев на Больших Антильских островах душа. Туземческим»), концептуализация которого восходит к трем «Воспоминаниям колдуна» (*Они же.* Тысяча плато. С. 393–416).

26. Это «отсутствие» структур, в частности, позволяет ему защитить Леви-Стросса от критики, которой последнего некогда подверг Эко (см.: *Эко У.* Отсутствующая структура. СПб.: Симпозиум, 2006. С. 9–34, 370–415): «Структуры закрываются, но число структур и способов, которыми они закрываются, открыто…» (156–157).
27. *Делёз Ж.* По каким критериям узнают структурализм? С. 149–150.
28. Вивейруш де Кастру также характеризует миф как «дискурс о началах, освобожденный от любого начала» (153).

цы поступали противоположным образом: они бросали белых пленников в воду, чтобы установить, подвержены ли гниению их тела. Можно было бы подумать, что мораль этой антропологической байки состоит в том, что другие якобы видят мир иначе, и даже решить, что к этому и сводится ключевой тезис «Каннибальских метафизик». Однако подобный вывод противоречит базовой идее проекта: другие «видят» точно так же, меняется сам мир[29]. Дело в том, что «новый образ мысли» (68) предполагает описание множественности онтологий с помощью одного словаря. Чтобы лучше разобраться в перспективистском подходе, обратимся к философии Делёза, давшего развитие концепту перспективы, а затем — к полемике Вивейруша де Кастру с Филиппом Дескола.

Согласно Делёзу, проблема перспективизма связана с принципом достаточного основания, которое является не причиной вещи, а ее индивидуальным понятием. Оно включает тотальность мира, который выражается каждым субъектом с некоторой точки зрения. Причем точка зрения представляет собой «объектность субъекта»: она «глубже» субъекта и является определяющей для него. Субъект не выражает некоторую точку зрения, а выражается *через* нее, поэтому перспективизм оказывается полной противоположностью релятивизма[30]. Перспектива связана с пропорцией региона (ясного) выражения:

> …вы не услышали бы волну, если бы у вас не было малого бессознательного восприятия шума каждой из капель воды, которые скользят друг по другу и составляют предмет малых восприятий. Существует шум всех капель воды, и у вас есть ваша малая зона ясности, вы ясно и отчетливо схватываете частичную равнодействующую этой бесконечности капель, этой бесконечности шума, и вы создаете из нее ваш малый мир, вашу собственность[31].

На языке Латура можно сказать, что перспектива обеспечивает перевод, причем мира в некотором смысле не существует до этой опе-

29. Индейцы «мыслят точно так же, „как мы“; но… их концепты, которые они для себя создали, существенно отличаются от наших, а потому мир, описанный этими концептами, значительно отличается от нашего» (138).
30. *Он же*. Лекции о Лейбнице. С. 28–32.
31. Там же. С. 34.

рации[32], так как «он — лишь усложнение концепта „выражения“»[33]. Точка зрения — своего рода индивидуальный инструмент актуализации, неповторимый модус разрезания-соединения досубъективных потоков, неотделимый от телесно-аффективного «фундамента» отдельной «личности», концепт которой предшествует концепту человека (26). Однако необходимо, чтобы точки зрения выражали один и тот же мир, что становится проблематичным в ситуации, когда «монадология дублируется номадологией» и отдельная перспектива оказывается «на стыке нескольких миров»[34]. Можно предположить, что именно «здесь» перспективизм дополняется мультинатурализмом: речь идет больше не об одном мире, но, скорее, о множественности выражаемых миров, которые и становятся объектом книги Вивейруша де Кастру (138–139). При этом мультинатурализм — полная противоположность мультикультурализма. Перспективистский подход предполагает наличие устойчивой эпистемологии для множества вариативных онтологий (40–41).

Перспективизм во многом созвучен анимизму Филиппа Дескола. В рамках его подхода нечеловеческие существа очеловечиваются и позиционируются как «переодетые люди», критерием различения которых служит внешняя форма, то есть тело оказывается онтологическим дифференциатором. Человеческие существа способны взаимодействовать друг с другом благодаря аналогии, обеспечивающей смену продиктованного физическим аппаратом ракурса взгляда и обретение взгляда, которым другой смотрит на себя[35]. На первый взгляд различие между перспективизмом и анимизмом едва уловимо, однако Дескола критикует перспективистский подход за характерную для него «перекрестную инверсию точек зрения»:

> …это такой подход, которого просто нет у многих анимистических народов, не потому, что им не хватило воображения или способности к рефлексии, а, возможно, потому, что эта обратная симметрия несет в себе дополнительную путаницу[36].

