

Адзорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой

Н. Н. Ростова

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1

Для цитирования: *Ростова Н. Н.* Адзорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 731–750. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.411>

В статье анализируются современные западные проекты по обновлению антропологии. Их объединяет идея конца человеческой исключительности, которая является современной формой реализации концепции смерти человека. Согласно идее конца человеческой исключительности, у человека нет онтологических привилегий в мире и он должен мыслиться как часть в совокупности прочих частей целого — природы, космоса, объектов и т. п. Можно выделить четыре формы реализации этой идеи: через преодоление оппозиций «природа–культура», «человек–животное», «человек–техника», «человек–объекты». В статье анализируется первая форма этой идеи — проекты антропологии по ту сторону природы и культуры. В рамках этих проектов наблюдаются две тенденции — натурализация человека и антропоморфизация мира. Оба направления исследуются на примере работ, с одной стороны, Ж.-М. Шеффера, с другой — Ф. Дескола и Э. Вивейруша де Кастру. Антропология Ж.-М. Шеффера становится анти-антропологией в тот момент, когда он начинает говорить о человеке на языке эволюционной биологии. Человек вписывается им в эволюционную процессуальность, в рамках которой причина действий человека оказывается вне его. Антропоморфизация мира обосновывается этнографическими данными о так называемых примитивных народах. Если в натурализме речь идет о редукции антропологического к биологическому, то здесь возможно говорить об интеллектуальном подлоге. Ф. Дескола и Э. Вивейруш де Кастру отождествляют идеи слабой философии с основаниями, на которых строится жизнь мистериальной общины. Мистериальное в таком случае описывается в социальных категориях, а экзотическое содержание представлений изучаемых народов служит аргументом для хаотизации наших собственных представлений. По мнению автора статьи, современные антиантропологи пытаются интерпретировать подлинно человеческое, заключенное в мистерии, в терминах нечеловеческого.

Ключевые слова: философская антропология, идея смерти человека, нечеловеческое, нечеловеческий Другой, сознание, мистерия, новый натурализм, свобода, культура, природа.

Церковь католической традиции, желая адаптироваться к современным условиям, объявила в 60-х годах XX в. о необходимости обновления. II Ватиканский собор прошел под лозунгом *aggiornamento* (итал. «обновление»). Известные вызовы времени, новейшая философия, научные знания заставили церковь модернизироваться. Сегодня идея адзорнаменто вдруг заявила о себе в философской антропо-

логии. Антропология не может быть такой, какой она была прежде. Если человек в классической философии определялся как исключительное существо, уникальность которого составляли сознание, разум, субъектность, мышление, то сегодня это перестает быть очевидным. Отныне не просто определение человека, но сам подход к проблеме человека должен быть радикально изменен. Вопрос «Что есть человек?» теперь сам поставлен под сомнение.

Термин «аджорнаменто» применительно к антропологии встречается в работе Ж.-М. Шеффера «Конец человеческой исключительности» (2007). Этот термин, равно как и название книги, передают суть проблемы, притом что тема отнюдь не исчерпывается творчеством самого Шеффера. Идея конца человеческой исключительности оказывается центральной в современной философии. Человек не есть уникальный феномен, он лишен онтологических привилегий и должен мыслиться как часть в совокупности прочих частей целого. Эта общая установка пронизывает как философию, претендующую сегодня на новую онтологию или новую феноменологию, так и собственно философию человека, в которой возникают идеи антропологии периферии, т. е. такой антропологии, которая свое внимание переключает с человека на те зеркала, в которых он себя одновременно узнает и учреждает. Так становится возможна тема нечеловеческого Другого в антропологии, отнимающего у человека монополию на онтологическое превосходство. Отныне понятие Другого освобождается от какой бы то ни было корреляции с человеком. Оно как бы внутренне аннулируется и наполняется новым смыслом, убивающим прежний. Человек теперь есть тот, кого учреждают «не-люди». Если на смену Богу пришел Другой, то на смену Другому пришел нечеловеческий Другой, и именно с ним теперь связывается конститутивная роль в отношении человека. Поскольку человек становится локальным и детерминированным, постольку центр философии оказывается свободным от человека. Мизантропический поворот в философии обесмысливает антропологию, но, что еще более примечательно, антропология своими внутренними силами пытается этому способствовать. Аналогично тому, как аджорнаменто в церковной сфере приводит к христианству без Христа, обновление философии человека становится причиной появления антропологии без человека.

Идея конца человеческой исключительности является современной вариацией идеи смерти человека, определившей западную философию прошлого века. Сегодня эта идея реализуется, по крайней мере, по четырем направлениям, а именно: через преодоление оппозиций «природа–культура», «человек–животное», «человек–техника», «человек–объекты». В настоящей статье мы исследуем основания данной идеи в рамках первого направления и попытаемся оценить научный потенциал нечеловеческой антропологии. Для этого мы сначала уточним содержание стратегии преодоления границы между природой и культурой, а затем определим источники для анализа и методологию.

По ту сторону природы и культуры

Антропология и гуманитарные науки в целом исходят из оппозиции природы и культуры. А именно из представления о том, что природный мир универсален, тогда как культурный разнообразен. Сегодня этот подход кардинально ставится под сомнение. Названия современных книг говорят сами за себя: «По ту сторону

природы и культуры», «Язык как инстинкт», «Чем философия мешает науке о сознании», «Конец человеческой исключительности», «Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека» и т. п. Внутри гуманитарного знания возникает идея преодоления базовой оппозиции. Стратегия преодоления границ между природой и культурой может реализовываться двумя способами. Во-первых, за счет натурализации человека, и в этом смысле можно говорить о новом натурализме в философии [1]. Уточним, мы здесь не имеем в виду так называемый новый материализм спекулятивных реалистов, физикализм, объединение эволюционной эпистемологии и когнитивной науки и проч. [2]. Во-вторых, за счет антропоморфизации природы.

Натурализм в философии строится на логике непрерывности, согласно которой мир и человека объединяют общие законы и от одного до другого можно совершить планомерный переход. Человек здесь оказывается локальным существом, причина которого находится вне его самого. А феномены, позволяющие зафиксировать уникальность человека, такие как речь, искусство, эмоция или религия, объясняются с точки зрения эволюционной биологии. Проблема такого подхода заключается в том, что точку перехода от мира к человеку невозможно зафиксировать. Пока еще никому не удалось предъявить переходное существо от животного к человеку.

Философская антропология, напротив, исходит из идеи фундаментального разрыва между человеком и миром. Между ними постулируется метафизическая пропасть, которая делает возможным самопричинение человека. Ввод «третьего термина», нарушающего непрерывность, позволяет переключить причинность с внешней на внутреннюю. Этим третьим термином в зависимости от конкретной концептуализации могут выступать символ, идеальное, язык, абсурд, культ, сакральное, изображение, молчание и т. д., т. е. тот посредник, который отныне встанет между миром и человеком и будет служить источником причинности. Исключить возможность разрыва между человеком и миром в философской антропологии попытались уже представители так называемого позитивного проекта — Плеснер, но главным образом Гелен, который ввел для описания человека термин «действие», нейтральный в отношении оппозиции «душа–тело» [3]. Радикализм современной западной антропологии состоит в том, что она перестала искать язык описания для человека, ибо человек как феномен для нее несуществующая величина.

Второй способ упразднения границы между природой и культурой посредством антропоморфизации мира реализуется на основе этнографических исследований так называемых примитивных народов. Если первый способ связан со сведением антропологического феномена к биологическому, то второй — с интеллектуальным подлогом, который состоит в отождествлении современного проекта слабой философии, противостоящей жестким структурам метафизики, с основаниями, на которых строится жизнь мистериальной общины. Проект слабой философии неожиданно обнаруживает себя и в биологизированной антропологии, что заставляет видеть в ней нечто большее, чем просто редукционизм.

К ярким представителям натурализма в антропологии сегодня можно отнести Ж.-М. Шеффера [4], С. Пинкера [5]. К представителям стратегии антропоморфизации мира — Ф. Дескола [6], Э. Вивейруша де Кастру [7], Э. Кона [8]. Проанализируем логику обоих подходов на примере работ Ж.-М. Шеффера, с одной стороны,

и Ф. Дескола и Э. Вивейруша де Кастру — с другой. Шеффер является сторонником эволюционной биологии, Дескола — структуралистом, де Кастру — представителем деколонизации мышления. Все три названные позиции объединяет идейная связь с проектом слабого мышления в философии, которую мы попытаемся выявить и проанализировать. В перспективе продуктивным кажется сравнение подхода Шеффера с теорией другого сторонника эволюционной биологии, Пинкера, а также сравнение идей де Кастру с апологетом деколонизации мысли Э. Коном, что сделать в формате статьи не представляется возможным. В ходе работы нам важно будет также исследовать эпистемологические возможности натурализма, социального и постмодернистского дискурсов в вопросе о человеке.

Несмотря на обилие текстов и диссертаций по новой антропологии, масштабной рефлексии подвергается преимущественно философия человека, заканчивающаяся XX в. [9]. В других исследованиях не проводится ясного различия между постмодернистской философией и постгуманизмом [10]. Среди авторов, анализирующих проект деколонизации мышления, — С. В. Jensen, А. Ballester, М. De la Cadena, М. Fisc и М. Ishii [11], А. Henare, М. Holbraad и S. Wastell [12], D. Graeber [13], D. Mignolo Walter [14], Э. Саид [15], А. В. Говорунов и О. П. Кузьменко [16], М. В. Глостанова [17]. Среди авторов, разбирающих теорию нового натурализма Шеффера, — J. C. Quentel [18], Р. М. Алейник [19], Л. Р. Данакари [20], Ж. Б. Эгамбердиев и Т. А. Шаповалова [21], В. А. Долин [22]. Анализ теории Дескола проводят Е. Kohn [23], F. Keck [24], Д. Р. Яворский [25].

Эволюционная биология против Декарта

Ж.-М. Шеффер выступает за натуралистическую программу в философии, желая «похоронить» тезис о человеческой исключительности, который с подачи христианства и при серьезном участии Декарта прочно укрепился в философии и культуре. Нужно, говорит Шеффер, признать животность человека, его включенность в единство животного мира, мысля культуру как аспект биологической идентичности человека. Истина о человеке высказана эволюционной биологией. Поэтому философская антропология, говорит Шеффер, не свободна от всего комплекса знаний наук и не может, как прежде, использовать лишь самообосновывающий анализ.

Вопрос антропологии — это локальный вопрос «об идентичности биологического вида, включенного в историю живого мира, развертывающуюся на определенной планете одной из бесчисленных солнечных систем, составляющих часть примерно ста миллиардов галактик, которые образуют Вселенную...» [4, с. 115]. Познание человека нужно превратить в «частный случай мезокосмического познания» [4, с. 118].

Вопрос о сознании, каким бы важным он ни казался для нас (подчеркивает Шеффер), также локален: «...сознательные состояния составляют лишь непостоянную характеристику редких биологических видов; есть бесконечно больше других видов, которые как будто прекрасно обходятся и без них» [4, с. 292].

Негативная программа Шеффера сводится к критике *cogito* Декарта. Позитивная — к артикуляции истин эволюционной биологии. В самом этом подходе уже содержится допущение о том, что истина философии — это наука. Философия, которая

не удовлетворяет строгой научности, оказывается для Шеффера в положении «недонауки». Однако философия и наука, как выразился бы Мамардашвили, предполагают разные онтологии ума [26]. Или, как говорит Фуко, это разные формы культуры [27]. Противостояние между философией и наукой невозможно, ибо их предмет различен. Но Шеффер безапелляционен. Он ставит нас перед выбором — или знания, или тезис об исключительности человека: «...всякий желающий отстаивать тезис на почве несегрегационистского познания вынужден будет отбросить основную часть других знаний о человеке, которые мы считаем надежно установленными» [4, с. 50]. Наука — это надежно. Философия подозрительна. Но философия не требует отказа от знаний, ибо она идет по пути не объективаций, а смысла.

Шеффер призывает «преодолеть установленные им (тезисом) вредные членения и выделить элементы интегрального воззрения на человеческую идентичность» [4, с. 12]. Однако философию и традиционную культуру трудно упрекнуть во фрагментарной концептуализации. Человек, понятый как существо свободное у Канта, или, например, человек, описанный через призму идеи богочеловечности в христианстве, — это именно целостные антропологические проекты. В слове «интегральное» вновь скрывается допущение Шеффера о том, что философия в пределе своем тяготеет к науке. Интегральность связывается им с представлением не о человеке, а о внеположенном ему целом. Шеффер убеждает нас, что натурализм в философии не означает редукционизма, ведь культура в его рамках мыслится как самостоятельный уровень биологической идентичности, несводимый к другим уровням. Однако натурализм Шеффера есть не что иное, как собственно редукционизм, ибо человек в нем оказывается существом, производным от природного целого, внутренняя причинность которого заменяется на внешнюю.

Против картезианства и антропоцентризма в философии Шеффер использует не только весь арсенал своих знаний по эволюционной биологии, но вместе с тем и собственные философские аргументы. Когито, говорит Шеффер, не может быть основанием истины. С автореферентным высказыванием «Я мыслю, следовательно, существую» сложно спорить, однако можно спорить с тем, что этот принцип первичен. Например, человек может болеть, галлюцинировать и ошибочно идентифицировать свое «я». Галлюцинирующее «я» не может быть основой знания. Декарт связывает истину и очевидность, но основания этой связи неясны. Декарт излагает свой метод, но тот опирается на математику, а значит, он зависит от ее истинности, т. е. является ее производной. Признание эпистемологического первенства когито еще не влечет за собой признания его онтологического первенства. Но главная претензия к Декарту заключается в том, что тот произвольно связал когито и человека, обозначив его исключительность [4, с. 78]. Шеффер не пытается обнаружить у животных когито, он лишь хочет вырваться из его «клетки».

Проект «аджорнаменто антропологии» Шеффера включает четыре пункта: признание единства живого мира, слоистой каузальности, приведшей к появлению жизни, отсутствия телеологии и конца эссенциализма. Шеффер накладывает запрет на онтологические разрывы и категорию центра. Как он выражается, не существует никаких онтологических разделов, предшествующих онтической генеалогии живого мира. Мир различен, а единство в нем случайно и не предзадано. На место сущностей становится процесс. Шеффер отрицает прогресс эволюции, считая, что категория прогресса антропоцентрична.

Если мир лишен сущности, то и человек этой сущностью не обладает: «...биологическая концепция человека, — пишет Шеффер, — это концепция ателеологическая, неантропоцентричная и неэссенциалистская» [4, с.155]. Человек есть не природа и не сущность, но «временная и неустойчивая генеалогическая кристаллизация определенной формы жизни в процессе эволюции» [4, с.134], а потому вопрос о природе человека не имеет смысла. Шеффер не видит эмпирических подтверждений дуализма и считает его излишней версией понимания мира. Все, что он объясняет, — сознание, культуру, ментальную жизнь, — можно мыслить как «особый функциональный уровень интеграции биологической жизни» [4, с.132]. Подобное заключение закономерно для Шеффера, редуцировавшего мышление к инстинктивным формам поведения живых организмов. «Ментальная жизнь, — пишет он, — есть особый биологический структурно-функциональный уровень, причина которого достаточно объясняется генеалогически, то есть заключается в существовании, на прежних стадиях эволюции, более элементарных структурно-функциональных уровней, включая элементарную способность амебы контролировать движения своих ложноножек» [4, с.133]. Но ложноножки не нуждаются в «контроле». Шеффер, пытаясь объяснить сознание, заранее наделил им простейшие существа, тогда как живому организму достаточно инстинктов, подаренных природой. Но инстинкты не контролируют. Это человек контролирует свои аффекты, пытаясь удержать себя в сознании. Человек — это избыток хаоса, неподконтрольный природе и ее инстинктам. Равно как и самому себе. Самообладание — это нужда человека, тотально не детерминированного инстинктами. Никакие законы эволюции не способны объяснить страсть человека к тому, что для него вредно и несовместимо с существованием. Все, что любит человек, как известно, он покупает ценой жизни. И то, что ненавидит, тоже.