32. «Не существует внешнего референта. О каждой энтелехии можно сказать, что она создает целый мир. <…> Она переводит, к своей собственной выгоде, все прочие силы и стремится заставить их принять ту версию, что она хочет перевести» (*Латур Б.* Несводимое // Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого». СПб.: ЕУСПб, 2015. С. 229).
33. *Делёз Ж.* Лекции о Лейбнице. С. 35–36.
34. *Он же.* Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998. С. 242.
35. *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012. С. 171–183.
36. Там же. С. 186.

Проясним: обратная симметрия предполагает ситуацию, в которой люди видят людей в качестве людей, а нечеловеческих существ — в качестве нелюдей, однако при этом нечеловеческие существа видят себя как людей, а людей — как нечеловеческих существ (например, свою добычу (24)). В свою очередь, Вивейруша де Кастру не устраивает склонность Дескола к тотальным классификациям и отождествлениям. Для него принципиально важен сам эксперимент с туземной мыслью, который позволит ответить на вопрос о том, «что происходит, когда классифицируемое становится классификатором» (50)[37]. Мы предполагаем, что в данном контексте он может «звучать» так: когда классифицируемое становится классификатором, антропология становится антропофагией.

Трансцендентальный энемизм

У изучаемых Вивейрушем де Кастру амазонских племен пища наделена важным символическим значением, так как непосредственно связана с процессами, конституирующими тело как метаморфическое средство *par excellence*, а сама метаморфоза в данном контексте выступает синонимом обмена перспективами[38]. Тело — инструмент трансформации, так как метаморфоза осуществляется посредством умерщвления и поедания тела врага, точнее, его точки зрения на того, кто приносит его в жертву. Ритуальный каннибализм служит специфическим эпистемологическим механизмом, который позволяет инкорпорировать точку зрения другого и стать «аутодетерминированным» врагом (130). Поэтому в данном случае, на наш взгляд, можно говорить о «некроперспективизме»: неологизм призван подчеркнуть, что поглощаемая перспектива является точкой зрения *мертвого*, чья плоть поедается в ходе ритуала, позволяя убийце увидеть себя глазами врага. Впрочем, необходимо учитывать, что «мертвый» — не более чем заместительная функция, обеспечивающая конструирование себя как другого (106). В пространстве метафизики каннибализма, превращающей врага в концептуального персонажа, его перспектива является трансцендентальным определением иного (143). Антропофагия оказывается инструментом экстериоризации разума.

37. Кроме того, необходимо заметить, что «Каннибальские метафизики» являются подчеркнуто постделёзианским проектом, тогда как в работе Дескола имена Делёза и Гваттари упоминаются лишь дважды (Там же. С. 429, 573).
38. *Viveiros de Castro E.* Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. 2012. P. 121, 145.

Какой урок мы могли бы извлечь из «Каннибальских метафизик», особенно учитывая, что в самом начале книги вопрос «Анти-Нарцисса» объявляется одновременно эпистемологическим и политическим? Несмотря на заявленную верность идеям мая 68-го и антикапиталистические сентенции[39], эту работу едва ли можно читать как антропологический «Анти-Эдип», в котором шизофреника сменил индеец-каннибал. Не назовешь ее и эдаким «руководством пользователя»: если индейцы все-таки не делёзианцы, то читателю «Каннибальских метафизик» уж точно не следует становиться «аростегианцем»[40]. Ключевой посыл книги Вивейруша де Кастру — «никогда не стоит пытаться актуализировать мир, выраженный во взгляде другого» (146). Если европейским антропологам и есть чему поучиться у индейцев, так это специфическому «этноцентризму» и осознанию, что другое (других) всегда останется другим. Так как мыслить подобно туземцам-каннибалам, для которых антропология = антропофагия, западный исследователь вряд ли способен, единственный возможный сценарий состоит в обращении к туземной мысли для экспериментирования со своей собственной. Если европеизация, как утверждали Делёз и Гваттари, не является становлением, а всего лишь историей капитализма, который блокирует становление порабощенных[41], тогда идею Вивейруша де Кастру можно воспринимать как демонстрацию возможности «становления индейцем», открываемой в сфере концептуального сотворчества. В этом смысле его работа оказывается своеобразным проводником в область экспериментального подхода к антропологии и философии.

Повторимся, что «Каннибальские метафизики» — не руководство пользователя: у аравете и тупинамба вряд ли можно «научиться» ненависти к миру, как того хотелось бы Эндрю Калпу, который грезит о «коммунизме, стремящемся поглотить плоть и кровь целого космоса»[42]. Несмотря на то что амазонские каннибалы, несомненно, не похожи на дружелюбных греческих философов и в этом смысле могли бы стать эдакими учителями «полити-

39. Например: «И хотя капитал не всегда имеет разум, создается впечатление, что разум всегда рад тому, что его поимел капитал» (60).
40. То есть последователем фикционального философа-парамарксиста Аристида Аростеги, занимавшегося теорией эволюции консюмеризма, в рамках которой (человеческое) тело понималось как предмет потребления наряду с другими (*Кроненберг Д.* Употреблено. М.: ACT: CORPUS, 2015).
41. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 126.
42. *Culp A.* Dark Deleuze. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016. P. 52–53.