«Аджорнаменто антропологии» Шеффера — это неожиданная вариация проекта слабого мышления в философии, представленная на языке биологии. Слабое мышление отказывается от абсолютных и завершенных метафизических структур, от категории истины и онтологически обеспеченных иерархий. Четыре принципа аджорнаменто антропологии есть не что иное, как формы принципа ацентричности. Они имеют одну цель — убить «отца», лишить мир Автора, образца, истока и цели, и все в этом мире — исключительных прав, ибо все ситуативно и случайно. Нельзя, говорит Шеффер, более рассматривать события в субстанциалистской перспективе. У эволюции логика процесса, а не творения. Шеффер, погружая человека в водоворот эволюции, лишает его свободы, ибо эволюция протекает во времени и каждое состояние «единой жизни» в любой момент t является непосредственным продуктом ее предшествующих состояний. А значит, человек, равно как и все в этом мире, тотально находится в цепочке причинно-следственных связей. Причины его действий оказываются вне его.

Деконструируя содержание тезиса, сопоставляя оппозицию «природа–культура» с оппозициями «цикличность–историчность», «универсальность–относительность», Шеффер упускает главное соотношение — детерминизма и свободы. Именно свобода является главной темой, которую не хочет артикулировать Шеффер. Включая культуру в природу, Шеффер лишает человека субъективности.

Монистская антропология

Пафос своего исследования Ф. Дескола формулирует в заглавии своей книги: «По ту сторону природы и культуры» (2005). Дескола хочет выстроить «монистскую антропологию», отказавшись от прежнего дуализма природы и культуры. Какова логика Дескола? Оппозиция «природа и культура», говорит он, «совсем не так универсальна, как это принято считать» [6, с. 10]. Дуальный «покров сформировался вместе с развитием индустриального общества, и он же стал причиной многочисленных перекосов и искажений в восприятии космологий различных народов» [6, с. 11]. Дело не только в том, что в этих космогониях отсутствует граница между человеком и природой, но и в том, «что и у нас эта граница проведена совсем не так четко, как стараются определить ее мыслители... Сейчас положение в науке немного изменилось, и трудно не заметить присутствие нечеловеческих существ в нашей социальной жизни. Это и обезьяны, с которыми исследователи общаются в лабораториях, и призраки, посещающие иных из нас в сновидениях, электронные противники в шахматных играх или быки, замещающие человека в ритуальных церемониях» [6, с. 11]. Нужно последовать примитивным народам и отнести к социуму нечеловеческие существа. Вместе с тем должна измениться антропология. Ей надлежит «включить в объект своих исследований больше, чем просто “человека”... рядом с антропологией культуры должна появиться антропология природы» [6, с. 12]. Сколь характерно заключение Дескола слова «человек» в кавычки, ибо человек в такой антиантропологии перестает быть собственно уникальным феноменом, столь характерны и речевые обороты Дескола вроде «не так четко», «не так универсально», ибо его аргументы весьма противоречивы.

Основной аргумент Дескола заключается в том, что граница между природой и культурой — детище западной традиции, тогда как другие традиции ее не знают. В качестве примеров Дескола приводит сведения о жизни и верованиях индейского племени ачуаров, согласно которым растения и животные обладают душой и с ними, как с личностями, можно вступать в контакт. Правила ачуаров регулируют отношения между охотниками и животными, а также с духами. Ачуары относятся к дичи как к своим дальним родственникам. Дескола пишет: «Это взаимоотношения, требующие взаимного уважения и предупредительности» [6, с. 18]. И наконец заключает: «О какой “природе” может идти речь в той космогонии, где животные и растения наделяются множеством черт, свойственных человеку?» [6, с. 18].

Однако Дескола раздваивается в своих рассуждениях, ведь отсутствие границы между природой и человеком не то же, что вера в отсутствие этой границы. Именно представления, в данном случае ачуар, наделяют природу человеческими качествами. О чем говорит и сам Дескола. Но отсюда не следует, что граница отсутствует. Из того, что некоторые народы верят в превращение людей в антилоп, вовсе не следует, что антилопы превращаются в людей. Подобные верования не дают никаких оснований говорить, как это делает Дескола, о «взаимоотношениях» человека и природы и «межсубъектной коммуникации». Именно люди наделяют природу некими качествами, именно люди видят в ней душу, что именно им, людям, позволяет создавать кодекс поведения. Человек — это единственное существо, которое принуждено жить в мире собственных описаний. Ни одно животное или растение не нуждается ни в чем подобном. И сам Дескола отмечает, что в упомя-

нутых им «взаимоотношениях» человек получает ответ от природного мира в снах, другими словами, в области своих представлений.

Представления относятся к миру человека, или, в терминологии Дескола, к культуре. Проблема не в том, что иные народы иначе осмысливают свою реальность, а в том, что само осмысление указывает на дуализм. Приведенные примеры производят обратный эффект, в очередной раз лишь подтверждая оппозицию «природа–культура».

Утверждая отсутствие границы между «людьми» и «нелюдьми» в первобытных сообществах, Дескола вдруг обнаруживает, что изучаемые им сообщества оставляют «за пределами социального поля» бездушные существа — насекомых, рыб, травы, мхи, гальку, которые «не участвуют в межсубъектной коммуникации» [6, с. 20]. «Они, — пишет он, — живут своей монотонной и безучастной жизнью, и, может быть, к ним как раз и применимо понятие “природа”» [6, с. 20]. Но если к ним применимо понятие «природа», это лишь подтверждает, что всякая культура определяется жестами исключения, или, как сказал бы Фуко, запретами [28].

Однако наибольшей проблемой здесь является то, что, всячески подрывая и стараясь деконструировать понятия «культура» и «природа», Дескола пытается описать сакральные феномены при помощи социально-биологической терминологии. В его воображении племена являются социальными сообществами, а те, в свою очередь, — совокупностями субъектов-личностей, вступающих в социальные связи. Личностям же присущи такие «способности», как мышление, следование нравственным и социальным законам [6, с. 49]. Но коммуникация — не то же, что магические обряды, а мистериальная община — не то же, что множество субъектов. Мистериальная община — это единое тело. Она сама есть субъект. В ней сознание одно на всех, и каждый к нему приурочен мистериально, а не по случаю биологического родства.

Дескола, как и его идейные сподвижники, продолжает работать на языке, от которого он сам отказывается. Деконструкция понятий «культура» и «природа» плодотворна тогда, когда мы вводим третий термин — «мистерия», или «культ», позволяющий осмыслить первые два. Сложно не согласиться с Дескола в том, что появление представлений о культуре связано с научно-техническим прогрессом, с линейной перспективой в живописи и проч. Но культуре противостоит культ, исток культуры. Дескола умалчивает об этом истоке. Ему нечего противопоставить культуре, а потому его деконструкция ни к чему не приводит. За «культурой» у него прядутся лишь иные «культуры», социальности, кишасщие «личностями».

Дескола решается на языке психологии разъяснить смысл космогонии. Перемещения кочевников он трактует аналогично путешествиям современных людей, которые что-то запоминают, что-то переживают, что-то припоминают [6, с. 54–55]. Но перемещение мистериальной общины — не предмет биографического анализа ее членов. Современный человек беспечен. Он способен беззаботно колесить по миру, ибо у него за спиной Другой, социум — поставщик готовых смыслов. Именно современный человек переживает, вспоминает, желает вновь вернуться. Но мистериальная община — это не социум. Для нее невозможно просто физическое перемещение, ибо условие всякого действия — понимание. Понимание общины рождается вместе с космогоническими представлениями, неразрывно связанными с ритуалом. В ритуале всякий раз заново воссоздается мир, обжитый и понятный. Символы осмысления космоса могут быть вполне наглядными и осязаемыми. Они служат племенам осями

мира, соединяющими верх и низ, начало мира и конец, прошлое и настоящее. Дескола и сам пишет о «частях пейзажа», холмах и вулканах, которые воплощают предков. Они действительно «служат точками отсчета в настоящем» и «неотделимы от пути, который вновь и вновь проходят аборигены», но именно потому, что в ином случае их путь был бы невозможен. Эти символы не «напоминают о былых передвижениях», ибо космология — это не припоминание о том, что было, а живое воспоминание о том, чего не было. Космология тотальна, а не локальна. Она позволяет знать то, что община не может знать актуально. Это знание, выходящее за пределы возможности знания конечных существ. Именно целое смысла, данное в космогонии, — необходимое условие того, чтобы община смогла совершать частные действия, которые отныне будут между собой соотносены.

Описывая обряды и указывая на роль символических действий в первобытных общинах, Дескола по-прежнему делит сферу их деятельности на практическую и символическую [6, с. 116], оставаясь на позициях дуализма. Но для мистериальных общин нет действий, не соотносённых с символом. Дескола, объясняя магическую песнь на охоте, пишет: «Песня призвана установить взаимосвязь между конкретным охотником и конкретным зверем, которая опирается на уже существующие связи между другими охотниками племени и другими зверями той же породы... "Anent" (песнь-прошение. — Н.Р.)... призван выбрать из всех признаков, характеризующих как охотника, так и его дичь, те, что придают наибольшую экзистенциальную значимость встрече человека и животного... Магическая песня наделяет смыслом взаимодействие человека и животного, должным образом воссоздавая место каждого из них в мире...» [6, с. 117]. Указывая на самостоятельное значение магической песни, реартикуляции в ней космологических представлений, Дескола видит ее цель в установлении взаимосвязи человека со зверем. Но космология, равно как и описываемая песнь, служит не для установления взаимосвязи со зверем, ибо зверь не нуждается в такой «взаимосвязи», равно как и в «экзистенциальной значимости» происходящего. Символ — это удовлетворение потребности смысла у человека. Песнь придает смысл охоте, ибо человек, в отличие от животного, не может просто уничтожить добычу и поглотить ее. Он не может питаться, следуя лишь своему инстинкту. Ему нужно связать собственное тело и смысл. Символ служит этой связью. Не животное и человек синтезируются в символе, а раздробленность человека. Человек расколот внутри себя, человек отделен от гармонии мира. Не мир нуждается в связи с человеком, но человек — в живой связи с ним. Символическое действие — это усилие человека по достижению целостности. В символическом действии человек имеет дело не с животным, а, как справедливо заметил сам Дескола, с существом, наделенным «многообразными свойствами», т.е. с тем, что встроено в символическую ткань данной общины. Вегетарианец отличается от первобытного человека тем, что его «табу» локально. Первобытный человек имеет дело с целым смыслом, и всякое локальное действие, будучи символическим действием, связано с этим целым.

«Неужели, — восклицает Дескола, — так трудно принять, что хиваро, самоеды и папуасы не разграничивают человеческое и нечеловеческое, тем более что и наши далекие предки не разграничивали их?» [6, с. 119]. После работ Тейлора, Фрэзера, Рэдклифф-Брауна и других классиков религиоведения тот факт, что для мистериальных сообществ характерны анимистические, тотемистические, фетишистские

и другие подобные представления, вовсе не является сенсационным. Но дело не в том, что иные народы имеют иные формы поведения и представлений, а в том, что наша культура должна изменить свои формы, отказавшись от собственных истин. «Сейчас, — пишет Дескола, — антропология призвана играть иную роль, чем раньше. Она должна объяснить, каким образом те народы, чья картина мира существенно отличается от нашей, создали собственное представление о нем... Но антропология не сможет выполнить подобную задачу до тех пор, пока она исходит из того, что наше представление о мире универсально. Это значит, что то, как мы вычленим различные элементы реальности, а потом устанавливаем взаимоотношения между ними, то, как мы классифицируем и структурируем явления, процессы и виды жизнедеятельности, какие категории выделяем, по нашему мнению, предопределено изначально и заложено в самой сущности вещей» [6, с. 113]. Мы должны, по мысли Дескола, признать, что наши представления о мире неуниверсальны и не соответствуют сущности вещей. Что значит: мы должны отказаться от наших представлений, деконструировав собственное сознание. Но первобытные сообщества не отказываются от собственного сознания. Они практикуют ритуальное разрушение космоса с тем, чтобы его обновить, воссоздать, внося живительную силу, новую энергию. Современный человек далек от ритуала. Его хаос не приурочен к порядку. Обезьяны, электронные противники и привидения, окружающие современного человека, — это фигуры непомысленного. Человек сегодня живет в режиме растабуирования, утрате ответов на вопросы, которые его конституировали. Он погружается в первичную бессмыслицу. Антропологически это означает смерть человека. К опыту этой смерти приглашает нас Дескола. Мир богат, как амазонский лес, соблазняет нас Дескола, не стоит делить его на фрагменты, которые мы сами выдумываем. Но лишь это «выдумывание» впервые нам позволяет увидеть мир и понять его. Дескола ставит знак равенства между дуализмом, каннибализмом и этноцентризмом. Но человек таков, что в своей свободе от мира он нуждается в абсолютной точке отсчета, которая определяла бы его поведение. Эта необходимость в свободе означает то, что извлечение порядка из хаоса — условие существования человека. Или, как выражается Э. Эрикссон, говоря на языке психологии, самоидентификация необходима для выживания. Космология изучаемых Дескола общин — один из примеров того, как человеку, овладевшему собственным хаосом свободы через установление абсолютных ориентиров, удается решить проблему поведения. Или, в терминологии Дескола, это один из примеров этноцентризма.

Проект миноритарной антропологии

Антропология, говорит де Кастру, автор «Каннибальских метафизик» (2009), должна стать миноритарной наукой. Миноритарный характер новой антропологии связан с тем, что место человека в ней должно быть радикально пересмотрено. Из центра он должен быть смещен на периферию, заняв место меньшинства в ряду прочих онтологических меньшинств. Человек не централен. Антропология миноритарна.

Де Кастру называет свой проект «Анти-Нарциссом» по аналогии с «Анти-Эдипом» Делеза. Нарцисс — это «святой покровитель» антропологии, символ ко-

лонизации мышления западноевропейской метафизикой, основанной на делении мира на человеческое и нечеловеческое. Вопрос о том, что есть человек, сам по себе уже содержит ответ. Поиск критерия человечности изначально предполагает наличие водораздела в мире, учреждающего категорию «не-людей». А потому, говорит де Кастру, нужно отклонить сам этот кантовский вопрос, что вовсе не означает симпатии к экзистенциализму или более современным стратегиям отказа от сущностного подхода к человеку. Отсутствие свойств и сущности как критерий человека — главный способ антропологической узурпации мира. При этом де Кастру отождествляет «несвойственность человека», отсутствие у него собственных свойств, с «бременем человека быть всеобщим животным, ради которого существует вселенная» [7, с. 12], что, однако, вовсе не одно и то же. Де Кастру даже не Пико делла Мирандола, для которого «человек без свойств» обладает привилегией на то, чтобы выбирать себе свойства земного мира и небесного. Для де Кастру просвет человека связан исключительно с границей животного мира. Но «несвойственность человека» — не то же, что права на свойства мира или свойства животного, но отрицание связи с ними, свобода от них. Человек не всеживотное, а не-животное.