ки жестокости»[43], Калп и Hostis вряд ли прошли бы тест на нарциссизм от Вивейруша де Кастру: сама мысль о «полном коммунизме» уже предполагает устранение иного, а значит, содержит колонизаторский импульс. Ненависть, которую они предлагают культивировать, — это ненависть к абсолютному врагу (капитализму), что лишний раз подтверждается их самопровозглашенным «партизанством». В случае же с индейцами-мультинатуралистами тупинамба и аравете мы имеем дело со своеобразным трансцендентальным энемизмом, который препятствует любой универсализации. Речь здесь должна идти, скорее, не о едином мире, а о «плюриверсуме»[44], тогда как благородная задача «разрушения мира» не лишена универсалистских амбиций. Так или иначе, попытка высадить каннибализм на почву специфически понятого коммунизма напоминает ту самую форму «фантазирования об актуальности возможностей», якобы содержащихся в туземной мысли, от которой предостерегает Вивейруш де Кастру.

Другим ошибочным подходом к пониманию «Каннибальских метафизик» было бы прочтение этого текста как выступления в защиту угнетенных. Напомним, что Вивейруш де Кастру предлагает мыслить не *вместо* индейцев, а *вместе* с ними. Индейцы, как можно было бы предположить, не жалуются на непонимание со стороны Запада (в чем было бы легко обнаружить яростно критикуемое Делёзом и Гваттари «отвратительное желание быть любимым»). И если сам Делёз некогда стремился помыслить животное как нечто предельно не антропоморфное[45], то задача Вивейруша де Кастру — помыслить туземца как нечто предельно не-западное. Перспективизм и мультинатурализм «учат» отнюдь не тому, что другой видит мир иначе и нам якобы необходимо сочувственно относиться к этому взгляду. Подобное прочтение свело бы пафос «Анти-Нарцисса» к спекулятивной версии теории европейской ответственности. Однако дело заключается не в написании очередной истории угнетенного класса (будь то пролетарии, животные или индейцы) на языке ответственных, а в последовательной экстериоризации разума через вступление в альянс с концептуальным

43. *Hostis*. 5 Theses on the Politics of Cruelty: http://theanarchistlibrary.org/library/hostis-theses-on-the-politics-of-cruelty.pdf.
44. См.: *Шмитт К.* Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 37–67. Разумеется, необходимо оговориться, что в данном случае «плюриверсум» отсылает не к государствам и/или народам, а к множественности природ-миров.
45. *Агамбен Дж.* Открытое. М.: РГГУ, 2012. С. 52.

воображением «других». Пытаясь говорить *за* угнетенных, можно бесконечно упражняться в красноречии, в частности утверждать:

> Оглядываясь, мы видим, что зверинец духа, населенный множеством несчастных и негативных существ, готов взорваться в любой момент[46].

Однако сами «негативные существа», сколь бы, по мысли исследователей, несчастными они ни были, вряд ли «оглядываются» и «видят». В этом жесте «оглядывания» с сопутствующим вынесением суждения и проявляет себя привилегия интеллектуала, борющегося за свободу угнетенных. Перефразируя Лиотара: вы, антропологи, сострадаете индейцам, но индейцы бы ненавидели вас[47]. Как избежать этой гипотетической «ненависти»? Разработать метод, не уступающий в своей имманентности «опыту рыбы»[48]. Но обеспечивает ли представленный в «Каннибальских метафизиках» проект доступ к «точке зрения имманентности» (10)? В конечном счете, опираясь на «подручный пример амазонских понятий» (11), Вивейруш де Кастру предположительно получает доступ к точке зрения индейца. Однако антрополог — не шаман, выступающий в роли коммутатора/релятора перспектив, поэтому, если довести логику «Анти-Нарцисса» до некоторого предела, необходимо допустить: чтобы амазонский индеец, скорее всего незнакомый с идеями Делёза, Тарда, Латура и прочих, в свою очередь, получил доступ к перспективе антрополога, последнему не остается ничего иного, кроме как быть этим индейцем съеденным.

Денис Шалагинов, Эдвард Сержан

46. *Тимофеева О.* История животных. М.: НЛО, 2017. С. 145.
47. *Лиотар Ж.-Ф.* Либидинальная экономика. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 198.
48. *Тимофеева О.* Указ. соч. С. 137.