Отклонить вопрос о человеке, согласно де Кастру, значит отказаться от жеста исключения, включить человека в тотально множественный мир. Свою задачу он формулирует следующим образом: «Западная метафизика и правда исток и начало 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... 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» [7, с. 13].

Программа «Анти-Нарцисса» аналогична стратегиям философии после смерти Бога. Равно как смерть Бога означает не отвержение Бога, но отказ от единственного Бога, новая антропология выстраивается на идее «антинарциссизма непрерывных вариаций». Или, говоря иначе, на признании принципиального равенства бесконечно различного. Как Бога заменяют боги, или, по выражению Батая, принцип моноцефаличности сменяется принципом полицефаличности, так антропологического Нарцисса заменяют онтологические вариации без корреляции с центром, тем более потусторонним. Центра нет нигде, периферия везде. Человека нет, зато всюду человечность. Идеи де Кастру легко вписываются в проект «слабого мышления» Ваттимо [29] и Капуто [30], а также Рорти [31] (хотя сам он ограничивается ссылками на Делеза). Характерны даже образы, которыми пользуется де Кастру. Он выступает за гибкость границ, которые позволят цвести всем цветам радуги их вариаций, аналогично тому, как Капуто призывает к тому, чтобы позволить цвести всем цветам — религий, идей, философий и проч. «Анти-Нарцисс» — это очередной способ убить «отца», отказаться от идеи оригинала и изначального единства, детерминирующих мир. Поэтому де Кастру прибегает к теории множественности миров. Но эта версия слабого мышления в антропологии более радикальна, чем оригинал, ибо равноправие частных истин в человеческом мире экстраполируется на внечеловеческий мир.

Для переосмысления антропологии де Кастру создает на основе сведений о жизни индейцев два взаимосвязанных концепта — перспективизма и мультигина-

турализма. Наше мышление исходит из принципа мультикультурализма, т. е. признания единственности природы и множества культур. В противоположность этому, мы, согласно де Кастру, должны признать единство духа и множественность тел [7, с. 23]. Перспективизм означает онтологическую возможность занимать точку зрения. Индейские космологии наглядно демонстрируют оба принципа. Индейцы живут в тотально одушевленном мире, множественность точек зрения оказывается внутренним свойством их реальности. Точка зрения — не привилегия человека. Это привилегия всего мира, включая человека. Точки зрения порождают различные миры, адекватно не конвертируемые друг в друга. Нет такого предрассудка, как «на самом деле». Нет никакой истины или универсального языка с универсальным означаемым. Есть лишь напряжения между смыслами. Исходя из этого де Кастру предлагает экстраполировать оба принципа на антропологию, отказавшись наконец от «пагубных дихотомий», «критицистской гегемонии», претензий на то, чтобы искать «эпистемологические ответы на любые онтологические вопросы» [7, с. 17]. Субъект умер. И антропология здесь не исключение. Нет теперь не только такой вещи, как неискаженная перспектива, как выразился бы Капуто, но и привилегированного взгляда антрополога. Антропология должна совершить онтологический поворот, т. е. перестать апеллировать к научным и философским истинам, классифицировать, соотносить изучаемый материал с реалиями собственной культуры. Ее задача отныне — дескрипция. Только описание онтологий без права репрессивных оценок. «Анти-Нарцисс», пишет де Кастру, «не является ни исследованием “первобытной ментальности”, ни анализом туземных “когнитивных процессов”»: его предмет — не столько модус туземной мысли, сколько объекты этой мысли, возможный мир, который проецируют эти концепты» [7, с. 137]. Целью антрополога «перестает быть объяснение, интерпретация, концептуализация этой мысли и становится ее использование, выведение из нее следствий, подтверждение того влияния, которое она может оказать на нашу мысль» [7, с. 143]. Или, как еще более определенно выражается де Кастру, антропология — это способ поэкспериментировать с нашей собственной природой. Антропология в понимании де Кастру оказывается сродни шаманскому опыту, о котором он так много пишет. Шаман пуст, а потому он может перемещаться по различным точкам зрения, перебирая их и улаживая. Индейская космология поставила под вопрос европейскую картину мира, она явила пустоту, опустошила нас, и теперь мы, шаманы-антропологи, начинаем свое путешествие по множественным мирам без мысли о том, чтобы захватить один из них.

Программа антиколониализма де Кастру имеет не меньший постметафизический колониальный запал, чем европейская метафизика. Проблемы, возникающие здесь, во многом аналогичны тем, что характерны для Дескола.

Во-первых, де Кастру совершает ряд редукций. Ему душно в европейской культуре, я, говорит он, боюсь умереть от удушья [7, с. 16], однако не являются ли насильем попытки описывать мистериальные сообщества на биосоциальном языке, что делает де Кастру? На месте веры в духов и предков у него оказывается «мир имманентной человечности», «антропоморфическая предпосылка», превращающая все в «человеческое» [7, с. 30–31]. Там, где мистерия, у него оказывается социум. Социум сводится к отношениям «хищник–добыча». Быть хищником — значит быть личностью, занимать точку зрения и тем самым быть причастным к «биосоциальной

множественности». «Ничто, — говорит он, — не мешает мыслить любое существо в качестве личности, т.е. как аспект биосоциальной множественности» [7, с. 25]. Личность не то же, что человечность. Второе — производное первого. Причем не-обязательное. «Человечность, — пишет де Кастру, — это позиция себе подобного, рефлексивный модус коллектива, и в этом качестве она производна по отношению к первичным позициям хищника и добычи» [7, с. 26]. Де Кастру отказывается от категории «человек» в пользу «человечности». Человек — это субстанция, а человечность — отношение. Человечность ситуативна. Она вторична по отношению к социуму (= личности = отношению хищника). Де Кастру даже открывает тайну о тех, кто проявляет личностное начало в большей мере, чем человек: «“Личностность” и “перспективность”, т.е. 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» [7, с. 25]. Не ясно, однако, как можно помыслить степени личности. Не может быть полуличности или трети личности, равно как не может быть трети ума или четверти любви. Достоевский, говоря о том, что человеку для жизни достаточно четверти сознания, подразумевает лишь то, что для жизни человеку сознание вообще не нужно, для нее достаточно автоматизма. В основе перспективизма, согласно де Кастру, лежит перемещение по «шкале хищнической силы» [7, с. 25]. Что значит хищническая сила? Под хищничеством де Кастру понимает «поедание» чужой точки зрения. Иными словами, занимать точку зрения — не то же, что быть хищником. Ведь точка зрения может быть и у добычи. От того, что точка зрения была уничтожена, вовсе не следует, что ее не было. Это значит лишь то, что у «личности» нет степеней, как их нет у точек зрения. Точка зрения либо есть, либо ее нет, а потому отождествление понятий личности и хищника неправомерно.

Де Кастру остается в плену отрицаемой им дихотомии, продолжая постулировать некие дух и тело, но лишь в обратном соотношении. Из поля его зрения выпал феномен культа, в свете которого только и могут осуществляться конструктивная критика оппозиции «природа–культура» и поиск адекватного языка описания религиозных, а не социальных общин. Проблема мистериальных общин — это не проблема обнаружения души в нечеловеческой сфере, или, в терминах де Кастру, перспективизма, но проблема удержания тела и смысла в единстве, т.е. проблема антропологическая и онтологическая, равно как и социальная, ибо смысл должен быть один на всех. Антропология без человека де Кастру дополняется социологией без социума. Де Кастру ничего не говорит о том, как возможно сосуществование множества «точек зрения» у одного племени, ибо племени тогда не будет.

Де Кастру приписывает индейским сообществам не только социальность и тотальный антропоморфизм, но также концептуальность. Туземные «концепты» он ставит в ряд с кантовскими антиномиями, гегелевским учением о государстве и монадологией Лейбница и хочет за счет них «расширить все еще крайне этноцентричные горизонты “нашей философии” и по ходу освободить нас от так называемой философской антропологии» [7, с. 141]. Но мистериальные общины не рефлексиируют, а пребывают в режиме очевидности своей истины. Де Кастру определяет концепт индейцев как практику смысла [7, с. 145]. Но философский концепт

и «практики смысла» мистериальных общин — вещи разного порядка. Истина философии — непрестанный вопрос, истина мистерии — непрестанный ответ.

Во-вторых, де Кастру постулирует гибридную онтологию. Точка зрения, как определяет он, относится не к области представлений, а к телу. Тело — это не анатомия, а аффект. Мы видим одинаково, но разное, поскольку наши аффекты различны. «Перспектива, — пишет он, — это не представление, поскольку представления — это свойства духа, тогда как точка зрения находится в теле... 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... 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... 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» [7, с. 39]. Де Кастру прибегает к тройственной модели онтологии, заданной не просто «телом», «духом», но также и «аффектом». При любом рассмотрении ее структура оказывается избыточной и противоречивой. Если понимать аффект как третье, несводимое к анатомии и духу, тогда язык этого третьего противостоит языку духовно-телесного дуализма и смыслом его является как раз его снятие. Если под аффектом понимать физиологический аффект, тогда он в этой онтологии тавтологичен. Де Кастру не может решить, что же является аффектом, причисляя к нефизиологическому способ есть, передвигаться и общаться, тогда как все эти феномены заданы физиологией. Возможные миры в таком случае аналогичны биологическим понятиям окружающей среды и окружающего мира. Как говорит Икскуль, в мире мух мы найдем «мушинные вещи», а в мире морских ежей — «ежинные», ибо каждый организм подобен замкнутой монаде. Опыт организма определяет его реальность. Разнообразие организмов — разнообразие реальностей.

Де Кастру снимает проблему видения. «Каким образом мы видим?» — спрашивает философия. Если животные определены инстинктом, то человек видит умом. Не глазами, а при помощи глаз. Хайдеггер, например, отвечая на этот вопрос, вводит различие между физическим телом и живым телом. Физическое тело, всегда себе тождественное, лишь участвует в том, что видит вечно подвижное живое тело, определяемое «отношением к чему-то». Де Кастру приписывает зрение телу. Но тогда представления оказываются избыточной категорией. Если видит тело, то неясно, что такое область «духа» и как она возможна в такой онтологии, а также каким образом обеспечиваются онтологические связи между «духом» и «телом», «телом» и «аффектом». При этом де Кастру признает, что именно различие в «концептах» определяет различие миров. Концепты индейцев, «которые они для себя создали, — говорит де Кастру, — существенно отличаются от наших, а потому мир, описанный этими концептами, значительно отличается от нашего» [7, с. 138]. Однако концепт — это не аффект, равно как и не то, что знает природа. «Мушиный мир — это не концептуальный мир.

В-третьих, де Кастру прибегает к нарушенной логике. Быть личностью и мыслить о личностях не одно и то же. Открываться во снах и трансе спящему как личность не то же, что ею являться. Из космологических представлений индейцев и многих других народов об одушевленности природы вовсе не следует, что грани-

ца между природой и представлениями отсутствует. Равно как не следует отсюда и того, что народы пребывают в децентрированной реальности. Одушевленность мира не то же, что мультицентричность. Напротив, космогонические представления воплощают результат упорядочивания мира. Индейцы живут в мире, который они понимают. Вера в то, что ягуар является «личностью», — это элемент упорядоченного мира, а не внезапное обнаружение онтологического соперничества животного с человеком, что представить себе и вовсе невозможно, ибо эта вера — часть представлений самих индейцев. Дело не в содержании представлений, а в их наличии. Само наличие представлений центрирует воспринимаемый мир и, говоря на более фундаментальном уровне, делает это восприятие как таковое возможным. Из непереводаемости языков культур, например европейской культуры и культуры индейцев, вовсе не следует, что европейской культуре стоит отказаться от собственных ориентиров или представлений. Индейцы без таких ориентиров погибли бы. Мирча Элиаде, описывая кочевые австралийские сообщества, обращает внимание на фундаментальную для них роль сакрального столба, оси мира, который те носят повсюду за собой. Столб — символ космогонии. Установить столб — обжить мир, сделать его понятным. Как говорит Элиаде, если что-то случалось с этим столбом, он утрачивался, племя погибало.

Вводя антитезу «хищник–добыча», де Кастру забывает о том, что «хищником» может выступать только человек. Из того, что ягуар наделен индейцами признаками хищника, вовсе не следует, что ягуар пожирает точку зрения индейцев. Ее в лучшем случае поглощает сам де Кастру, совершая онтологический поворот в антропологии.

В-четвертых, де Кастру, разбираясь в перспективизме, запутался в собственной точке зрения. В союзники он берет себе Делеза и начинает оперировать его терминологией, теряя при этом в последовательности. Делез описывает мир на языке третьих терминов, снимающих онтологические разрывы (тело без органов, машина желания, силы, стихии и проч.). Де Кастру представляет проект всеядной онтологии. Делез определяет Другого как возможный мир и именно поэтому призывает убить Другого, или, как он мягче выражается в «Различии и повторении», на которое ссылается де Кастру, «достичь тех областей, где структура-другой уже не работает, вдали от обусловленных ею объектов и субъектов» [32, с. 339]. Для Делеза Другой — не субъект и не объект, а структура поля восприятия. Убить Другого — значит обнаружить одиночество. Мыслитель, говорит Делез, «неизбежно одинок, он — солипсист» [32, с. 339]. Де Кастру, напротив, из определения Другого как возможного мира выводит идею о расширении мира путем умножения этих возможностей: «...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» [7, с. 146]. Задача антропологии, таким образом, не в том, чтобы интерпретировать другого, а в том, чтобы приумножать наш мир за счет населения его возможными / виртуальными мирами других. Но овозможенный Другим мир, согласно Делезу, — это репрессивный мир. Именно Другой опосредует актуальное за счет возможного, именно он великий «загонщик» и причинитель иерархий и сущностей в мире. Возможный мир — это мир, крадущий твою непосредственность и застав-

ляющий тебя с ним сообразовываться. Другой — не тот, посредством кого ты самоопределяешься, как полагает де Кастру, но тот, кто удаляет тебя от себя. Концепцию Другого Делез представил в предисловии к роману Мишеля Турнье [33], в более поздней работе «Различие и повторение», на которую ссылается де Кастру, он лишь повторил некоторые ходы своей мысли. Здесь фигуре Другого противопоставлен двойник — эффект освобожденного от возможностей мира, чистая интенсивность в действии. Мир двойников — это раскрепощенный мир, представленный опытом бесконечных самоконфигураций. Де Кастру, видимо, следовало бы оперировать в своей антиантропологической теории не термином Другой, но делезовским двойником. Однако Делез последователен. Он знает, что мир без Другого, мир двойников — это мир, в котором возможны только две роли — сообщника и жертвы. Либо происходит непреднамеренная координация двойников, их случайное сообщничество, либо кто-то из них становится жертвой. Все случайно. И ничто одному миру не позволяет встретиться с другим.

Признание права на вечно ускользающее иное — это не акт милосердия по отношению к другим культурам. Де Кастру честно признается, его волнует возможность поэкспериментировать с собственной культурой. Признание права иных истин, «практик смысла» рассчитано не на расширение прав прибегающих к ним, а на изъятие прав у собственной культуры. Это способ ее внутреннего опустошения, хаотизации, лишения той самой формы, или, в терминах Делеза, Другого, без которой множественность миров означает не упорядоченный космогоническими представлениями мир индейцев, а реализацию делезовской фантазии о тотально хаотичном, жестоком, восхитительном мире актуального в отсутствие скреп.

Мистериальный заповедник

Когда-то человек хотел быть человеком. Для этого он стремился к тому, что больше его. К Богу. Смыслам. Он учреждал мистерии, чтобы длить в них свое главное желание. Сегодня антропология, разуверившаяся в человеке, вступает в заповедную зону мистериальных общин. Ее интересует тот тип жизни, который они практикуют. Но не оттого, что она хочет приблизиться к истоку человека. Современная антропология — это не попытки Флоренского или Мейера описать культ. Равно как не эксперименты Батая и его окружения по воскрешению тайных союзов и исследованию мистического опыта. Напротив, современная антропология пытается подлинно человеческое интерпретировать как нечеловеческое. Перформансы современных трансгуманистов нередко начинаются с презентации фотографий туземцев. Тела туземцев покрыты символическими изображениями. Трансгуманисты указывают на себя и утверждают, что современный пирсинг, боди-арт, в перспективе чипизация и т. п. есть не что иное, как послание самой древности. Трансгуманисты нас успокаивают, указывая на наше невежество. Но осмысленное тело, вписанное в культ, не то же, что тело, освобожденное от бремени души и тотальных смыслов. Чем же привлекательны мистериальные общины для современных антропологов? Не тем, что они мистериальны, но тем, что в них наблюдаются анимизм и тотемизм. Из этих феноменов делаются выводы об отсутствии границ в мире, об онтологическом родстве человека и тотема (= нечеловека), субъектности тотема (= нечеловека) и даже его превосходстве над че-

ловеком, ведь он олицетворяет общину. Но тотем — не субъект. Тотем — это то, посредством чего община обретает свою субъектность. Каким образом она ее обретает? Через запрет, т. е. фундаментальное различие мира, в котором отныне появляется границы между должным и недолжным, своим и чужим, прошлым и будущим. Тотем не свидетельство отсутствия границ, но олицетворение их учреждения. Прародитель — не то же, что животное. Прародитель — это живой символ, которым держится сознание общины. Это метафизическая ось человечности, а не пришествие нечеловеческого.

Современные западные антропологи совершают очередную попытку колонизировать сознание чуждых им народностей. Их верования — лишь сподручный материал, пристрастное обращение с которым позволяет им делать нужные выводы. Современные антиантропологи никогда не пойдут на то, чтобы описать феномен мистерии в ее истине, ибо тогда им придется прибегнуть к отвергаемой ими онтологии, предполагающей трансцендентную перспективу и абсолютный центр мира. Они не открывают существование мировой души, духов, богов и Бога. Множественные миры — это локальные онтологии, понятые как игра случая. Утверждение множественности миров никак не изменит мир, но оно изменит человека, легитимизировав в нем тотальную непритязательность.

Литература

1. Гиренок, Ф. (2010), *Автография языка и сознания*, М.: МГИУ.
2. Gare A. and Hudson W. (eds) (2017), *For a New Naturalism*, New York: Telos Press.
3. Гуревич, П. С. и Попов, Ю. Н. (ред.) (1988), *Проблема человека в западной философии*, М.: Прогресс.
4. Шеффер, Ж.-М. (2010), *Конец человеческой исключительности*, М.: Новое литературное обозрение.
5. Пинкер, С. (2018), *Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня*, М.: Альпина нон-фикшн.
6. Дескола, Ф. (2012), *По ту сторону природы и культуры*, М.: Новое литературное обозрение.
7. Вивейруш де Кастру, Э. (2017), *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*, М.: Ад Маргинем Пресс.
8. Кон, Э. (2018), *Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека*, М.: Ад Маргинем Пресс.
9. Гуревич, П. С. (2018), *Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ*, М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф.
10. Кутырев, В. А. (2015), *Последнее целование. Человек как традиция*, СПб.: Алетейа.
11. Jensen, C. B., Ballesterio, A., De la Cadena, M., Fisch, M. and Ishii, M. (2017), New Ontologies? Reflections on Some Recent “Turns” in STS, Anthropology and Philosophy, *Social Anthropology*, vol. 25 (4), pp. 525–545.
12. Henare A., Holbraad M. and Wastell S. (2007), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge.
13. Graeber, D. (2015), Radical alterity is just another way of saying “reality”: a reply to Eduardo Viveiros de Castro, *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5 (2), pp. 1–41.
14. Mignolo, W. D. (2009), *Idea of Latin America*, New York: John Wiley & Sons.
15. Саид, Э. (2012), *Культура и империализм*, СПб.: Владимир Даль.
16. Говорунов, А. В. и Кузьменко, О. П. (2013), Ориентализм и право говорить за другого, *Международный журнал исследований культуры*, № 2, с. 26–43.
17. Тлостанова, М. В. (2009), Деколонизация гуманитарного знания, *Вестник РУДН. Серия: Философия*, № 1, с. 5–14.
18. Quental, J. C. (2008), Le paradoxe de l’humain, *Le Débat*, no. 152, pp. 136–141.
19. Алейник, Р. М. (2013), Познание и мировоззрения: натуралистская позиция, *Философская мысль*, № 6, с. 40–67.

20. Данакари, Л. Р. (2016), Эволюционная эпистемология об эволюционно-биологических предпосылках познания, *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*, № 3, с. 27–35.
21. Эгамбердиев, Ж. Б. и Шаповалова, Т. А. (2015), Философская концепция культуры Ж.-М. Шеффера и «Программа нового натурализма», в *Избранные доклады 61-й университетской научно-технической конференции студентов и молодых ученых: сборник научных статей*, ред. Чиханов, Д. А., Томск: Изд-во НИ ТПУ, с. 926–932.
22. Долин, В. А. (2018), Положение человека эпохи постмодерна в мире природы: антиантропоцентрический поворот?, в *Человек и природа: сборник научных статей*, ред. Кураков, Л. П., Чебоксары: БОУ ВО «ЧГИКИ» Минкультуры Чувашии, с. 18–22.
23. Kohn, E. (2009), A Conversation with Philippe Descola”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 7, iss. 2, pp. 135–150.
24. Keck, F. (2006), Le point de vue de l’animisme. À propos de Par-delà nature et culture de Philippe Descola, *Esprit*, vol. 8, pp. 30–43.
25. Яворский, Д. Р. (2014), Рецензия на книгу Филиппа Дескола «По ту сторону природы и культуры», *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*, № 8, с. 147–150.
26. Мамардашвили, М. (2010), *Классический и неклассический идеалы рациональности*, М.: Азбука.
27. Интервью А. Бадью с М. Фуко 1965 г. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-nasamom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (дата обращения: 14.11.2018).
28. Фуко, М. (2007), *Безумие, отсутствие творения*, в Юнг, К. Г. и Фуко, М., *Матрица безумия*, М.: Алгоритм; Эксмо, с. 137–148.
29. Ваттимо, Дж. (2008), Эпоха интерпретаций, *Логос*, № 4, с. 120–128.
30. Капуто, Дж. (2011), Как секулярный мир стал постсекулярным, *Логос*, № 3, с. 186–205.
31. Рорти, Р. (2008), Антиклерикализм и атеизм, *Логос*, № 4, с. 111–119.
32. Делез, Ж. (1998), *Различие и повторение*, СПб.: Петрополис.
33. Делез, Ж. (1999), Мишель Турнье и мир без Другого, в Турнье, М., *Пятница, или Тихоокеанский лимб*, СПб.: Амфора, с. 282–302.

Статья поступила в редакцию 2 июля 2020 г.;
рекомендована в печать 23 сентября 2020 г.

Контактная информация:

Ростова Наталья Николаевна — д-р филос. наук, проф.; nnrostova@yandex.ru

Aggiornamento of anthropology: Bridging the border between nature and culture

N. N. Rostova

Lomonosov Moscow State University,
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation

For citation: Rostova N. N. Aggiornamento of anthropology: Bridging the border between nature and culture. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 4, pp. 731–750. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.411> (In Russian)

The article analyzes modern western projects to update anthropology. The projects are united by the idea of the end of human exclusiveness, which is a modern form of the concept of human death. According to idea of the end of human exclusiveness, a person has no ontological privileges in the world, and he must be thought of as a part in the totality of other parts of the whole — nature, space, objects, etc. It is possible to allocate four forms of the realization of this idea: overcoming the oppositions “nature-culture”, “man-animal”, “man-technician”, and “man-objects”. In the article the first form of this idea, projects of anthropology beyond nature and culture, is analyzed. Within the framework of these projects, two tendencies are observed — naturalization of man and anthropomorphization of the world. Both directions are investigated on the example of works, on the one hand, of Jean-

Marie Schaeffer, on the other, Philippe Descola and Ernesto B. Viveiros de Castro. Schaeffer's anthropology becomes anti-anthropology the moment he starts speaking of man in the language of evolutionary biology. Man fits them into an evolutionary process, within which the cause of a person's actions appears beyond him. The anthropomorphization of the world is based on ethnographic data on the so-called "primitive peoples". If naturalism concerns the reduction of the anthropological to the biological, then here it is possible to speak of an intellectual forgery. Descola and de Castro identify the ideas of weak philosophy on the bases where the life of the mystery community is constructed. In this case, the mystery is described in social categories, and the exotic content of representations of the studied peoples serves as an argument for the chaotization of our own ideas. The author of the article believes that modern anti-anthropologists are trying to interpret the truly human, contained in mysteries, in terms of the inhuman.

Keywords: philosophical anthropology, idea of human death, inhuman, inhuman Other, consciousness, mystery, new naturalism, freedom, culture, nature.

References

1. Girenok, F.I. (2010), *Autodescription of language and consciousness*, Moscow: MGIU Publ. (In Russian)
2. Gurevich, P.S. and Popov, Yu. N. (ed.) (1988), *The human problem in western philosophy*, Moscow: Progress Publ. (In Russian)
3. Gare, A. and Hudson, W. (eds) (2017), *For a New Naturalism*, New York: Telos Press.
4. Schaeffer, J.-M. (2010), *The end of human exclusivity*, rus. ed., transl. by Zenkin, S. N., Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
5. Pinker, S. (2018), *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, rus. ed., transl. by Borodina, G., Moscow: Al'pina non-fikshn Publ. (In Russian)
6. Descola, Ph. (2012), *Beyond nature and culture*, rus. ed., transl. by Smolickaya, O. and Ryndin, S., Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
7. Viveiros de Castro, E. (2017), *Cannibal Metaphysics*, rus. ed., transl. by Kralachkin, D., Moscow: Ad Marginem Press Publ. (In Russian)
8. Kohn, E. (2018), *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, rus. ed., transl. by Borovikov, A., Moscow: Ad Marginem Press Publ. (In Russian)
9. Gurevich, P.S. (2018), *Classical and non-classical anthropology: comparative analysis*, Moscow and St. Petersburg: Petroglif Publ. (In Russian)
10. Kuttyrev, V. A. (2015), *Last kiss. People like a tradition*, St. Petersburg: Aleteiia Publ. (In Russian)
11. Jensen, C. B., Ballesterio, A., De la Cadena, M., Fisch, M. and Ishii, M. (2017), New Ontologies? Reflections on Some Recent "Turns" in STS, Anthropology and Philosophy, *Social Anthropology*, vol. 25, no. 4, pp. 525–545.
12. Henare, A., Holbraad, M. and Wastell, S. (2007), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge.
13. Graeber, D. (2015), Radical alterity is just another way of saying "reality": a reply to Eduardo Viveiros de Castro, *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, no. 2, pp. 1–41.
14. Mignolo, W.D. (2009), *Idea of Latin America*, New York: John Wiley & Sons.
15. Said, E. W. (2012), *Culture and Imperialism*, rus. ed., transl. by Govorunov, A. V., St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
16. Govorunov, A. V. and Kuz'menko, O. P. (2013), Orientalism and the right to speak for another, *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kul'tury*, vol. 2, pp. 26–43.
17. Tlostanova, M. V. (2009), Decolonization of the Humanities, *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*, vol. 1, pp. 5–14. (In Russian)
18. Quentel, J. C. (2008), Le paradoxe de l'humain, *Le Débat*, vol. 152, pp. 136–141.
19. Alejnik, R. M. (2013), Knowledge and Outlook: naturalistic position, *Filosofskaja mysl'*, vol. 6, pp. 40–67. (In Russian)
20. Danakari, L. R. (2016), Evolutionary epistemology of evolutionary-biological prerequisites of cognition, *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya*, vol. 3, pp. 27–35. (In Russian)
21. Egamberdiev, Zh. B. and Shapovalova, T. A. (2015), The J.-M. Schaeffer's philosophical concept of culture and the new naturalism, in Chinakhov, D. A. (ed.), *Izbrannye doklady 61-i universitetskoj nauchno-*

tekhnicheskoi konferentsii studentov i molodykh uchenykh: Sbornik nauchnykh statei, Tomsk: NI TPU Publ., pp. 926–932. (In Russian)

22. Dolin, V. A. (2018), Position of postmodern man in the world of nature: anti-anthropocentric turn?, in Kurakov, L. P. (ed.), *Chelovek i priroda: Sbornik nauchnykh statei*, BOU VO «ChGIKI» Minkul'tury Chuvashii, Cheboksary, pp. 18–22. (In Russian)

23. Kohn, E. (2009), A Conversation with Philippe Descola, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 7, no. 2, pp. 135–150.

24. Keck, F. (2006), Le point de vue de l'animisme. À propos de Par-delà nature et culture de Philippe Descola, *Esprit*, vol. 8, pp. 30–43.

25. Yavorskij, D. R. (2014), Review of Philip Descol's book «Beyond nature and culture», *Izvestiia Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, vol. 8, pp. 147–150. (In Russian)

26. Mamardashvili, M. K. (2010), *Classical and nonclassical ideals of rationality*, Moscow: Azbuka Publ. (In Russian)

27. A. Badiou's interview with M. Foucault in 1965. Available at: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (accessed: 14.11.2018). (In Russian)

28. Foucault, M. (2007), Madness, absence of creation, in Selin, O. V. (ed.), *Madness matrix*, Moscow: Algoritm Publ., Eksmo Publ., pp. 137–148. (In Russian)

29. Vattimo, G. (2008), Era of interpretations, *Logos*, vol. 4, pp. 120–128. (In Russian)

30. Caputo, J. (2011), How the secular world became post-secular, *Logos*, vol. 3, pp. 186–205. (In Russian)

31. Rorty, R. (2008), Anti-clericalism and atheism, *Logos*, vol. 4, pp. 111–119. (In Russian)

32. Deleuze, G. (1998), *Difference and repetition*, rus. ed., transl. by Man'kovskaya, N. B. and Yurovskaya, E. P., St. Petersburg: Petropolis Publ. (In Russian)

33. Deleuze, G. (1999), Mishel' Turnè i mir bez Drugogo, in Tournier, M., *Friday, or Pacific limb*, St. Petersburg: Amfora Publ., pp. 282–302. (In Russian)

Received: July 2, 2020

Accepted: September 23, 2020

Author's information:

Natalya N. Rostova — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; nnrostova@yandex.ru